

Perpétuer le nom (*sˁnḫ rn*)

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Cette étude vise à mettre en perspective les divers éléments de la documentation en lien avec la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*). Apparues, semble-t-il, au début de la Première Période intermédiaire (vers 2200 av. n. è.), ces sources textuelles et iconographiques sont encore attestées à la période ptolémaïque, formant un corpus documentaire qui couvre une durée de près de deux millénaires.

Dans son dispositif général, cette liturgie est animée par un ou plusieurs desservants qui agissent rituellement à destination d'un défunt. Si dans le plus grand nombre de cas, le liturgiste est le propre fils du défunt, ou parfois de la défunte, d'autres membres de la famille, voire certains individus extérieurs à ce cercle le plus intime, peuvent également assumer cette responsabilité.

Par suite, cette enquête a permis de mettre en lumière que la « perpétuation du nom » du défunt, plus qu'un simple rituel, constitue une véritable liturgie articulée en plusieurs phases, déployées dans un temps espéré « éternel ».

Partant de l'inscription du nom du défunt au cœur d'une formule rituelle consignée sur un support durable, la pérennisation de cette liturgie est principalement assurée au moyen de la récitation récurrente de cet énoncé, verbalisation effectuée « pour toujours et à jamais ».

Finalement, la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) apparaît comme étant probablement le plus important cérémonial mémoriel de l'ancienne Égypte. Permettant pour l'essentiel de maintenir des liens entre les vivants et les morts, il vise notamment à perpétuer le nom de ces derniers « dans la bouche des vivants ».

This study aims to put into perspective the various elements of the documentation linked to the memorial liturgy of the "perpetuation of the name" (sˁnḫ rn). Appearing, it seems, at the beginning of the First Intermediate Period (around 2200 BC), these textual and iconographic sources are still attested in the Ptolemaic period, i.e., a documentary corpus covering a duration of almost two millennia.

In general terms, this liturgy is led by one or more liturgists who act ritually for a deceased person. If, in most cases, the liturgist is the deceased's own son, or sometimes of the female deceased, other members of the family or even specific individuals outside this most intimate circle can also assume this responsibility.

Then, this investigation made it possible to highlight that the "perpetuation of the name" of the deceased, more than a simple ritual, constitutes an actual liturgy articulated in several phases, and deployed over a hoped-for "eternal" time. Starting from the inscription of the name of the deceased at the heart of a ritual formula recorded on a durable support, the perpetuation of this liturgy is mainly ensured using the recurring recitation of this statement, a verbalization carried out "forever and for ever".

Finally, the memorial liturgy of the "perpetuation of the name" (sˁnḫ rn) is probably ancient Egypt's most crucial memorial ceremonial. Essentially making it possible to maintain links between the living and the dead, it aims, in particular, to perpetuate the name of the latter "in the mouth of the living".

Jérôme RIZZO est docteur en égyptologie, maître de conférences à l'Université Paul Valéry, Montpellier 3 et chercheur à l'Institut d'égyptologie « Égypte nilotique et méditerranéenne » (UMR 5140 – Montpellier). Photographe de formation, il collabore à ce titre depuis 2017 à la Mission archéologique franco-suisse de Saqqâra (MAFS).

ISSN 2102-6637

Jérôme Rizzo — CENiM 39 — Perpétuer le nom — *Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte*

Vol.1 | Commentaires

CENiM 39

Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne »

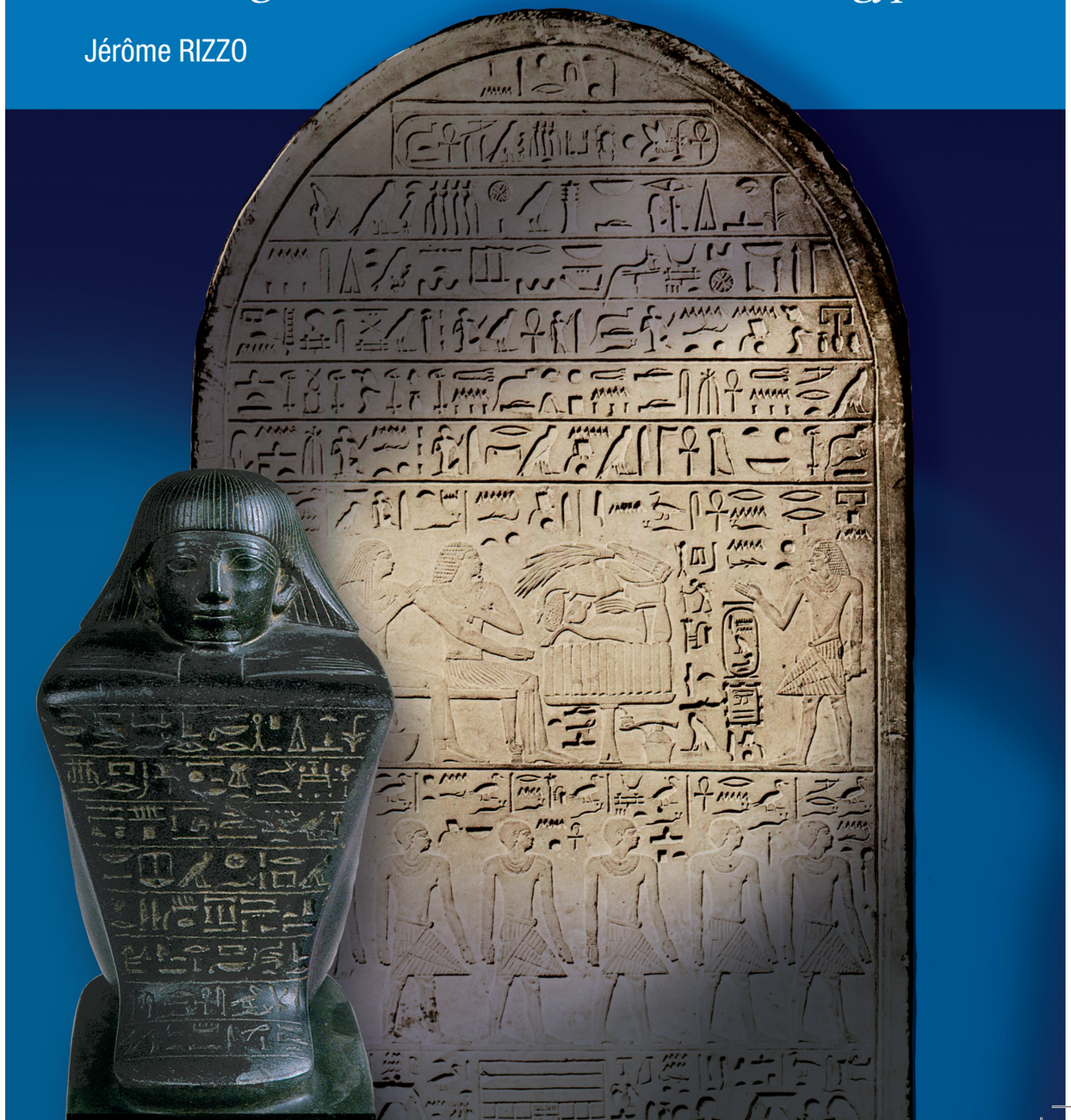
Montpellier 2024

sˁnḫ rn

Perpétuer le nom

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Jérôme RIZZO



Université Paul-Valéry Montpellier 3 – CNRS
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENiM)

CENiM 39

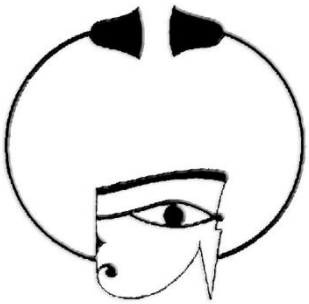
Cahiers de l'ENiM

« Perpétuer le nom » (*sʿnḫ rn*)

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

VOLUME I : COMMENTAIRES

Jérôme RIZZO



Montpellier, 2024

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul-Valéry Montpellier 3), Montpellier, 2024.

« Le vrai tombeau des morts, c'est le cœur des vivants. »

Tacite, *La Germanie*

« L'oubli est le vrai linceul des morts. »

George Sand

« Un homme n'est jamais tout à fait mort tant qu'il y a quelqu'un pour prononcer son nom. »

Antoine de Saint-Éxupéry

In memoriam Françoise, Michel et Anne



REMERCIEMENTS

L'exercice des remerciements est un des moments forts de la rédaction d'un ouvrage puisqu'il en marque généralement le terme. C'est donc avec une émotion toute particulière que je vais évoquer de manière trop rapide les échanges savants, conseils bienveillants et aides techniques dont j'ai pu bénéficier tout au long des nombreuses années qui ont occupé cette recherche.

En premier lieu, je tiens à remercier mon épouse Laure Bazin-Rizzo qui, outre d'avoir supporté avec une infinie patience les divers empêchements et renoncements imposés par le traitement de ce lourd dossier, a généreusement contribué à l'étoffement de son corpus documentaire ainsi qu'à la mise au point de certaines idées présentes dans ces volumes.

Il m'est également agréable de remercier le plus grand nombre des membres scientifiques de l'équipe montpelliéraine « Égypte nilotique et méditerranéenne », composante de l'UMR 5140.
Parmi ceux-ci, l'occasion m'est offerte de remercier Marc Gabolde, qui m'a régulièrement fait bénéficier de ses conseils et remarques toujours éclairés.
Des pensées particulières vont également à Isabelle Régen et à Christophe Thiers avec lesquels des échanges fructueux ont été noués au fil de ces nombreuses années. Qu'ils en soient ici chaleureusement remerciés !

Je profite également de ces lignes pour remercier le Dr. Naguib Kanawati de l'Université Macquarie de Sydney qui m'a aimablement confirmé les éléments de datation relatifs à une inscription de la tombe de Chéni à Akhmim, semblant à ce jour être le plus ancien document du corpus.

J'adresse ici tous mes remerciements à mon ami et collègue Antoine Pérez, enseignant-chercheur en Histoire romaine à l'Université Montpellier 3 qui, au détour de discussions le plus souvent informelles, a toujours su apporter des éléments de réponse circonstanciés au sujet de certains points de cette recherche.

Par ailleurs, je tiens à exprimer toute ma gratitude à Jérôme Gonzalez, responsable de la bibliothèque d'égyptologie de Montpellier, pour la constance de son écoute ainsi que pour ses suggestions toujours avisées.

Sur un plan plus technique, il m'est agréable de remercier Pauline Calassou qui a réalisé avec son habituel talent quelques-uns des fac-similés présents dans ces volumes ainsi que Marianne Pinon, jeune docteur en égyptologie, qui m'a dispensé sans compter son savoir-faire pour le réglage de certains points relatifs à leur mise en page.

J'adresse également une amicale reconnaissance à Michel Esparcieux pour le déploiement de son grand art en vue de la mise en forme de la couverture de ces volumes.

Enfin, je remercie Frédéric Servajean d'avoir accueilli les volumes de cette étude dans la collection montpelliéraine CENiM.

SOMMAIRE DU VOLUME I

Remerciements **5**

Sommaire **7**

Introduction **11**

Prolégomènes **17**

À propos du nom (*rn*) dans l'ancienne Égypte 19

Réflexions sur le verbe *sˁnḫ* et sur son acception dans la formule *sˁnḫ rn* 27

Généralités 27

Réflexions sur la traduction du causatif *sˁnḫ* dans l'expression *sˁnḫ rn* 30

Le protocole *sˁnḫ rn* : rite, rituel ou liturgie ? 33

Sur la synonymie « rite/rituel » 34

La formule *sˁnḫ rn* est-t-elle en lien avec un rite/rituel ou une liturgie ? 35

Chapitre I. Pragmatique de la formule *sˁnḫ rn*

À propos de la temporalité de la formule *sˁnḫ rn* ainsi que des différentes phases de la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » 37

Généralités 39

La « phase de fondation » : phase initiale de la liturgie *sˁnḫ rn* 40

La « phase de fondation » comme création du monument-support 40

La « phase de fondation » comme acte de restauration du monument-support 42

La « phase de fondation » comme acte d'inscription de la formule *sˁnḫ rn* sur le support 44

La « phase de fondation » : nécessité des qualités de lettré du liturgiste 46

Le caractère autoréférentiel de la formule *sˁnḫ rn* 47

La « phase de fondation » : répartition occasionnelle des différentes responsabilités 48

La « phase de fondation » : vers une conclusion 50

Temporalité de la formule *sˁnḫ rn* 50

Cas général : temporalité de la formule contenant une forme participiale du verbe *sˁnḫ* 50

Cas particulier : temporalité de la formule *sˁnḫ rn* contenant une proposition circonstancielle de but, dotée de l'infinitif du verbe *sˁnḫ* 53

Les « phases d'actualisation » : actes secondaires de la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* 54

Les « phases d'actualisation » de la liturgie *sˁnḫ rn* : le cas prédominant du rituel d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* 55

Les « phases d'actualisation » de la liturgie *sˁnḫ rn* : autres dispositifs rituels 65

Actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* par l'entremise du rituel de l'Ouverture de la bouche 65

Actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* par l'entremise du rituel de l'Appel aux vivants 68

Actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* par l'entremise du Chant du harpiste 71

Peut-on envisager l'existence de contenus proches de ceux relatifs à la liturgie *sˁnḫ rn* dans un document, *in absentia* de la formule *sˁnḫ rn* ? 74

Existence des contenus de la liturgie *sˁnḫ rn* dans un document comportant une formule de fondation de type *jr*(*w*)~*n* X 74

Existence des contenus de la liturgie *sʿnḫ rn* dans les regroupements de monuments familiaux (ANOC) 78
Existence des contenus de la liturgie *sʿnḫ rn* dans un document présentant l'image d'un rituel funéraire 81
Bribes de conclusion au sujet des probables manifestations de la liturgie mémorielle dans un document en l'absence de formule *sʿnḫ rn* 83
Synthèse sur le fonctionnement de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) 84
Rappel sur les conditions de mises en œuvre des différentes phases de la liturgie *sʿnḫ rn* 85

Chapitre II. Syntaxe et sémantisme de la formule *sʿnḫ rn*

Commentaire sur les différents types de formules *sʿnḫ rn* 89
Historique et fréquence 89
Typologie des formules *sʿnḫ rn* 89
Regroupement des différents types de formule *sʿnḫ rn* par « profil » syntaxique 89
Profil 0 (formules « archaïques » : type 0, 0bis, 0ter) 90
Profil 1 (formule « canonique ») 91
Commentaire général sur la formule « canonique » 92
Profil 2 93
Profil 3 94
Profil 4 95
Le type 8 : le cas dominant du profil 4 96
Les variantes de la formule *sʿnḫ rn* avec l'ellipse de la préposition *jn* 96
Profil 5 97
Profil 6 98
Profil 7 99
Profil 8 100
Profil 9 102
Profil 10 105
Profil 11 106
Profil 12 106
Profil 13 109
Profil 14 110
Examen des documents du corpus *sʿnḫ rn* présentant des dispositifs alternatifs : plusieurs formules, plusieurs liturgistes, plusieurs bénéficiaires, etc. 113
Catégorie 1. Documents comportant une unique formule *sʿnḫ rn* avec mentions d'un unique liturgiste et de plusieurs bénéficiaires 114
1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* 115
1.b. Avec introduction du syntagme *rn=tn* (ou *rn=ṯn*) 120
1.c. Avec introduction du syntagme *rn.w* 122
1.d. Avec présence d'une liste nominative des bénéficiaires 124
Catégorie 2. Documents comportant plusieurs formules *sʿnḫ rn* avec mentions de plusieurs liturgistes et d'un unique bénéficiaire 124
Catégorie 3. Documents comportant plusieurs formules *sʿnḫ rn* avec mentions de plusieurs liturgistes et plusieurs bénéficiaires 126
Catégorie 4. Documents comportant plusieurs formules *sʿnḫ rn* avec mentions d'un unique liturgiste et de plusieurs bénéficiaires 129
Catégorie 5. Documents comportant plusieurs formules *sʿnḫ rn*, avec mentions d'un unique liturgiste et d'un unique bénéficiaire, mais cette formule est répétée dans le document 131
Conclusion sur les dispositifs alternatifs 132
Les compléments circonstanciels dans les formules *sʿnḫ rn* 138
Les compléments circonstanciels présentant des notations temporelles (*nḥḥ, ḏ.t*) 138

Les compléments circonstanciels présentant des notations spatiales 144
Les compléments circonstanciels de lieu mentionnant le support de la formule *sᶜnḫ rn* 145
« Sur cette stèle » (*ḥr ᶜbꜣ pn* et *ḥr wḏ pn*) 145
« Au moyen de cette statue » (*m twt=f*) 146
« Sur les portes » (*ḥr sbꜣ.w*) et « sur elles (= les colonnes) » (*ḥr=sn*) 147
Les compléments circonstanciels de lieu mentionnant un espace d'accueil élargi pour la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn* 149
« Dans ce lieu » (*m s.t tn*) 149
« Dans le monument (mémoriel) » (*m mnw*) 150
« Dans son monument funéraire collectif » (*m smy.t=f*) 151
« Sur la butte-*déhénet* à l'Ouest de Thèbes » (*ḥr dhn*[*.t*] *Jmnt.t Wꜣs.t*) 154
« Dans ce temple » (*m r*[*ꜣ*]*-pr pn* et *r r*[*ꜣ*]*-pr pn*) 154
« Dans le temple d'Horus » (*m pr Ḥr*) 158
« Dans Karnak » (*m Jp.t-sw.t*) 159
« Dans la cour du temple » (*m wsḫ.t r[ꜣ]-pr*) 160
« Dans sa cité de Thèbes » (*m njw.t=f Wꜣs.t*) 161
« Dans Éléphantine » (*m ꜣbw*) 163
« Dans Ta-Our » (*m Tꜣ-Wr*) 164
« Dans la province saïte » (*m Nt*) 166
« Sur terre » (*tp tꜣ* ou *hr*[*y*]*-tp tꜣ*) 167
Conclusion sur les compléments circonstanciels de la formule *sᶜnḫ rn* 170
À propos des principales épithètes qualifiant le liturgiste et le bénéficiaire 171
L'épithète *mꜣᶜ-ḫrw* 171
Le liturgiste *mꜣᶜ-ḫrw* 172
Le bénéficiaire *mꜣᶜ-ḫrw* 173
Deux hypothétiques « clés » concernant les emplois d'apparence paradoxale de l'épithète *mꜣᶜ-ḫrw* 175
L'épithète *wḥm ᶜnḫ* 177
Le liturgiste *wḥm ᶜnḫ* 178
Le bénéficiaire *wḥm ᶜnḫ* 179
Les épithètes *jmꜣḫw*, *jmꜣḫw ḫr* X ou *nb jmꜣḫ* 179
Rapprochement de la formule *sᶜnḫ rn* avec des syntagmes apparentés de type « verbe + *rn* » 185
Le syntagme *ᶜnḫ rn* 186
Les syntagmes « verbe + *rn* » en lien avec la solidité et la puissance du nom 187
Les syntagmes *mnḫ rn* et *smnḫ rn* 187
Les syntagmes *rwḏ rn* et *srwḏ rn* 189
Les syntagmes *mꜣwj rn* et *smꜣwj rn* 191
Les syntagmes « verbe + *rn* » en lien avec la durabilité et la pérennité du nom 192
Les syntagmes *ḏd rn* et *sḏd rn* 193
Le syntagme *swꜣḥ rn* 193
Le syntagme *mn rn* 194
Le syntagme *nḫḥ rn* 195
Le syntagme *sḫꜣ rn* 196
Les syntagmes « verbe + *rn* » en lien avec la verbalisation rituelle du nom 198
Le syntagme *dm rn* 199
Le syntagme *njs rn* 202
Le syntagme *wḥm rn* 204
Conclusion sur les syntagmes apparentés au syntagme *sᶜnḫ rn* 205

Chapitre III. Les supports de la formule *sʿnḫ rn* : typologie, fréquence, datation et provenance

Généralités 209

1. Stèles et stèles « fausse-porte » 210
   - Abydos 210
   - Thèbes 213
   - Memphis-Saqqâra 215
   - Edfou 215
   - Bouhen 217
   - Esna 219
   - Héliopolis 219
   - Elkab 221
   - Dendara 222
2. Statues, statuettes, statues-cubes et groupes statuaires 222
   - Éléphantine et le sanctuaire d'Héqaïb 224
   - Thèbes et la zone thébaine 225
   - Abydos 226
   - Memphis-Saqqâra 226
   - Saïs 227
3. Les *chaouabtis* 228
4. Parois et linteaux (tombes privées et temples) 229
5. Supports rares 237
   - 5.a. Table d'offrandes 238
   - 5.b. Cuve à libation 239
   - 5.c. Naos 241
   - 5.d. Pyramidion 243
   - 5.e. Obélisque 245
   - 5.f. Monolithe 247
   - 5.g. Autel 249
   - 5.h. Siège 250
   - 5.i. Graffiti 253

INTRODUCTION

La mort, ou plutôt, l'expérience de la mort, si cette expression n'ouvrait pas d'emblée vers des gouffres insondables, semble convoquer irrésistiblement tout un cortège de rituels qualifiés de funéraires, qui constituent tout autant d'expressions sensibles de rites de passage. Passage de la vie à la mort, passage de l'ici-bas vers un au-delà tant espéré.

Dans les circonvolutions de ces dispositifs funèbres, sont le plus souvent « mis en scène » des éléments appartenant aux ordres du discours, du geste et des objets sacralisés. Ce sont donc l'invention ou la restitution de tout ou partie de ces fragments qui permet d'envisager le déroulement du cérémonial. On peut encore ajouter que, d'une manière que l'on peut imaginer universelle, ces rituels funéraires poursuivent un objectif cardinal, celui de perpétuer les liens entre le monde des morts et le monde des vivants [1]. Or, il est fort à parier que cette communauté recomposée « constitue ainsi un ressort de la mise en mémoire », comme le formule Julien Bernard [2]. On peut donc avancer sans beaucoup de risque que ce sont ces rituels funéraires qui instillent en eux-mêmes cette puissance mémorielle, appelée à se déployer au fur et à mesure de leur mise en œuvre.
L'objectif central de cette étude est de prendre en compte, pour ensuite tenter de mieux les comprendre, les nombreux vestiges du cérémonial de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*), dont on suit les traces durant plus de deux millénaires dans les sources de l'ancienne Égypte. En considérant les analogies évoquées plus haut entre rituels funéraires, d'une part, et dispositifs mémoriels, d'autre part, on peut supposer la grande importance de ce protocole mémoriel dans la culture des anciens Égyptiens, compte tenu de la véritable obsession que ces derniers cultivèrent tout au long de leur histoire à l'égard de la mort et de ses mystères.
Toutefois, avant de pénétrer dans le vif de ce sujet particulier, il paraît utile de sonder ce que l'on peut savoir ou soupçonner au sujet des pratiques funéraires de l'homme dans son Histoire. En premier lieu, il faudra glaner les quelques informations de terrain relatives aux pratiques funéraires les plus anciennement reconnues et, par la suite, interroger certaines sources des antiquités plus classiques, documentation notamment caractérisée par l'intercession de l'écrit. Cette enquête à caractère anthropologique, aussi brève que superficielle, vise avant toute chose à s'appuyer sur quelques grands jalons dans l'histoire des pratiques funéraires et ainsi, de chercher à mieux percevoir la place et l'originalité des pratiques funéraires égyptiennes au sein de ce vaste tableau.

D'après les résultats de récentes recherches, la plus ancienne manifestation documentée d'un acte rituel à caractère funéraire pourrait se trouver sur le site de Sima de los Huesos, à Atapuerca en Espagne. Au fond d'une petite cavité d'environ 27 m^2, fut découvert à partir de 1976 un gisement de fossiles appartenant à 28 individus. Assemblé semble-t-il de manière non accidentelle, ce dépôt de squelettes de ce qui pourrait représenter les plus anciens Néandertaliens reconnus comme tels à ce jour, était accompagné d'un biface. Par suite, cette découverte a récemment permis d'extraire les

[1] Certaines voix émettent aujourd'hui l'idée que, dans nos sociétés industrielles contemporaines, les rituels funéraires visent avant toute chose à instaurer la « paix des vivants », selon l'expression de Louis-Vincent Thomas, soit « un ensemble de pratiques dont le but est avant tout de préserver psychologiquement ceux qui restent des effets traumatiques de la mort » (A. DAMET, « Les rites de mort en Grèce ancienne. Pour la paix des vivants ? » *Hypothèses*, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 93).
[2] J. BERNARD, « Émotion, célébration, mise en mémoire : les rites funéraires », dans *Mémoire familiale, objets et économies affectives*, Actes du Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Célèbres ou obscurs : hommes et femmes dans leurs territoires et leur histoire », Bordeaux, 2009, Paris, Éditions du CTHS, 2012. p. 101.

plus anciens ADN humains jamais analysés, qui indiquent une datation d'environ 430 000 ans [3]. Encore à ce jour, un certain nombre de savants s'accordent sur l'hypothèse selon laquelle ce site pourrait donc recéler le témoignage du plus ancien rituel funéraire de l'Histoire de l'homme [4].
D'autres actes rituels funéraires semblent se manifester sur des sites plus récents du Proche-Orient. Ainsi, au cœur des grottes d'Es Skhul et de Qafzeh en Israël, se partagent des sépultures d'*Homo sapiens* parmi les plus anciennes. Pour l'une, datée d'environ 81 000-101 000 ans, les fossiles étaient accompagnés de perles en coquillage perforées [5] et, pour l'autre, datée de 92 000 ans, de l'ocre fut déposé sur des *Glycimeris* se trouvant sous une des sépultures [6]. Citons encore, la remarquable « Tombe aux fleurs » découverte dans la *Shanidar Cave* localisée en Irak. Dans la couche datée de 60 000-44 000 ans, le site a livré les restes de 9 Néandertaliens, inhumés intentionnellement puisque des offrandes de fleurs furent découvertes autour d'eux [7].
Parmi ces exemples de pratiques funéraires primitives, on peut encore citer le célèbre « homme de Mungo », exhumé en 1974 en Nouvelle-Galles du Sud, dans le sud-est du continent australien. Découvert couché sur le flanc, genoux pliés et mains jointes devant l'aine, son corps avait été recouvert d'ocre. Ayant vécu il y a près de 42 000 ans, il est à ce jour le plus vieil Australien connu [8].
Enfin, pour la période du néolithique, le site chinois de Dawenkou a livré pour ses phases moyenne et tardive, soit environ 3 500-2 400 ans avant notre ère, 133 sépultures dont un grand nombre était doté de pièces de mobilier funéraire, parmi lesquelles des outils et des éléments de parure [9].
Alors que ce dernier exemple appartient encore à une culture sans écriture [10], il convient maintenant de se pencher sur les pratiques funéraires évoquées dans les sources textuelles.

Outre les attestations provenant de traditions égyptiennes que nous serons amené à examiner plus loin, la douloureuse question de la mortalité de l'Homme est largement présente dans le récit babylonien d'Adapa, fils du dieu de la sagesse ou encore dans l'épopée du roi d'Ur, Gilgamesh [11].
De manière plus circonstanciée, le récit du sage Danilu, découvert dans les archives d'Ugarit datées de la période préBiblique des 14e-13e siècle avant notre ère, contient le fameux « catalogue des devoirs du fils idéal » (KTU 1.17). Prononcées par la propre bouche du dieu Ba'al, ces prescriptions enjoignent notamment au fils Aqhatu d'aménager une tombe et d'ériger une stèle pour ses ascendants dans un lieu saint, dont il aura également la charge de la surveillance. Par le strict respect de toutes ces dispositions, l'esprit de ces ancêtres pourra alors rejoindre l'autre monde [12].
Le monde mésopotamien du premier millénaire avant notre ère a fourni d'autres documents relatifs à la question de la mise en œuvre des rituels funéraires.
Ainsi, une lettre adressée au roi d'Assyrie Esarhaddon, et datée de 671 av. n. è., contient un passage consacré aux différents actes rituels à destination du défunt. Ceux-ci impliquent les différentes étapes allant de la préparation de la tombe jusqu'à la période du deuil, en passant les soins du corps et le cérémonie de l'enterrement [13]. Quant à la remarquable stèle de Katumuwa, découverte en 2008 dans

[3] M. MEYER, Sv. PÄÄBO et *al*., « Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins », *Nature*, 7595e série, vol. 531, mars 2016, p. 504-507.
[4] E. CARBONELL, « Les premiers comportements funéraires auraient-ils pris place à Atapuerca, il y a 350 000 ans ? », *L'Anthropologie*, Volume 107, Issue 1, January 2003, p. 1-14.
[5] B. ARENSBURG, A.-M. TILLIER, « Une nouvelle confirmation de l'ancienneté de l'homme moderne au Proche-Orient : la datation de Skhul », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Nouvelle Série, t. 1 fasc. 1-2, 1989, p. 141-143.
[6] D.E. BAR-YOSEF MAYER, B. VANDERMEERSCH, O. BAR-YOSEF, « Shells and ochre in Middle Paleolithic Qafzeh Cave, Israel: indications for modern behavior », *Journal of Human Evolution*, vol. 56, no 3, 2009, p. 307-314.
[7] R.S. SOLECKI, « The Implications of the Shanidar Cave Neanderthal Flower Burial », *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 293/1, July 1977, p. 114-124.
[8] A. THORNE et *al*., « Australia's oldest human remains: age of the Lake Mungo 3 skeleton », *Journal of Human Evolution*, vol. 36, no 6, juin 1999, p. 591–612.
[9] A.P. UNDERHILL, « An Analysis of Mortuary Ritual at the Dawenkou Site, Shandong, China », *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 2/1, 2000, p. 93-127.
[10] Si l'on fait abstraction du légendaire inventeur des caractères chinois, Can Jie, ministre du tout aussi mythique Empereur jaune, la calligraphie chinoise serait apparue vers 1 300 av. n. è. (M. GRENIE, A. BELOTEL-GRENIE, « L'écriture chinoise : mythes et réalités », *Dossier Pour la Science*, n° 33, octobre 2001).
[11] Sur la question, cf. J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003, p. 20-21.
[12] M. MAJEWSKI, « Filial Duties in the Ugaritic Epic of Danilu and Aqhatu », *Collectanea Theologica* 93/1, 2023, p. 5-43.
[13] Ph. ABRAHAMI, « Pratiques et rites funéraires en Mésopotamie d'après les sources textuelles », *Ktèma* n° 30, 2005, p. 87-98.

l'ancienne cité de Samaʾl [14] appartenant au royaume syro-hittite du I^er^ millénaire, on peut y observer un homme assis devant une table d'offrandes, la scène étant surmontée d'une inscription en araméen. Dans cette dernière, il est précisé que le monument fut confectionné alors que le dédicataire était encore en vie. Puis, dans le cœur de cette épigramme, il est dit que Katumuwa organisa dans la chambre d'éternité accueillant la stèle, une cérémonie d'offrande pour les dieux ainsi que pour son « "âme" (*nbš*) [15] qui est dans cette stèle ». Finalement, Katumuwa y implore ses enfants, ainsi que les enfants de quiconque prendrait possession de ce lieu après sa mort, d'effectuer des rituels d'offrande pour son « âme ». Comme nous le verrons, les contenus de ce texte daté du VIII^e^ siècle avant notre ère présentent des traits communs avec les sources égyptiennes que nous allons étudier ici.

En ce qui concerne la Grèce ancienne, les différentes étapes des funérailles privées sont relativement bien connues, aussi par les sources textuelles et iconographiques que par les découvertes archéologiques. D'une manière générale, celles-ci se déroulent selon un triptyque bien attesté : exposition du corps (*prothesis*), cortège funèbre (*ekphora*) et inhumation-crémation [16]. On est également documenté sur le *perideipnon*, repas cérémoniel réunissant les membres de la famille voire les proches du défunt et faisant suite à l'inhumation-crémation de ce dernier. Finalement, ce repas cérémoniel est suivi par rituel de purification de la maison et d'un sacrifice sur le foyer [17]. En revanche, un certain nombre de cérémonies commémoratives se déroulant le 3^e^ jour (τὰ τρίτα), puis le 9^e^ jour (τὰ ἔνατα) après la disparition du défunt ainsi que celle célébrant le jour anniversaire de sa mort (τὰ κατ᾽ἐνιαυτόν) sont relativement peu détaillées [18]. De même, la commémoration annuelle en l'honneur du défunt (*nomizomena*) ou plus généralement des ancêtres (Γενέσια), telle que signalée par Hérodote (IV, 26), demeurent également assez mal documentées [19].

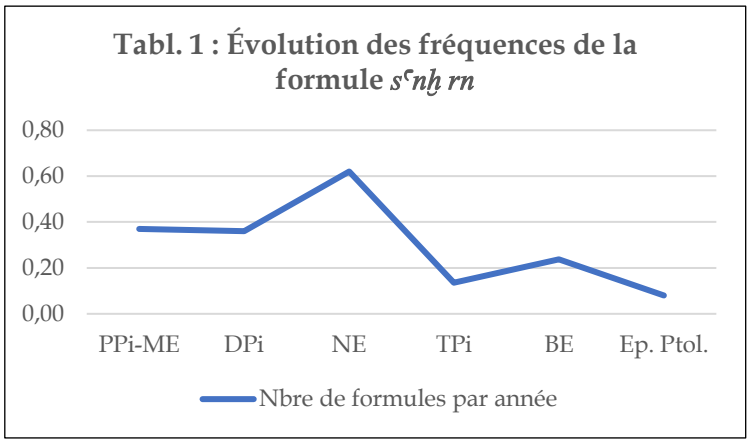
Dans la Rome antique, la mort est considérée comme une souillure et quant au mort, il est « la source de la pire des souillures » [20]. Par conséquent, la cérémonie des funérailles, le *funus*, vise avant toute chose à éloigner la dépouille de la communauté qu'elle risquerait de contaminer [21].
En ce qui concerne les cérémonies funéraires, elles s'articulent en deux temps. Un premier se déroule dans la demeure du mort, qui devient alors *funesta*, et le second à l'extérieur. Cette phase comprend pour l'essentiel le convoi funèbre (*pompa funebris*) suivi par la crémation ou par l'inhumation, avec laquelle elle alterne à plusieurs reprises avec au cours des siècles [22]. Le défunt s'étant séparé de la communauté des vivants, il rejoint celle des Mânes. Quant au tombeau, il est devenu la demeure du défunt, un *locus religiosus* disposé à accueillir son culte funéraire. Ce tombeau, généralement qualifié de *monumentum*, littéralement « ce qui perpétue le souvenir » [23], est le plus souvent orné d'une épitaphe invitant le parent ou le simple passant à « lire à haute voix le nom du défunt pour en raviver le souvenir » [24]. Cet acte rituel pouvait notamment se dérouler lors des *Parentalia*, fêtes commémoratives entièrement consacrées aux morts entre le 13 et le 21 février [25] et que William

[14] Actuelle Zincircli située au sud-est de la Turquie.
[15] Pour une discussion étayée sur le champ sémantique de ce terme, et les réserves relatives à sa traduction par « âme », M.J. SURIANO, « Breaking Bread with the Dead: Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul », *Journal of the American Oriental Society* , vol. 134, n° 3, July-September 2014, p. 385-405, notamment p. 389-393.
[16] A. DAMET, *op. cit.*, p. 94.
[17] X. DE SCHUTTER, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce classique », *Kernos* 2, 1989, p. 53-66.
[18] A.D. RIZAKIS, « Fêtes de commémoration annuelle et rituels funéraires à Philippes, colonie romaine en Macédoine orientale. Interactions cultuelles entre Rome, Macédoine et Asie Mineure », in *Ostia, l'Italia e il Mediterraneo* : *Intorno all'opera di Mireille Cébeillac-Gervasoni. Atti del Quinto seminario ostiense, Roma-Ostia, 21-22 febbraio 2018*, Publications de l'École française de Rome, 2021, p. 267-286.
[19] D.C. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, Oxford, 1971, p. 147-149.
[20] G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 369.
[21] J.-L. VOISIN, « La mort dans la Rome antique », *in* M. Godelier (dir.), *La mort et ses au-delà, Bibliothèque de l'anthropologie*, Paris, CNRS, 2014, p. 79.
[22] *Ibid*., p. 89-90.
[23] F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 993.
[24] J.-L. VOISIN, *op. cit.*, p. 101.
[25] Sur la question, voir notamment, J. SCHEID, « Die *Parentalia* für die verstorbene Caesaren als Modell für der römischen Totenkult », *Klio* 75, 1993, p. 188-201.

Warde Fowler perçoit comme « pratiquement un renouvellement annuel du rite d'inhumation » [26]. Évoquée chez Ovide, on en trouve la lettre dans le recueil poétique d'Ausone intitulé *Parentalia*, et dans lequel le poète célèbre la mémoire des membres de sa propre famille. Dans la préface de son recueil, l'auteur dévoile au lecteur, « Cette pratique suffit aux tombeaux comme aux cadavres sans sépulture : la voix qui appelle les âmes vaut des funérailles. Les cendres recueillies se plaisent à entendre leurs noms, et une inscription gravée au front des monuments prescrit cet usage. » [27]
Cette annonce rappelle non seulement le genre littéraire des Appels aux vivants [28], très présent dans les sources de l'ancienne Égypte, mais également l'esprit des différentes phases de la liturgie mémorielle qui fait l'objet de cette étude.

La liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) constitue sans aucun doute le dispositif mémoriel à la fois le plus remarquable et le plus pérenne parmi les sources de l'ancienne Égypte. Ces caractéristiques sont notamment évoquées par certaines données chiffrées qui s'y rapportent : le corpus des formules *sʿnḫ rn* que nous avons établi rassemble 696 attestations qui couvrent une période allant du début de la Première Période intermédiaire (PPi) à l'époque ptolémaïque [29]. Toutefois, le graphique ci-dessous (tabl. 1) montre dans quelle mesure l'usage des formules relatives à cette liturgie a pu varier au cours de cette longue période [30].
Initialement mise en œuvre au moyen des formules plus ou moins stéréotypées gravées sur différents types de supports, cette liturgie semble connaître différentes phases dans son déroulement puisque, selon un fonctionnement similaire au modèle romain annoncé par Ausone dans la préface de ses *Parentalia*, l'acte rituel de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) entraîne la récitation récurrente du nom du dédicataire contenu dans les formules rituelles. Comme nous le préciserons, le processus de la liturgie mémorielle de « perpétuation de nom » comporte tout d'abord une phase matérielle, consistant à l'acte rituel de l'inscription de la formule sur le support, suivie d'une phase essentiellement orale consistant à la verbalisation du nom du dédicataire.

[26] W.W. FOWLER, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London, 1899, p. 308.
[27] *Œuvres complètes d'Ausone*, t. 1 (traduction nouvelle par E.-F. Corpet), Panckoucke, Paris, 1842, p. 127.
[28] Sur cette question, voir notamment, J. SAINTE FARE GARNOT, *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, *RAPH* IX, Le Caire, 1938 ; S.B. SHUBERT, *Those who(still) live on Earth : a Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, PhD Diss. Unpublished, Toronto, 2007 ; V. DESCLAUX, « L'appel au passant ou l'autorité du mort en Égypte ancienne », *ERAMA, Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité, Études anciennes* 60, Nancy-Paris, 2015, p. 21-34, pl. 1-2 ; O. ROMANOVA, « Some untypical Appeals to the Living from the tombs of the Old Kingdom », *GM* 249, 2016, p. 139-163 ; V. DESCLAUX, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 161-202.
[29] Cette valeur ne peut bien évidemment constituer qu'un échantillon, compte tenu des limites de la documentation connue et de celles de nos propres recherches au sein de cette dernière. À cet égard, nous avons ajouté en annexe une trentaine d'attestations découvertes depuis la numérotation des exemples de notre corpus principal (cf. *infra*, « Attestations de formules *sʿnḫ rn* hors du corpus », p. 615-616 [vol. III]).
[30] Dans ce graphique (tabl. 1), nous avons établi un quotient des occurrences de la formule *sʿnḫ rn* par période considérée (attestations/années). Ce ratio indique donc le nombre de formules produites par année écoulée. Bien que probablement assez discutable sur le plan méthodologique, les valeurs obtenues permettent néanmoins d'observer l'évolution de la production des formules *sʿnḫ rn* au cours des différentes périodes. Ainsi, pour les 420 ans de la période regroupant la PPi et Moyen Empire (env. 2200-1780), le corpus comporte 156 exemples, soit un rapport proche de 0,37 formule par année. Pour les 230 années de la DPi (env. 1780-1550), 83 attestations sont répertoriées, soit un ratio de 0,36 formule par année. Pour la longue période des 480 ans du Nouvel Empire (env. 1550-1069), 299 occurrences ont été recueillies, soit un ratio de près de 0,62 formule par année. Par comparaison, pour les 405 ans de la TPi (1069-664), 55 attestations sont dénombrées, soit un ratio de 0,136 formule par année, et pour les 332 ans de la Basse Époque (664-332), on a recensé 79 attestations, soit un ratio de 0,238 formule par année. Enfin, pour les 302 ans de l'époque ptolémaïque (332-30), 24 attestations sont enregistrées, soit un ratio de 0,08 formule par année. Toutes ces valeurs semblent témoigner du fait que la formule *sʿnḫ rn* connaît un usage stable entre le début de la PPi et la fin de la DPi, puis une production culminante au cours du Nouvel Empire. L'emploi de la formule se rétracte drastiquement au cours de la TPi. Finalement, après une légère reprise durant la Basse Époque, l'usage de la formule *sʿnḫ rn* va vers son extinction au cours de l'époque ptolémaïque.



Il convient de préciser que, si cette liturgie *sʿnḫ rn* est prééminente parmi les dispositifs cultuels d'ordre mémoriel, les sources égyptiennes présentent des tournures lexicales et syntaxiques comparables aux formules *sʿnḫ rn*, telles que les expressions construites sur le modèle « verbe + *rn* » [31]. Parfois plus anciennes que les premières attestations de formules *sʿnḫ rn*, elles témoignent par conséquent de l'ancienneté des questions mémorielles dans la culture de l'ancienne Égypte.
Ainsi, dans les Textes des Pyramides [32], on s'adresse au roi défunt en ces termes :

> « Puisse ton nom vivre sur terre, puisse ton nom perdurer sur terre et ainsi tu ne périras pas et tu ne disparaîtras pas pour toujours et à jamais ! »

Ou encore, dans la stèle de Khentika [33], gouverneur de l'oasis de Dakhla durant la VI^e^ dynastie, ce dernier exprime ce désir de perpétuer son nom, c'est-à-dire sa mémoire, sur terre :

> « Je suis un esprit-*akh*, excellent et équipé. J'ai réalisé cette stèle afin que mon nom parfait soit rappelé par les vivants sur terre. »

Parmi les nombreux auteurs qui se sont penchés sur les sources de cette liturgie [34], Pierre Lacau est probablement le premier qui a su poser les questions essentielles à partir de l'analyse d'une dédicace signée par un certain Séneb, sur une stèle aujourd'hui conservée au musée du Caire [35] :

---

[31] Cf. *infra*, « Rapprochement de la formule *sʿnḫ rn*… », p. 185-206.
[32] § 764a-b [TP 422].
[33] J. OSING et *al.*, *Denkmäler der Oase Dachla Denkmäler aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, *ArchVer* 28, 1982, p. 26-28, pl. 4, 58.
[34] R. EL-SAYED, « Formules de piété filiale », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, Le Caire, 1985, p. 271-292 ; Sh. WHALE, *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE-Studies* 1, Sydney, 1989, p. 255 ; J.-M. KRUCHTEN, « Une adaptation "libyenne" de la formule *in sȝ-f sʿnḫ rn-f* (Chambre III du Tombeau d'Osorkon II à Tanis) », *GM* 121, 1991, p. 69-76 ; D. DEVAUCHELLE, « Notes et documents pour servir à l'histoire du Serapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 76-77 ; H. WILLEMS, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996*, *OLA* 103, Louvain, Paris, 2001, p. 369 ; B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, Villeneuve-d'Ascq, 2003, p. 245 ; A. ASHMAWY ALI, « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 17-22 ; M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », dans Z. Hawass, J. Houser Wegner (éds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman* II, *CASAE* 39, Le Caire, 2010, notamment p. 17-25 ; *ead.*, « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study », dans M. Horn et *al.* (éd.), *Current Research in Egyptology 2010. Proceedings of the Eleventh Annual Symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123 ; N. FAVRY, « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », dans G. Miniaci, W. Grajetski (éds.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources* II, *MKS* 2, Londres, 2016, p. 117 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016.
[35] JE 59636, XVIII^e^ dynastie. Cette formule porte le n° **245** dans notre corpus.

> « Selon une formule qu'on retrouve sur de très nombreuses stèles, il déclare qu'il a "vivifié (*sᶜnḫ*) leurs noms". Cette formule, d'ailleurs, n'est pas absolument claire. Quel est le sens exact de l'expression "vivifier les noms" ? N'est-ce pas simplement "graver" (pour faire vivre dans l'avenir), le nom, plus encore que les scènes représentées sur les stèles, étant le support et la raison d'être des formules ? Et de quels noms s'agit-il ? De tous les noms gravés sur les stèles (y compris, assurément, ceux des personnes encore vivantes) ou seulement des noms des principaux personnages (d'abord le mort et sa femme), de ceux dont les « doubles » (*kꜣ.w*) sont désignés, dans les formules, comme bénéficiaires de l'offrande ? Mais ce sont là d'autres problèmes, qui demanderont un examen spécial ; bornons-nous, pour l'instant, à en souligner le très grand intérêt. » [36]

Tout au long de cette étude, nous nous efforcerons de répondre à ces questions [37], mais certaines autres demeureront sans doute sans réponse définitive.
Ainsi, dans ce même article, Pierre Lacau a émis l'idée que le défunt « n'attendait pas d'être mort pour y graver des formules au bénéfice de son propre "double" » [38]. Même si cette notion de « double » (*kꜣ*) mériterait d'être précisée dans ce contexte, plusieurs auteurs ont repris cette idée [39]. Cependant, on ne peut que constater que dans une aucune des formules *sᶜnḫ rn* de notre corpus, il n'est fait distinctement allusion à ce principe. Comme nous le verrons, les seules mentions temporelles présentes dans certaines des formules, sont celles qui, notamment présentes sous la forme de compléments circonstanciels, témoignent du désir du dédicant à ce que les effets performatifs de la liturgie durent « éternellement » (*nḥḥ* et *ḏ.t*) [40]. Cependant, il n'en demeure pas moins que, en tant que dispositif mémoriel, la liturgie *sᶜnḫ rn* vise en grande partie à maintenir les liens entre le monde des morts et celui des vivants. Pour cette raison, il faut considérer que son champ d'action ne peut être réduit aux uniques volontés du mort et aux questions de l'au-delà. En effet, dans la mesure où en filigrane des formules *sᶜnḫ rn* semblent se révéler des questions d'intérêt et de stratégies diverses entre les protagonistes impliqués, il faut élargir les domaines d'application de ce cérémonial au monde des vivants ainsi qu'aux territoires de l'ici-bas, ces derniers devant également être pris en considération pour une compréhension plus systémique de cette liturgie mémorielle.

[36] P. LACAU, « La stèle JE 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, 1961, p. 211-227 et pl. 1, plus particulièrement p. 226-227.
[37] Pour certaines d'entre elles, nous avons déjà formulé quelques propositions dans de récentes publications, J. RIZZO, « Quand le serviteur (*bꜣk*) perpétue le nom de son maître (*nb=f*). À propos de deux formules originales relatives à la liturgie mémorielle de "perpétuation du nom" (*sᶜnḫ rn*) », *in* A. Gasse, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean (éds.), *Sinfonietta égypto-romaine. Hommages à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 26, Milan, 2021, p. 102-131 ; *id*., « Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom ». Au sujet d'une formule de "perpétuation du nom" (*sᶜnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186) », *A Wise Man from the Beloved Land*, recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 32, Montpellier, 2023, p. 219-230.
[38] *Op. cit*., p. 227, n. 1.
[39] O. BOLSHAKOV, « The Moment of the Establishment of the Tomb-Cult in Ancient Egypt », *AltorForsch* 18, 1991, p. 217 ; J. BAINES, P. LACOVARA, « Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society », *Journal of Social Archaeology* 2 (1), 2002, p. 10-11 ; E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, 2011, p. 123 et n. 13 ; N. HARRINGTON, *Living with the Dead*, Oxford, 2013, p. 28 ; R. LEGROS, *op. cit*., p. 131.
[40] Cf. *infra*, « Les compléments circonstanciels… », p. 138-144.

Prolégomènes

À PROPOS DU NOM (*rn*) DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE

Le nom propre égyptien est, comme probablement dans l'ensemble des civilisations et des cultures, un marqueur d'identité. Cependant, dans l'Égypte ancienne, les valeurs de l'anthroponyme semblent dépasser la simple « marque conventionnelle d'identification sociale », telle que définie par É. Benveniste [41]. Dans son étude sur les questions du blasphème et de la bénédiction dans l'Égypte ancienne, K. Nordh souligne que « The name of a being is capable of representing the being as a whole » [42]. L'analyse des sources montre que cette « totalité » exprimée par le truchement du nom présente à la fois des ancrages dans la sphère individuelle, notamment celle relative à la question de l'identité du porteur du nom (*rn*), et des liens avec la « sphère sociale » [43], celle qui favorise l'épanouissement du renom (*rn*) [44], parfois qualifié de « nom parfait » (*rn nfr*) dans les sources. Comme attendu, le prestige du renom d'un individu est essentiellement conditionné par la nature de son comportement et de ses actions au sein de sa communauté d'appartenance :

> *Enseignement pour Mérykarê* [45]
> (L. 107-108) « Le renom (*rn*) d'un homme ne saurait être diminué par ce qu'il aura fait. » [46]

> Récit biographique d'Iâhmès, fils d'Abana [47]
> (L. 3) « Le renom (*rn*) d'un brave provient de ce qu'il a accompli (ici-bas) et il ne pourra être annihilé dans ce pays, à jamais ! » [48]

Dans nombre de compositions littéraires ou funéraires, le renom (*rn*) d'un individu est menacé d'être contaminé par l'« infection » (*ḏw*) [49] ou encore, il est parfois qualifié de « nauséabond » (*bʿḥ*) ou de « malodorant » (*ḫnš*). Ces charges sont le plus souvent formulées en réponse à des comportements répréhensibles, le rédacteur usant de métaphores sensorielles pour traduire la déchéance morale de la personne ou de l'entité visée :

> § 1372b [TP 554]
> « Nulle infection (*ḏw*) ne t'échoira et nulle infection (*ḏw*) n'échoira à ton nom sur terre ! » [50]

> *Le dialogue d'un homme avec son* ba (col. 86-102) [51]
> (Le défunt s'adresse à son *ba*) « Vois, mon nom est devenu nauséabond (*bʿḥ*) à cause de toi ! » [52]

---

[41] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, 1974, p. 200.
[42] K. Nordh, *Aspects of Ancient Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, *Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 26, Uppsala, 1996, p. 95.
[43] J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 34 et p. 74-77.
[44] P. Vernus, *LÄ* IV, 1980, col. 320-326, *s.v.* « Name » ; *id.*, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, *BEPHE* n° 332, 1995, p. 49-54 (II, § 9) ; *id.*, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in* A.-M. Christin (éd.), *L'Écriture du nom propre*, Paris VII/CNRS, Paris, 1998, p. 24.
[45] J. Fr. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, *GOF* IV, Bd 23, 1992, p. 188.
[46] *nn šrj rn n*(*y*) *s m jr*(*w*).*t~n=f.*
[47] *Urk.* IV, 2, 5-6. Cette séquence constitue un des clichés littéraires du Nouvel Empire (*Urk.* IV, 684, 17 ; 780, 14-15) : B. Gunn, « Some Middle-Egyptian Proverbs », *JEA* 12, 1926, p. 283.
[48] *jw rn n*(*y*) *ḳn m jr*(*w*).*t~n=f nn ḥtm m t3 pn ḏ.t.*
[49] J. Rizzo, « L'exclusion de *ḏw* de l'espace sacré du temple », *ENiM* 5, 2012, p. 119-131.
[50] *n ḏw n=k n ḏw n rn=k tp-t3.*
[51] Cf. B. Mathieu, « Le Dialogue d'un homme avec son *ba* », mise à jour avril 2014, p. 1-12 https://www.academia.edu/6660284/Le_Dialogue_dun_homme_avec_son_ba.
[52] *mk bʿḥ rn=j m-ʿ=k.*

Livre des Morts, chap. 30B, col. 4 (P. Ani)
(Le défunt s'adresse à sa conscience-*ib*) « Ne rends pas mon nom malodorant (*ḫnš*) devant la cour ! » [53]

Enseignement d'Ani (P. Boulaq) [54]
(L. 18, 15) « Ne fraternise pas avec le serviteur d'un autre, dont le renom est devenu malodorant (*ḫnš*) (à cause de) son mauvais caractère ! » [55]

Notons d'emblée que, au-delà de la tournure métaphorique de ces séquences, l'usage de notations sensitives (infection, puanteur) pour le nom-renom de l'individu contribue à la représentation de son caractère « vivant », cette composante de l'individu apparaissant alors sous un aspect corruptible.

D'autres indices semblent plaider dans le sens d'un nom « vivant ». Ainsi, à partir du Nouvel Empire, le vocable *rn* est régulièrement déterminé par le signe de « l'homme qui porte sa main à la bouche »  (Gardiner A2) [56]. Cette détermination semble témoigner du fait que, dans les conceptions égyptiennes, le nom est davantage qu'une simple « étiquette » destinée à identifier mais, qu'il constitue une expression vivante permettant à son porteur d'entrer en communication, par le truchement du verbe et de la parole, aussi bien avec les vivants qu'avec les morts. Ce caractère « vivant » du nom s'illustre encore dans l'iconographie royale du Nouvel Empire. Sur le relief d'un support de colosse osirien représentant Ramsès III à Médinet Habou, il est figuré une sorte de « personnification » du nom de trône du roi, le cartouche l'enserrant étant muni de bras maintenant des ennemis de part et d'autre [57]. Enfin, en considérant le sarcophage du même pharaon revêtant la forme d'un cartouche, on peut établir une corrélation forte entre le nom du roi traditionnellement contenu dans un cartouche et le corps du roi confiné à l'intérieur de son sarcophage [58]. Comme le souligne P. Vernus, « Point d'arbitraire du signe chez les Égyptiens, mais, au contraire, la croyance en un lien essentiel entre le signifiant et le signifié, entre le nom (*rn*) et ce qu'il désigne » [59]. Même si les documents cités proviennent du répertoire royal, on verra comment le principe de cette nature « vivante » du nom *rn* s'applique de manière plus large, et notamment par l'abondance des attestations de la liturgie *sʿnḫ rn* au moyen duquel on cherche à « perpétuer » cette composante de l'individu après sa mort.

Par ailleurs, un grand nombre de sources témoigne du fait que le nom se manifeste comme une facette éminemment sociale de l'individu [60], celle qui rend compte de ses pensées et de ses agissements à l'égard de sa communauté d'appartenance et, en retour, de sa réception par ce même groupe social. Comme dans les exemples précédents, du fait de la mauvaise orientation de l'individu sur le plan moral, le nom-renom (*rn*) peut alors être amené à supporter les charges réprobatrices et accusatrices du même groupe d'appartenance.
Cette question de l'économie des relations entre le nom propre du défunt et le groupe chargé de le ritualiser présente un intérêt particulier dans la mesure où ce tissu relationnel ne reste pas confiné au domaine de l'ici-bas. En effet, même si la littérature sapientale met parfois en relief la question de la postérité du nom du défunt sur terre – « Quand tu es mort, ton nom demeure vivant » déclare le sage [61] – l'individu espère avant toute chose qu'après sa mort, son nom-renom se propage et se perpétue également dans les sphères de l'au-delà :

---

[53] *m sḫnš rn=j n šny.t.*
[54] J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani : Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, *OBO* 141, 1994, p. 100-101.
[55] *jm=k snsn ḥm ky jw rn=f ḫnš bjȝ.t bjn*(*.t*).
[56] *Wb* II, 425.
[57] C. SPIESER, *Les noms du pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, *OBO* 174, 2000, p. 36-37 et p. 344, doc. 210.
[58] M.-A. BONHEME, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, A. Colin, 1998, p. 318.
[59] P. VERNUS, *LÄ* IV, 1980, s.v. « Name », col. 320.
[60] P. VERNUS, *ibid.* ; *id.*, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique, BEPHE* n° 332, 1995, p. 49-54 ; J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 76-77.
[61] Col. 36-37 du *Dialogue d'un homme avec son* ba, B. MATHIEU, « Le dialogue d'un homme avec son âme », *EAO* 19, 2000, p. 25 et n. 20.

§ 256c-d [TP 246]
« Tu ne périras pas, tu ne seras pas anéanti, car ton nom sera régénéré auprès des hommes et ton nom se manifestera auprès des dieux. » [62]

CT III, 296e [TS 229]
« Puisse mon nom ne pas être oublié parmi les esprits *akhou* ! » [63]

Stèle de Kéthyânkh (l. 3-4) [64]
« J'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu, j'ai chassé l'affliction de celui qui était écrasé par la fatalité, j'ai sauvé le pauvre de celui qui est plus puissant que lui, j'ai présenté le mensonge à celui qui le prononçait et *maât* à celui qui venait avec, de façon à ce que mon renom soit parfait, ici, auprès du grand dieu, seigneur du ciel, comme mon renom était parfait sur terre. » [65]

Dans les croyances égyptiennes, le nom génère une puissante force de vie dont le porteur souhaite faire perdurer le rayonnement par-delà la mort [66]. Dans cette perspective, et tout au moins en ce qui concerne les élites, il fait procéder à l'inscription de son anthroponyme, le plus souvent insérée dans un texte autobiographique, une formule d'offrande ou un « Appel aux vivants ». Ces épigrammes étant majoritairement inscrites sur les parois de la tombe, à la surface de stèles, de statues ou sur des papyri funéraires, etc., l'ensemble de ces supports fonctionne littéralement comme des mémoriaux [67]. Il est remarquable que cette vitalité du nom peut alors se manifester simultanément dans les espaces de l'ici-bas et dans ceux de l'au-delà puisque, cette fixation du nom sur un support durable va permettre de relier ces deux espaces par le truchement du rituel.
Cependant, en contrepoint, cette puissance du nom peut également s'avérer labile du fait d'une zone de moindre résistance qui le rend potentiellement vulnérable. Celle-ci se dessine notamment au travers de l'ensemble des menaces, provenant d'entités ou d'individus malveillants, dont le nom peut faire l'objet, attaques pouvant conduire à son effacement définitif. Comme l'affirme Cathie Spieser « Les noms d'un dieu, d'un roi ou d'un individu possèdent un pouvoir puissant, mais sont également leur talon d'Achille. Leur vulnérabilité est largement démontrée par la disparition volontaire ou encore accidentelle de noms que l'on observe sur les monuments » [68]. Les pratiques intentionnelles de modification ou de destruction du nom sont attestées depuis l'Ancien Empire jusqu'aux époques tardives, et c'est au Nouvel Empire que la suppression du nom est exercée dans le cadre d'une *damnatio memoriae* [69]. L'apparente fréquence de ces agissements criminels justifie la multiplication

[62] *n sk=k n tm=k nḫy rn=k ḫr rmṯ ḥpr rn=k ḫr nṯr.w.*
[63] *n ḫm rn=j mm ȝḫ.w.*
[64] Stèle datée de la XI[e] dynastie mais usurpée au début de la XII[e] dynastie. Cf. R. LANDGRÁFOVA, *It is my good name that you should remember. Egyptian biographical texts on Middle Kingdom stelae*, Prague, 2011, p. 94-96 (doc. 31).
[65] *jw rd~n=j t n ḥqr ḥbs.w n ḥȝy dr~n(=j) sȝr n ḫr jw jw nḫm~n=j mȝr m-ᶜ wsr r=f dd=j grg n ḏd(w) sw mȝᶜ.t n jy(w) ḫr=s n-mrw.t nfr rn=j jm ḫr nṯr ᶜȝ nb p.t wn rn=j nfr tp tȝ.*
[66] Le choix d'un nom théophore semble parfois procéder d'une intention similaire puisque son porteur, mis symboliquement en relation intime avec la divinité, peut alors bénéficier de sa puissance surnaturelle (J. BAINES, « Pratical Religion and Piety », *JEA* 73, 1987, notamment p. 95-97 ; Y. GOURDON, « Nommer les hommes d'après les dieux. Expression de la piété personnelle dans l'Égypte du III[e] millénaire », *in* Y. Gourdon, Å. Engsheden (éds.), *Études d'onomastique égyptienne. Méthodologie et nouvelles approches*, IFAO, 2016, p. 235-252. Dans cette contribution, l'auteur présente un tableau plus différencié sur la question).
[67] Outre les cas d'usurpation d'identité par suppression et remplacement d'un nom, dans certains cas, un anthroponyme a été simplement ajouté, de manière sporadique, sur la paroi de la tombe afin, semble-t-il, de pouvoir bénéficier des rituels adressés au destinataire des lieux (J. BAINES, P. LACOVARA, « Burial and the dead in ancient Egyptian society. Respect, formalism, neglect », *Journal of Social Archaeology* 2 (1), 2002, p. 5-36 ; J.Cl.Fr. HAMILTON « "That his perfect name be remembered" : added inscriptions in the tomb of vizier Kagemni at Saqqara », *in* Chr. Alvarez et *al*. (éds.), *Current research in Egyptology 2015*, Proceedings of the Sixteenth Annual Symposium University of Oxford 2015, Oxford & Philadelphia, 2016, p. 5061).
[68] C. SPIESER, *Les noms du pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, *OBO* 174, 2000, p. 13.
[69] Le dossier relatif à la modification ou la destruction du nom est assez lourd. Nous retiendrons principalement : G. POSENER, « Les criminels débaptisés et les morts sans nom », *RdE* 5, 1946, p. 51-56 ; E. OTTO, « Bedeutungsnuancen der Verben *mrj* 'lieben' und *msdj* 'hassen' », *MDAIK* 25, 1969, p. 99 ; G. BJÖRKMAN, *Kings at Karnak. A Study of the Treatment of the Monuments of Royal Predecessors in the Early New Kingdom*, *Boreas* 2, Uppsala, 1971, p. 127-140 ; P. VERNUS, *LÄ* IV, 1980, col. 320-326, *s.v.* « Name » ; S. MORSCHAUSER, *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Halgo, 1991, p. 29 (8), 30 (17), 42, 44, 46 (10), 107 (2), 114-116 (*rn*, « name ») ; K. NORDH, *Aspects of Ancient Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, *Boreas* 26, Uppsala, 1996, p. 94-96 ; J. BAINES, P. LACOVARA, *op. cit.*,

des rituels et des protocoles magiques visant à protéger le nom ainsi que la nécessité à le tenir secret, notamment dans les espaces de l'autre monde [70]. Les enjeux sont ici d'autant plus considérables que, comme cela est régulièrement souligné dans les sources, la destruction du nom entraîne inexorablement la disparition totale et définitive de son porteur :

§ 1812b-c [TP 640]
« (Geb) Place ta protection de vie autour de cet Osiris N. et, ainsi, il ne mourra pas et son nom (*rn*) ne sera pas détruit ! » [71]

En contrepartie, la destruction du nom est un des châtiments régulièrement infligés à la figure de l'ennemi ou du rebelle, que celui-ci soit vivant ou « revenant », et qu'il agisse dans le cadre d'une relation individuelle ou dans une sphère plus collective :

L'Enseignement pour Mérykarê (l. 36-37) [72]
(Le rebelle-*sbj*) « Chasse-le, tue ses enfants, efface son nom, détruis ses familiers et chasse son souvenir ! » [73]

Stèle de l'An 2 de Néferhotep (XIII[e] dyn.) [74]
« Je suis un roi grand de force et aux ordres efficients. Celui qui s'opposera à moi ne vivra pas, mon opposant ne respirera pas le souffle (de vie) et son nom ne sera plus parmi les vivants ! » [75]

Décret de Coptos du roi Antef (XVII[e] dyn.) [76]
« (…) sans que l'on ne se souvienne de son nom dans ce temple comme il est fait pour son pareil qui se rebelle contre l'adversaire de son dieu [77]. » [78]

P. Bremner-Rhind, colophon 37 [79]
(Ceux qui détérioreront ce papyrus) « On ne se souviendra pas de leurs noms dans le pays tout entier. » [80]

La prise en compte de ce caractère ambivalent du nom, à la fois caractérisé par sa puissance et par sa vulnérabilité, permet de mieux percevoir la raison d'être et les intentions qui président aux rituels consacrés à sa perpétuation [81]. Ainsi, les rituels funéraires qui visent ouvertement à vivifier le nom du défunt, participent consécutivement au processus de survivance de ce dernier, puisque faire vivre le nom conduit à faire vivre son porteur. Partant, on saisira mieux pour quelle raison le protocole de ces rituels insiste à ce point sur la nécessité pour le nom-renom de « vivre » (*ꜥnḫ*), de « demeurer solide » (*rwḏ*) (ou de « rendre solide » [*srwḏ*] dans une forme causative), « devenir durable » (*mn*), de « croître » (*nḫḫ*), d'« être parachevé » (*smnḫ*), ou encore d'« être restauré » (*sm3wy*) [82] :

notamment p. 21-25 ; C. KOCH, « Usurpation and the erasure of names during the Twenty-sixth Dynasty », *in* E. Pischikova, J. Budka, K. Griffin (éds.), *Thebes in the first millennium BC*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 397-413.

[70] S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 36.

[71] *stp s3=k n(y) ꜥnḫ ḥ3 Wsjr N. pn n m(w)t(w)=f n sk(w) rn=f.*

[72] P. Ermitage 1116A, recto l. 23-24.

[73] *dr sw sm3 ms.w=f [s]jn rn=f sk hnw.w=f dr sḫ3=f.*

[74] A. MARIETTE, *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville*, t. II, Paris, 1880, pl. 30, l. 36-37.

[75] *jnk n(y)-sw.t ꜥ3 pḥty mnḫ wḏ.t n ꜥnḫ sw rḵ=t(y)=f(y) wj nn ṯpj jtnw=j ṯ3w nn rn=f mm ꜥnḫ.w.*

[76] W.M.Fl. PETRIE, *Koptos*, London, 1896, pl. VIII.

[77] Ici, l'antiphrase « l'adversaire de son dieu », qui semble donner un sens contraire à la phrase, s'explique par l'emploi particulier du terme *ḫfty*, « adversaire » : G. Posener, « Sur l'emploi euphémique de *ḫfty(w)* "ennemis" », *ZÄS* 96, 1969, p. 30-35.

[78] *tm sḫ3=t(w) rn=f m r(3)-pr pn mj jr=t(w) r nty=f sbj ḥr ḫfty ntr=f.*

[79] R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind*, *BiAeg* III, 1933, p. 34, l. 11.

[80] *nn sḫ3=tw rn=sn tp t3 r-3w=f.*

[81] Outre la liturgie de « perpétuer le nom », objet de cette étude, celui de la « conservation du nom » *(rwḏ rn*) est un des plus marquants, cf. *infra*, n. 84.

[82] Sur ces expressions proches de *sꜥnḫ rn*, cf. *infra*, « Rapprochement de la formule *sꜥnḫ rn*… », p. 185-206. Voir également, J. ASSMANN, M. BOMMAS, A. KUCHAREK, *Altägyptische Totenliturgien* 2 : *Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*, Heidelberg, 2005, p. 392-399.

§ 899b [TP 468b]
« Ô ce N., ton nom vivra (*ᶜnḫ*) devant les vivants ! » [83]

§ 1661 b-c [TP 601] [84]
« Que demeure solide (*rwḏ*) le nom de N. et que demeure solide (*rwḏ*) cette pyramide ! » [85]

Statue d'Amenirdis dédiée par Chépénoupet II [86]
(Pilier dorsal, 3e colonne) « (…) c'est sa fille qui a réalisé (cela = la statue) pour elle, la prophétesse Chépénoupet, afin de faire en sorte que son nom (d'Aménardis) soit durable (*mn*) dans le temple d'Amon pour toute l'éternité ! » [87]

Statue de Padiimenipet, face B, col. 3-4 [88]
(Ceux qui existent, ceux qui seront sur terre et qui viendront ici) « Mobilisez-vous pour que mon nom soit parachevé (*smnḫ*) comme je l'ai fait pour mes prédécesseurs ! » [89]

Sur deux statues acéphales en scribe de Montouhotep [90]
« C'est son "fils" qui a restauré (*smꜣwy*) son nom après qu'il fut endommagé, le troisième prophète d'Amon, Româ, juste de voix ! » [91]

Tombe de Khnoumhotep, Beni Hasan, tombe n°3, grande inscription, col. 81-82 [92]
« J'ai rendu solide (*srwḏ*) le nom de mon père et j'ai pourvu ses chapelles funéraires. » [93]

Comme ce dernier exemple l'évoque, la perpétuation du nom du défunt est régulièrement associée aux phases « manuelles » du rituel funéraire. Il s'agit alors pour l'essentiel de combiner le protocole relatif à l'animation du nom à celui de la mise en œuvre des offrandes ou des gestes réglés du rituel. Mais c'est la phase orale du protocole, et plus particulièrement l'acte de prononcer le nom du défunt par le ritualiste, qui constitue une modalité primordiale du rituel. À cet égard, il est fort probable que cet acte langagier spécifique puisse concentrer à lui seul la substance de ce rite. Par suite, la simple énonciation du nom du défunt au cours de la phase orale pourra se substituer aux autres épisodes « manuels » du rituel, dans l'hypothèse d'une défaillance ou d'une pénurie d'ordre matériel. Une célèbre formule funéraire des époques tardives [94] semble clairement illustrer cette primauté de la nomination :

---

[83] *ḥꜣ N. pn ᶜnḫ rn=k ḏnt ᶜnḫ.w.*
[84] Le *Spell* 601 des Textes des Pyramides est entièrement consacré à la prospérité (*rwḏ*) du roi défunt, de son nom et de sa pyramide. Pour ce faire, tout au long de ce chapitre, le défunt est assimilé aux divinités héliopolitaines et à leur capacité ontologique à prospérer. Ce thème est repris dans plusieurs *papyri* du Nouvel Empire (J. LIEBLEIN, *Le livre égyptien que mon nom fleurisse*, Leipzig, 1895 ; J.-Cl. GOYON, « Texte IV. La conservation du nom », *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, *LAPO* 4, 1972, p. 267-275 et p. 290-294) puis, dans une composition d'époque tardive, nommée *Livre des Respirations* (*tꜣ šᶜ.t n snsn*) dans lequel le nom du roi ou du particulier est appelé à prospérer en étant assimilé à une divinité majeure (Fr.-R. HERBIN, « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis [P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166] », *RdE* 50, 1999, p. 156 ; *id*., *Books of Breathing and Related Texts*, CBDBM IV, 2008 ; *id*., « Un document funéraire anonyme soucieux de la conservation du nom : le P. Berlin 3163 ». *RdE* 59, 2008, p. 389-393).
[85] *rwḏ rn n*(*y*) *N. rwḏ mr pn.*
[86] XXVe dyn., Caire JE 67871. J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dyn. dite éthiopienne*, *BiEtud* 36, 1965, p. 142 et pl. LXXXI ; Fr.-R. HERBIN, « Un document funéraire anonyme soucieux de la conservation du nom : le P. Berlin 3163 ». *RdE* 59, 2008, p. 389-393.
[87] (…) *jn sꜣ.t=s jr*(*w.t*) (*st*) *n=s ḫm*(*w*).*t-nṯr*(*w.t*) *Šp-n-wp.t n-mr*(*w*).*t d mn rn=s m Pr-Jmn m ꜣw ḏ.t.*
[88] Louvre A92 [N93]), XXVe-XXVIe dyn. O. PERDU, *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique*, t. 1, Khéops, 2011, p. 124.
[89] *ᶜḥꜣ=tn ḥr smnḫ rn=j mj jr~n*(*=j*) *n tpy*(*.w*)-ᶜ(*=j*).
[90] XIIe dynastie, *favissa* de Karnak. Inscription sur la partie verticale du socle (les textes sont pratiquement identiques sur les deux statues). S. SAUNERON, « La tribune du quai de Karnak et sa favissa. III. - Les deux statues de Montouhotep », *Karnak* V, 1970-1972, p. 65-76.
[91] (*jn*) *sꜣ=f smꜣwy rn=f m-ḫt ḏᶜm*(*=w*) *ḫm-nṯr* 3 *nw n*(*y*) *Jmn R*(*ȝ*)*mᶜ mꜣᶜ-ḫrw* .
[92] P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan I*, London, 1893, pl. XXV.
[93] *srwḏ~n=j rn n(y) jt=j smnḫ~n=j ḥw.t-kꜣ.w jr(y).w šms~n=j twt.w*.
[94] K. JANSEN-WINKELN, *Sentenzen und Maximen*, *Achet* B1, Berlin, 1999, p. 48-49, A.1.b.1-b7.

Tombe de Pétosiris, texte 65a, l. 3
« Un homme vit lorsque l'on prononce son nom ! » [95]

Cette importance de la verbalisation du nom du défunt dans le cadre des rituels funéraires peut encore se repérer dans la diversité des expressions dans lesquelles le nom (*rn*) est associé à un verbe déclaratif, tel que « prononcer » (*dm*), « appeler, invoquer » (*njs*), « répéter » (*wḥm*), ou « proclamer » (*wṯs*) :

Statue-cube de Nespaqachouty, Caire JE 36662, l. 13 [96]
« Votre nom sera prononcé (*dm*) sur une table d'offrandes. » [97]

Enseignement Loyaliste, §14, 9 [98]
« Conduisez le noble défunt (au cimetière) et invoquez (*njs*) son nom ! » [99]

CT III, 350e-g [TS 251] [100]
« Puisse mon *ka* s'élever après qu'il (= Osiris) a répété (*wḥm*) mon nom ; je ne suis pas mort tant qu'il subsiste (mon nom) car je suis Osiris ! » [101]

§ 658a-b [TP 374]
« Paroles à prononcer : "Tu es devenu grand, Ô ce P., tu as traversé, Ô ce P., puisse ton nom être proclamé (*wṯs*) à Osiris !" » [102]

De même que la dénomination des êtres et des choses constitue un acte fondateur dans certaines traditions cosmogoniques égyptiennes [103], la vocalisation rituelle du nom du défunt conditionne en bonne part la mise en œuvre de sa perpétuation dans l'autre monde et de sa postérité sur terre.
D'une manière sans doute plus métaphorique, les sources associent également la question de la conservation du nom du défunt aux domaines de la mémoire et du souvenir (*sḫ3*) [104]. Comme le précise Cathie Spieser « Pour le mort, qu'il soit un simple individu ou un roi, la mémoire du nom figure parmi les facteurs garantissant sa survie dans l'au-delà » [105]. Le titre des *Spell* 410 et 412 des Textes des Sarcophages, repris dans le chapitre 25 du Livre des Morts, est sans doute à interpréter dans ce sens :

CT V, 234a-c [TS 410]
« PUISSE L'HOMME SE SOUVENIR DE SON NOM DANS LA NECROPOLE » [106]

Il est notable que dans ce contexte, l'agent du verbe « se souvenir » (*sḫ3*), ou de sa contrepartie négative, « ne pas oublier » (*n ḫm* ou *n sḫm/smḫ*) peut désigner le défunt lui-même, comme dans l'intitulé précédent, ou encore, un ou plusieurs desservants chargés de perpétuer sa mémoire.

---

[95] *ʿnḫ s m dm=tw rn=f.* Sur cette expression, K. JANSEN-WINKELN, *ibid.*, p. 48-49 ; J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 95 ; E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, 2011, p. 131.
[96] K. JANSEN-WINKELN, *ibid.*, p. 73 (A.2.h.25).
[97] *dm rn=tn ḥr wdḥw.*
[98] *L'Enseignement loyaliste*, § 14, 9, G. POSENER, *L'Enseignement loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genève, 1976, p. 47 et 138.
[99] *bs sʿḥ njs ḥr rn=f.*
[100] A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, vol. III, Chicago, 1947, p. 350.
[101] *q3 k3=j wḥm~n=f rn=j n mwt=j sp=f jnk Wsjr.*
[102] *ḏd mdw wr=t(j) P. pn ḏ3=t(j) P. pn wṯs=t(w) rn=k n Wsjr.*
[103] Cette question rassemble une bibliographie pléthorique, le thème du « verbe créateur » constituant une idée largement abordée. Nous retiendrons principalement : S. SAUNERON, J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, *SourcOr* I, 1959, p. 39-40, 62-65 ; S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 100-111.
[104] Dans la littérature funéraire, l'expression « se souvenir de l'Occident » (*sḫ3 Jmnt.t*) se rapporte à la piété religieuse et, par exemple, au devoir de sacrifier aux rituels funéraires (B. MATHIEU, « Se souvenir de l'Occident [*sḫ3 Jmnt.t*] : une expression de la piété religieuse au moyen Empire », *RdE* 42, 1991, p. 262-263.
[105] C. SPIESER, *Les noms du pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, *OBO* 174, 2000, p. 11.
[106] *sḫ3 s rn=f m ḫr*(*y.t*)*-nṯr.*

Comment comprendre cette dichotomie ?

Il faut rappeler que la mémoire du nom est ce qui permet de maintenir des liens, d'une part, entre le défunt et son propre nom et, d'autre part, entre le nom du défunt et les vivants chargés de le perpétuer.

D'après une ancienne tradition rappelée dans une version du *Spell* 237 des Textes des Sarcophages, au moment du décès, le nom se détache du corps du défunt. Ce dernier implore alors la paroi de dos du sarcophage, nommée « Celle-qui-au-dos-d'Osiris », afin qu'elle l'aide à recouvrer son intégrité [107] :

> *CT* III, 309a-f [TS 237]
> « Veille sur moi car je suis Osiris, glorifie-moi, soulève mes membres, rassemble mon nom qui est sorti de mes chairs ! » [108]

Ce phénomène de dissociation n'est pas réservé au seul nom puisque les principales composantes de la personne telles que le *ba*, le *ka*, l'ombre et, dans une moindre mesure l'intérieur-*ib* [109], sont également vouées à se séparer du cadavre au moment de la mort. Il y a tout lieu de croire que la plupart des rituels funéraires, à commencer par le processus de momification, sont essentiellement destinés à engager la régénération de cette constellation, puis, à la pérenniser par le truchement des rituels [110].
Le nom étant physiquement séparé du corps au moment de la mort, le défunt ne peut espérer de résurrection, étant abandonné dans cet état de désintégration. Il fait alors appel à un auxiliaire, semble-t-il systématiquement d'origine divine, qui lui permet de recouvrer le contact charnel avec son nom, phase préalable nécessaire à sa renaissance. Une fois cette fusion à nouveau établie, le défunt réintègre la mémoire de son nom, sans doute provisoirement effacée du fait de la séparation physique avec le corps. D'une manière plus générale, la littérature funéraire précise que le processus de divinisation du nom, par identification à une divinité, fait naître une sorte de mnémonique, favorisant le retour du nom à la conscience du mort :

> *CT* V, 236a-238 d [TS 411]
> « Ô Thot, ô Thot, je suis le Grand et je suis apparu ! C'est moi, je suis mon nom ! Mon nom est un dieu ! Je ne vais pas l'oublier ce mien nom ! Ô Bat, Isis ne scellez pas mon nom ! Mon nom est un dieu ! Je ne vais l'oublier ce mien nom ! Ô Atoum, ô Khépri, c'est moi qui ai été mis au monde lors de la Nouvelle année ! Je connais mon nom, ce mien nom est un dieu, celui qui est dans cette mienne chair ! » [111]

Une fois que le défunt fait à nouveau « corps » avec son nom, lui permettant d'en fixer le souvenir, la perpétuation des effets bénéfiques, pour ne pas dire vitaux, de ce processus doit être relayée et assurée par l'assistance de tiers [112]. Et alors que la réintégration *post-mortem* du nom et de son souvenir se déroule dans les espaces de l'autre monde, d'après la documentation, c'est sur terre – essentiellement dans le temple et dans la nécropole - que doivent être mis en œuvre les rituels consacrés à l'actualisation et la perpétuation du souvenir du nom du défunt :

> Stèle de Khentika, musée de Kharga (VI[e] dyn.) [113]
> « Je suis un esprit-*akh*, excellent et équipé. J'ai réalisé cet édifice afin que mon nom parfait soit commémoré par les vivants sur terre. » [114]

---

[107] R. LEPSIUS, *Aelteste Texte des Totenbuchs*, Berlin, 1867, pl. 6, col. 15-16.
[108] *rs=t ḥr=j jnk Wsjr sȝḫ=t wj ṯs=t ᶜ.wt=j sȝk rn=j pr m jwf=j.*
[109] Sur cette notion, cf. Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Fayard, 1995, p. 68-120.
[110] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 141-184.
[111] *j ḎḥwtyⲐ sp jnk Wr jw ḫᶜ=k(w) jnk pw jw=j m rn=j nṯr pw rn=j n smḫ=j sw rn=j pw J bȝt ȝs.t m ḥtm rn=j nṯr pw rn=j n smḫ=j sw rn=j pw J Tm(w) J Ḫprj jnk ms(w) rnp.t tp(y).t jw=j rḫ=k(w) rn=j nṯr pw rn=j pn jm(y) n(y) ḥ.t=j tn.*
[112] Sur la notion d'« assistance » *smw* : S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Éditions Jérôme Million, 2014, p. 72-73.
[113] J. OSING et *al.*, *Denkmäler der Oase Dachla Denkmäler aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, *ArchVer* 28, 1982, p. 26-28, pl. 4, 58.
[114] *jnk ȝḫ jqr ᶜpr(w) jr~n(=j) mrḫ.t tn n-mrw.t sḫȝ=t(w) rn nfr jn ᶜnḫ.w tp(y).w tȝ.*

> Stèle du Prince Iâhmès, l. 1 […] 3-4 [115]
> « Ô vivants qui êtes sur terre (…) c'est un nom parfait dont vous vous souviendrez en moi dans ce temple en disant : "Fasse que le roi s'apaise Osiris, seigneur d'Abydos (…)". » [116]

D'après le plus grand nombre des sources consacrées au rituel d'animation du nom du défunt, il semble que l'on insiste plus particulièrement sur les obligations des survivants à l'égard de leurs morts, ces responsabilités formant une sorte d'écho du comportement exemplaire du défunt au cours de sa vie :

> Stèle de Paser l'Ancien, Louvre C 65, milieu XVIII[e] dyn. [117]
> (Doc **256**, l. 7-8) « Je fus un fils qui protégea son père et qui pris soin de sa mère, un grand favorisé de son maître qui agit sur terre afin de perpétuer son nom, comme un scribe qui n'a jamais rien à dissimuler en lui. » [118]

Cependant, ce tissu relationnel reliant le mort et les vivants ne se réduit pas à une assistance unilatérale mais s'apparente plutôt à une situation de secours et de dépendance mutuels [119]. Ainsi, en contrepartie de la mise en œuvre des rituels funéraires par les survivants à l'attention du défunt *akhou*, c'est-à-dire du mort ayant recouvré sa puissance d'action dans l'au-delà et sa capacité « d'interagir avec les vivants sur terre [120] », ce dernier s'engage auprès d'eux, non seulement à leur prodiguer bienveillance et protection sur terre, mais également, à leur faire disposer, *post-mortem*, d'une situation privilégiée dans l'au-delà :

> Stèle de Montouhotep (Caire CG 20539) [121]
> (Verso 21-22) « Quant à celui qui se souviendra de mon nom parfait, je serai son protecteur en présence du grand dieu, maître du ciel, en présence du grand dieu, maître d'Abydos. » [122]

Ce dispositif relationnel est en lien avec le principe *do ut des*, ou plus précisément encore, *facio ut facias*. En effet, comme le souligne S. Donnat Beauquier, ce « "paradigme relationnel du *akh*" impose des devoirs au vivant – entretenir le défunt et le maintenir apaisé (*sḥtp*) par le respect des prescriptions rituelles –, mais lui octroie aussi des droits. Entretenus dans leur statut de *akhou*, ceux-ci doivent assurer à leurs survivants une protection dans l'au-delà. » [123]

---

[115] Caire JE 59636, XVII[e] dyn. P. LACAU, « La stèle JE 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, 1961, p. 211-213 et pl. 1.
[116] *j ꜥnḫ.w tp tȝ* […] *rn pw nfr sḫȝ=ṯn wj m r*(*ȝ*) *pr pn m ḏd d n*(*y*)*-sw.t ḥtp Wsjr nb ȝbḏw* (…).
[117] É. DRIOTON, « Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIII[e] dynastie (avec cinq planches, I-V) », *RdE* 1, 1933, p. 25-34.
[118] *jnk sȝ nḏ*(*w*) *jt=f nḫw mw.t=f ḥsy ꜥȝ nb=f jry tp-tȝ n-mr*(*w*).*t sꜥnḫ rn=f m*(*j*) *sš n sp n ḥbs jm=f.*
[119] H. WILLEMS, «The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996*, *OLA* 103, 2001, p. 369.
[120] S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Éditions J. Million, 2014, p. 88.
[121] Sésostris I[er]-Amenemhat II, cf. R. LANDGRÁFOVÁ, *It is my good name that you should remember: Egyptian biographical texts on Middle Kingdom stelae*, Prague, 2011, p. 169-179 (doc. 51).
[122] *jr grt sḫȝt*(*y*)*=f*(*y*) *rn=j nfr wnn=j m šd=f r-gs nṯr ꜥȝ nb p.t r-gs nṯr ꜥȝ nb ȝbḏw.*
[123] S. DONNAT BEAUQUIER, *op. cit.*, p. 90.

REFLEXIONS SUR LE VERBE *sᶜnḫ* ET SUR SON ACCEPTION DANS LA FORMULE *sᶜnḫ rn*

Généralités

Les traductions proposées pour rendre le verbe *sᶜnḫ* dans les principaux dictionnaires y occupent plusieurs entrées distinctes [124]. En premier lieu, les acceptions « faire vivre », « maintenir en vie » [125], ou encore, « perpétuer » [126], se regroupent autour du sens primitif du vocable. Celui-ci, qui semble restituer le sens littéral du causatif, apparaît le plus tôt dans l'histoire du mot, à la fin de l'Ancien Empire :

> Graffito Hatnoub n° 4, VI^e^ dyn. (Pépy II) [127]
> « Le lieutenant de bateau Néferha, fils de Derkhesef qui dit : « (…) Je suis descendu après avoir fait achever un bateau sous ma direction. Je (l')ai conduit ici à flot et j'ai maintenu mon équipage en vie (*sᶜnḫ=k*[*w*] *ṯs=j*). » [128]

Un second groupe sémantique relatif au terme *sᶜnḫ* rassemble les acceptions « nourrir », « alimenter », « sustenter » [129]. Celles-ci dérivent assez clairement du sens initial, puisqu'une des nécessités les plus immédiates relatives au « faire vivre » se rapporte naturellement à la sustentation du corps. Comme le rappelle le célèbre aphorisme, « il faut manger pour vivre… ». Cependant, dans ce contexte, le vocable *sᶜnḫ* est à distinguer des termes plus « techniques » relatifs à l'alimentation, tels que *wšȝ*, « engraisser, gaver » [130]; *s*(*w*)*nm*, « nourrir » [131] ; *sḏfȝ*, « approvisionner » [132]; *šdj*, « nourrir, élever » [133] ; *drp*, « offrir, approvisionner » [134] ; *ḏfȝ*, « nourrir » [135]. Cette proximité de sens rend parfois délicat de trancher pour traduire *sᶜnḫ* entre le terme marqué « nourrir » et son acception la plus littérale, « faire vivre » :

> Stèle d'Antef, BM EA 1628, XI^e^ dyn. [136]
> (L. 7-8) « J'ai donc nourri (litt. « fait vivre ») chacun de mon entourage pendant la famine, je n'ai pas fait en sorte qu'on mourût. » [137]

---

[124] Pour un commentaire synthétique sur ce terme : J. RIZZO, « À propos de *sᶜnḫ*, "faire vivre", et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101 ; *id.*, « Ce que nous dit le verbe *sᶜnḫ* "faire vivre" », *EAO* 99, 2020, p. 67-76.
[125] *Wb* IV, 46, 4-47, 9 ; R.O. FAULKNER, *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institute, 1991 (1re éd. 1962), p. 214 ; *AnLex* 77.3402 ; 78.3350 ; 79.2441 ; L.H. LESKO, *Dictionary of Late Egyptian*, vol. III, Berkeley, 1987, p. 17 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 803 ; R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *PdÄ* 15, 2000, p. 455.
[126] L.H. LESKO, *ibid. ;* R.O. Faulkner (*ibid.*) adopte ce sens pour l'expression *sᶜnḫ rn* (« perpetuate name »).
[127] R. ANTHES, *Die Felseninschriften von Hatnub, UGAÄ* IX, *Leipzig*, 1964 (1re éd. 1928), p. 20-21, Taf. 10-10a.
[128] *sḫḏ wjȝ Nfr-hȝ sȝ ḏr-xsf ḏd*(*w*) (*...*) *jw hȝ=k*(*w*) *sᶜrq~n*(*=j*) *wjȝ m-ᶜ*(*=j*) *jn=k*(*w*) *jm mḥ=j mw sᶜnḫ=k*(*w*) *ṯs*(*=j*).
[129] R.O. FAULKNER, *op. cit.* ; *AnLex* 79.2441 ; L.H. LESKO, *op. cit.* ; R. VAN DER MOLEN, *op. cit.*
[130] *Wb* I, 369, 2-5.
[131] *Wb* IV, 164, 1-16.
[132] *Wb* IV, 383, 1-22.
[133] *Wb* IV, 564, 17-565, 15.
[134] *Wb* V, 476, 1-26.
[135] *Wb* V, 571, 9-10.
[136] J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, *RAPH* VII, 1936, p. 111 ; D. FRANKE, « The Good Shepherd Antef (Stela BM EA 1628) », *JEA* 93, 2007, p. 149-174.
[137] *jw grt sᶜnḫ~n=j s-nb n*(*y*) *hȝw.t m ḥqrw n rd mwt=t*(*w*).

Somme toute, il apparaît que le sens commun qui est à l'œuvre dans ces deux premières catégories sémantiques relatives au verbe *sᶜnḫ* peut se définir ainsi : « **assurer les moyens nécessaires au maintien du flux vital** ».

Un troisième ensemble regroupe les acceptions « faire revivre », « ramener à la vie », « faire revenir à la vie » [138], « guérir » [139], voire « ressusciter » [140], marquant un ancrage plus fréquent dans le contexte funéraire. Ce champ sémantique se distingue du précédent par le fait que, concernant la question de l'écoulement du flux vital qui est au cœur du sémantisme du verbe *sᶜnḫ*, il suppose une altération ou une rupture dans sa propagation, alors que les deux premiers groupes traduisent sa permanence. On pourrait donc formuler le sens général de ce troisième groupe sémantique relatif au verbe *sᶜnḫ* ainsi : « **relancer le flux vital, suite à son affaiblissement ou à son arrêt** ». En fonction du contexte, le sens du vocable peut prendre un tour plus ou moins métaphorique :

> P. Chester Beatty I (BM 10681), Ramsès V-Ramsès XI [141]
> (Verso, section C, 4, 9-10 – l'amoureux attend son aimée depuis sept jours) « Mais qu'on me dise : la voici ! Voilà qui me ferait revenir à la vie (*sᶜnḫ=j*) ; qu'on prononce son nom, voilà qui me relèverait. » [142]

> Papyrus magique du Vatican (19a), XX^e^ dyn. [143]
> (L. 9-10, Seth s'est fait mordre par un serpent venimeux) « Les dieux et les déesses crient (alors) il (= Horus) extériorise (éloigne ?) sa force car c'est lui (= Horus) qui va détruire le venin et guérir (*sᶜnḫ*) Seth, fils de Nout. » [144]

Dans certains cas, le causatif *sᶜnḫ* peut exprimer un sens plus radical, notamment lorsqu'il semble traduire une idée de renaissance, de résurrection :

> Papyrus de Genève, MAH 15274, Ramsès III [145]
> (Recto VI, 7-8) « Je t'ai apporté les sept faucons créés par Ptah qui font revivre (*sᶜnḫ*) un homme après qu'il soit mort au moyen de paroles puissantes issues de leur bouche. »

> § 449b-450a [TP 301]
> « Horus, le supérieur du ciel étoilé, qui fait revivre (*sᶜnḫ*) Rê chaque jour, puisse-t-il donner forme à Ounas, puisse-t-il le faire revivre (*sᶜnḫ*) chaque jour ! » [146]

Ce qui distingue le processus de renaissance évoqué dans ces deux derniers exemples est que, dans le premier cas, il apparaît comme épisode ponctuel alors que, dans le second, il apparaît une étape s'inscrivant dans un cycle. Mis en perspective avec les traditions égyptiennes, on peut associer la première séquence discursive au modèle osirien, à savoir le canevas narratif de la résurrection après la mort, alors que, dans la seconde, il s'agit du modèle solaire, celui qui implique d'insérer le « faire revivre » du verbe *sᶜnḫ* dans un cycle journalier.
Dans certaines sources, le verbe *sᶜnḫ* est placé dans une sorte d'opposition rhétorique avec le verbe *smȝ* [147], « tuer, faire mourir » :

> *CT* III, 342h-k [TS 248]
> (Le défunt) « Je peux faire mourir (*smȝ=j*) et je peux faire revivre (*sᶜnḫ=j*), je peux nouer et je peux dénouer, je peux placer un obstacle et je peux ôter un obstacle, car je suis Rê et je suis Hou ! » [148]

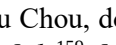
---

[138] *Wb* IV, 47, 9-13 ; R.O. FAULKNER, *op. cit.* ; *AnLex* 77.3402 ; 78.3350 ; 79.2441 ; L.H. LESKO, *op. cit.*. ; R. VAN DER MOLEN, *op. cit.*
[139] P. E. SUYS, « Le papyrus magique du Vatican », *Orientalia* 3, 1934, p. 65.
[140] R.O. FAULKNER, *op. cit.*
[141] B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 115, 1997, p. 30.
[142] *pȝ ḏd n=j mk sw pȝ nty* (*r*) *sᶜnḫ=j rn=s pȝ nty* (*r*) *ṯs=j.*
[143] P.E. SUYS, *op. cit.*, notamment p. 66-67, fig. 2-3.
[144] *jw nṯr.w nṯr*(*w*)*.t m sgb //// jw ḥr=f pȝy=f nḫt pȝ wn ntf r ḥdb tȝ mtw.t jw=f sᶜnḫ Stḫ sȝ Nw.t.*
[145] A. MASSART, « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *MDAIK* 15, 1957, p. 172-185, pl. XXIV-XXXVIII.
[146] *Ḥr ḥr*(*y*) *sḫḏw-p.t sᶜnḫ*(*w*) *Rᶜ rᶜ nb j.qd=f W. sᶜnḫ=f W. rᶜ nb.*
[147] *Wb* IV, 122, 7-123, 11.
[148] *smȝ=j sᶜnḫ=j snḥ=j wḥᶜ=j d=j sḏb dr=j sḏb jnk Rᶜ jnk Ḫw.*

> Hymne à Ptah, premier hall du temple de Ramsès II à Abou Simbel [149]
> (Ptah à Ramsès II) « Tu peux faire vivre (*sᶜnḫ=k*) selon ta volonté et tu peux faire mourir (*smꜣ=k*) selon ta volonté ! » [150]

Le caractère symétrique de l'opposition lexicale *sᶜnḫ*/*smꜣ* pourrait laisser entendre une opposition sémantique dans laquelle *sᶜnḫ*, « faire vivre », « faire revivre », désignerait la mise en action du processus vital alors que, à l'opposé, *smꜣ*, « faire mourir », traduirait sa mise à l'arrêt. Or, comme nous l'avons argumenté ailleurs [151], **le verbe *sᶜnḫ* ne rend jamais compte d'un acte créateur originel mais fait systématiquement état de sa perpétuation, de son actualisation ou de sa répétition** :

> Tombe d'Aÿ, embrasure ouest de la porte, Amarna [152]
> (Aton) « qui fait vivre le fils dans le ventre de sa mère, qui l'apaise en arrêtant ses pleurs, nourrice dans le ventre qui dispense le souffle *pour faire vivre* (*sᶜnḫ*) *tout ce qu'il a créé*. » [153]

Dans cette formulation [154], il est précisé que le « faire vivre » (*sᶜnḫ*) se distingue de la création originelle du monde (« tout ce qu'il a créé ») [155]. Dans les théologies ou les récits cosmogoniques, les verbes les plus régulièrement mobilisés pour faire état de l'acte créateur initial sont *jrj*, « faire, créer, accomplir », *ḫpr*, « venir à l'existence, se manifester », *sḫpr*, « faire venir à l'existence, créer », *qmꜣ*, « créer, façonner », *wtt*, « engendrer » ou plus rarement *grg*, « fonder » [156].
Dans « Livre de Chou » [157], composition largement consacrée aux circonstances de la création de l'univers, le dieu Chou, dont « le nom est "Vie" » () [158], y apparaît à huit reprises comme agent du verbe *sᶜnḫ* [159]. Mais l'analyse des séquences concernées montre que ce dieu agit afin de

---

[149] É. NAVILLE, « Le décret de Phtah Totunen en faveur de Ramsès II et de Ramsès III », *TSBA* VII, p. 119-138, avec planche unique (https://archive.org/stream/transactions07soci#page/n147/mode/2up).
[150] *sᶜnḫ=k mr(y)=k smꜣ=k mr(y)=k.* Cette séquence est encore reproduite à Médinet Habou (W.F. EDGERTON, J.A. WILSON, *Historical Records of Ramses III*, *SAOC* 12, p. 126) et dans la « Stèle du Songe » de Tanoutamon, l. 37 (N.-Chr. GRIMAL, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e^ dynastie à la conquête d'Alexandre*, *MAIBL*, t. VI, 1986, p. 249-250).
[151] J. RIZZO, « À propos de *sᶜnḫ*, "faire vivre", et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 76 et p. 90-93.
[152] MAJ. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten*, *BiAeg* VIII, 1938, p. 94, col. 6-7.
[153] *sᶜnḫ*(*w*) *sꜣ m ḥ.t n*(*y.t*) *mw.t=f sgrḫ*(*w*) *sw m tmt rmy=f mnᶜ*(*.t*) *m ḥ.t dy.w ṯꜣw r sᶜnḫ jr*(*w*)*.t=f nb.*
[154] Autres exemples : Tombe Méryrê I (*ibid.*, p. 7, col. 1-2) ; Tombe de Mahou (*ibid.*, p. 53, porte d'entrée, jambe gauche B). Cette articulation lexicale entre « faire vivre » (*sᶜnḫ*) et « créer » (*jrj*) ne constitue pas un trait typiquement amarnien puisqu'il est attesté par ailleurs : dans le Grand texte géographique d'Edfou, il est demandé au dieu tutélaire de la XXI^e^ province de « ne pas faire vivre ce qu'il a créé » (*tm sᶜnḫ jr=f*) (*Edfou* I, 343, 13. Cf. J. YOYOTTE, « Études géographiques I », *RdE* 13, 1961, p. 103).
[155] P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique, BEPHE* 332, 1995, p. 36-42. L'origine de cette expression dans les Textes des Sarcophages fait l'objet de discussion (S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 56-59).
[156] S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *La naissance du monde*, *SourcOr* 1, 1959, p. 27-28 ; S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 211-238. Dans le *Spell* 1130 des *CT*, partie du *Livre des Deux Chemins*, les « quatre bonnes actions » du démiurge (création des quatre vents, du grand flot, de l'égalité entre les hommes et du souvenir de l'Occident) sont décrites avec le verbe *jrj*. En revanche, la création des dieux et des hommes qui suit cet épisode est associée au verbe *sḫpr* (*CT* VII, 464g-465a [TS 1130]). Dans le passage relatif à la Création dans *l'Enseignement pour Mérykarê* (XI, 10-XII, 8 : W. HELCK, *Die Lehre für König Merikarê*, *KÄT*, 1988, p. 83-87), les principales étapes de la Création sont également liées au verbe *jrj*.
[157] Dénomination d'un ensemble consacré à ce dieu, regroupant les *Spells* 75-83 des Textes des Sarcophages (P. JÜRGENS, « Textkritische und überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu den Sargtexten », *GM* 105, 1988, p. 31 ; S. BICKEL, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80, des Textes des Sarcophages », *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/1, 1994, p. 81-97 ; *id.*, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 28, 49-53, 129-136). Pour une mise en évidence du dynamisme inhérent au dieu Chou, Ph. DERCHAIN, « Sur le nom de Chou et sa fonction », *RdE* 27, 1975, p. 110-116.
[158] *CT* II, 32d [TS 80].
[159] *CT* II, 33c [TS 80] ; 35a [TS 80] ; 36f [TS 80] ; 37a [TS 80] ; 41g [TS 80] ; 43b [TS 80] ; 43g [TS 80] ; 44g [TS 81]. Cette fonction de Chou consistant à « maintenir la vie » (*sḏb sᶜnḫ*) est déjà évoquée dans les Textes des Pyramides (§ 1872a [TP 660]).

« perpétuer et maintenir le principe de la vie » [160] éveillé par son père Atoum, et non pas en sa qualité de véritable démiurge [161].

Réflexions sur la traduction du causatif *sʿnḫ* dans l'expression *sʿnḫ rn*

Suite à l'analyse du champ sémantique du causatif *sʿnḫ*, il convient maintenant de s'interroger sur le sens que peut prendre ce verbe lorsqu'il est inséré dans la formule *sʿnḫ rn*. Comme cela a été évoqué plus haut, cette expression, quel que soit le sens que *sʿnḫ* peut y prendre, laisse supposer que *rn*, le nom/renom, désigne quelque chose de « vivant », sans préjuger des nuances métaphoriques que peut revêtir cette corrélation. Partant des groupes sémantiques relatifs au terme *sʿnḫ*, on pourrait légitimement hésiter entre les traductions « faire vivre le nom » et « faire revivre le nom ».

En grande majorité, le procès du verbe *sʿnḫ* s'applique aux dieux, aux rois et aux êtres humains. Ces derniers peuvent considérés soit isolément, soit en groupes sociaux à l'instar de l'armée (*mšʿ*), des élites (*pʿ.t*), des *rékhyt* (*rḫy.t*), des pauvres (*nmḥw*), des humbles (*nḏs*), etc. Dans certains cas, l'objet du causatif *sʿnḫ* peut désigner des ensembles plus larges encore, tels que l'« humanité » (*ḥnmm.t*), les « millions » (*ḥḥ.w*), ou encore une totalité évoquée par l'expression « tout le monde » (*s nb, ḫr-nb, r*[*ȝ*]*-nb, jr.t nb.t*). En outre, il est attesté dans les sources que le verbe *sʿnḫ* peut également concerner les animaux et les végétaux. Alors que le sens premier de *sʿnḫ*, « faire vivre », semble s'imposer alors qu'il est directement associé aux diverses manifestations du vivant, sous ses formes humaine, animale ou végétale, c'est un autre trope qui semble émerger lorsqu'il s'agit de « faire vivre » (*sʿnḫ*) des espaces géographiques tels que, le pays (*tȝ*), l'Égypte (*Km.t, Jdb.wy, Tȝ.wy, Tȝ-mry*), la province (*spȝ.t*) ou la ville (*ḏjw.t*). Dans ce cas, il faut prendre en compte l'usage de synecdoques, telles que le *pars pro toto* – l'espace géographique est désigné pour l'ensemble des êtres vivants qui y vivent – ou lorsqu'un sens abstrait se substitue au sens concret – le syntagme « faire vivre le pays » remplace ainsi « nourrir ses habitants » :

> Temple de Médinet Habou, Ramsès III [162]
> (Ramsès III) « Que vive le dieu parfait, aux lois avisées, qui fait vivre (*sʿnḫ*[*w*]) les Deux-Rives (= l'Égypte) grâce à ses plans courageux au milieu de la multitude ! » [163]

> Stèle d'Iti, Caire CG 20001, XI[e] dyn. [164]
> « J'ai fait vivre (*sʿnḫ*) Gebelein pendant les années de misère (*qsn.t*) (…) J'ai donné du blé de Haute-Égypte à Iouni et à Héfat après que Gébelein eut été approvisionné. »

Un autre procédé discursif est à l'œuvre lorsque le verbe *sʿnḫ* s'applique à une partie du corps humain ou à une composante plus abstraite de l'individu. Parmi les parties du corps les plus régulièrement associées au verbe *sʿnḫ*, on trouve le cœur (*ḥȝty*), la conscience-*ib* (*jb*), la gorge (*ḥt.t*), le visage (*ḥr*), les membres (*ʿ.wt*), les conduits-*met* (*mt.w*) ou les chairs (*jwf*). Quant aux composantes plus abstraites ou aux « états » de l'individu mis en lien avec *sʿnḫ*, on rencontre principalement le *ba* (*bȝ*), le *ka* (*kȝ*), l'ombre (*šw.t*), le nom (*rn*) ou l'esprit-*akh* (*ȝḫ*). Prenant tous ces syntagmes en compte, on pourrait alors considérer que le causatif *sʿnḫ* doit plutôt y être traduit « faire vivre », lorsqu'il est pris dans un contexte terrestre où il est question de maintenir le flux vital, et plutôt « faire revivre » lorsque *sʿnḫ* s'inscrit dans un contexte funéraire, présupposant une restauration *post-mortem* de ce même flux :

---

[160] S. BICKEL, *op. cit.*, p. 124. Analyse également développée par L. Postel (*op. cit.*, p. 177-178, 256).
[161] J. Assmann opère un distinguo entre « life god » et « creator god » *(Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, *StudEgypt*, 1995, p. 178).
[162] K*RI* V, 34, 16.
[163] *ʿnḫ nṯr nfr spd*(=*w*) *ḥp.w sʿnḫ*(*w*) *Jdb.wy m sḫr.w=f qn.w m ʿšȝ.w.*
[164] J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, *RAPH* VII, 1936, p. 106.

Petit Hymne à Aton [165]
(Col. 2-3) « (Aton) ton aspect resplendissant fait vivre (*sᶜnḫ*) les cœurs *haty* ! » [166]

CT II, 34j-35a [TS 80]
(Atoum dit à Noun) « Puisse-t-il (Chou) faire revivre (*sᶜnḫ*) mon cœur *haty* après qu'il a rassemblé ces miens membres totalement épuisés ! » [167]

Néanmoins, un faisceau d'indices invite à ne pas systématiser ce présupposé, notamment en ce qui concerne le terme *rn*. En effet, placé dans le contexte des développements positifs et salutaires de la religion funéraire égyptienne, le nom/renom, bien que considérés comme « vivant », est le plus souvent présenté comme une composante qui ne se montre pas prioritairement menacée par le processus de corruption *post-mortem*, à l'opposé du corps altérable du défunt (*ḫꜣ.t*). Par conséquent, dans le contexte funéraire, il semble peu approprié de vouloir « faire revivre » le nom, au sens biologique du terme [168] :

Le dialogue d'un homme avec son ba (P. Berlin 3024), milieu XII[e] dynastie
(Col. 36-38) « Quand tu es mort, ton nom (*rn*) reste vivant ! » [169]

CT II, 253f-g [TS 149]
« Je suis maintenant parmi les bienheureux et mon nom (*rn*) ne pourra pas être détruit sur cette terre, à jamais ! » [170]

Il convient néanmoins de rappeler que ce caractère pérenne du nom peut être mis en péril dans certains contextes particuliers. Pour l'essentiel, l'évocation de la destruction du nom apparaît essentiellement dans trois types de composition. D'une part, ce péril est explicité dans ce que la tradition égyptologique nomme les textes d'exécration, soit les menaces formulées par le défunt à l'encontre de ceux qui violeraient l'espace sacré de sa tombe, dans le but de s'attaquer à ses images et à son nom :

Hatnoub, graffito n° 49, An 31 de Sésostris I[er] [171]
(Col. 11-12) « Et donc, quant à celui qui détruira mon nom (*rn*) sur cette image, ce sont les dieux de la province du Lièvre qui chasseront ses enfants de sa fonction (*jꜣw.t=f*) après sa mort ! » [172]

D'autre part, un second registre textuel plus large évoque la destruction du nom comme châtiment perpétré à l'encontre des ennemis menaçant l'individu ou la collectivité, et dont Apophis représente le parangon mythique :

Décret de Nauri, An 4 de Séthy I[er] [173]
(L. 113-114) « Osiris, qui préside à l'Occident, seigneur des gens et des biens, sera derrière lui (= le malfaiteur), derrière sa femme et derrière ses enfants, afin de détruire son nom (*rn*), d'anéantir son *ba* et de faire en sorte que son cadavre ne repose pas dans la nécropole. » [174]

---

[165] Il existe cinq versions de cet hymne à Amarna : tombes d'Apy, d'Any, de Méryrê, de Mahou et de Toutou. Cf. MAJ. SANDMAN, *op. cit.*, p. 10-16.
[166] *jnm=k wbḫ ḥr sᶜnḫ ḥꜣty.w* (p. 11).
[167] *sᶜnḫ=f ḥꜣty=j sꜣq~n=f ᶜ.wt=j jp.wt wrḏ(=w) wrt.*
[168] Le sens « faire revivre » appliqué au causatif *sᶜnḫ* semblerait faire concurrence à l'expression *wḥm ᶜnḫ*, litt. « renouveler la vie », que l'on rencontre comme épithète pour les défunts et pour les vivants à partir de la XII[e] dynastie, J.-M. KRUCHTEN, « Une stèle dédiée à Amenophis I[er] et Ahmès Néfertari divinisés », *in* S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 2, 1990, p. 649 et n. 6 ; R.J. LEPROHON, « A Late Middle Kingdom Stela in a Private Collection », *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 2, 1996, p. 528 ; D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998, p. 90-91. Sur cette épithète, voir la notice dans ce volume, p. 177-179.
[169] *jw=k grt mwt rn=k ᶜnḫ.*
[170] *jw=j mm nḏm.w-jb n sk rn=j m tꜣ pn ḏ.t.*
[171] R. ANTHES, *Die Felseninschriften von Hatnub, UGAÄ* IX, Leipzig, 1964 (1re éd. 1928), p. 76-78, Taf. 31.
[172] *jr grt ḥḏt(y)=f(y) rn=j ḥr twt=j jn nṯr.w nw Wnw ḫsf=sn ḫrd.w=f m jꜣw.t=f m-sꜣ mwt=f* (KRI I, 58, 5-7).
[173] KRI I, 45-58.
[174] *Wsjr ḫnty Jmnt.t pꜣ nb rmṯ nb nꜣ n(y) ḫ.t m-sꜣ=f m-sꜣ ḥm.t=f m-sꜣ ḫrd.w=f r sswn rn=f r sḫtm bꜣ=f r tm rd.t ḥtp ḫꜣ.t=f m ḫr(y).t-nṯr.*

P. Bremner-Rhind, *Livre de renverser Apophis*, IV^e^ s. av. J.-C. [175]
(24, 2-4) (Apophis) « Tu es découpé, tu es tranché, ta colère est repoussée, le pouvoir de marcher t'est arraché, ta chair est battue ainsi que tes membres, ton *ba* est séparé de ton ombre, ton nom (*rn=k*) est détruit, ton pouvoir magique est repoussé, tu es ruiné. » [176]

Enfin, d'une manière générale, le nom peut se voir menacé d'anéantissement lorsque, en conséquence de ses comportements néfastes sur terre, le défunt n'est plus placé sous la protection des dieux. Par suite, le souvenir de son nom est menacé de s'effacer, notamment par abandon des proches chargés de perpétuer sa mémoire. On notera que, probablement par effet rhétorique, ces menaces sont le plus souvent formulées de manière indirecte ainsi que sur un mode négatif :

Récit biographique d'Iâhmès, fils d'Abana [177]
(L. 3) « Le renom (*rn*) d'un brave provient de ce qu'il a accompli (ici-bas) et il ne pourra être annihilé dans ce pays, à jamais ! » [178]

§ 1812b-c [TP 640]
« (Geb) Place ta protection de vie autour de cet Osiris N. et, ainsi, il ne mourra pas et son nom (*rn*) ne sera pas détruit ! » [179]

Stèle Tefnakht, musée d'Athènes, XXIII^e^ dyn. [180]
(L. 6-7) « Quant à celui qui maintiendra (ceci = la tombe) durable, son fils sera durablement à sa place, de fils en fils, et son nom ne sera pas détruit, pour toujours et à jamais. » [181]

Comme on peut le constater, la destruction du nom n'est donc envisagée que dans les contextes où intervient une des innombrables figures nuisibles de l'ennemi. L'annihilation du nom constitue alors, soit la conséquence d'une dégradation des inscriptions de la tombe par un profanateur, soit un châtiment infligé aux êtres malfaisants de toute origine, que ces derniers agissent contre l'individu ou contre la collectivité, dans les sphères de l'ici-bas ou dans celles de l'au-delà.

Partant, rendre l'intitulé du rituel *sˁnḫ rn* par « faire revivre le nom » laisserait entendre que son bénéficiaire a préalablement subi la destruction de son nom du fait d'un acte de vandalisme ou comme un châtiment pour son appartenance à la classe des êtres malfaisants condamnés à cette peine définitive. Or, le contexte énonciatif des exemples du corpus de la liturgie *sˁnḫ rn* ne décrit jamais de tels dispositifs. *A contrario*, comme nous le verrons, cette liturgie constitue un des fondements positifs et salutaires de la religion funéraire. Dans ce contexte, le défunt se voit non seulement protégé des menaces potentielles exercées contre son nom mais il est promis à la permanence de cette force de vie que représente son nom, cette composante élémentaire de sa personne. À cet égard, il semble dont plus pertinent de rendre le tour *sˁnḫ rn* par « faire vivre le nom », « maintenir le nom en vie » ou plus précisément encore « perpétuer le nom », afin de rendre compte du processus de perpétuation du flux vital attaché au nom (*rn*), et dont cette liturgie est destinée à faire bénéficier le défunt.
Dans cet ensemble d'acceptions nuancées, nous choisirons la tournure « perpétuer le nom », afin de tenter de restituer au plus proche ce profond désir des anciens Égyptiens de voir le souvenir de leur nom se maintenir éternellement :

Grande inscription dédicatoire de Ramsès II à l'attention de Séthy I^er^ en Abydos
(Doc. **402**, Ramsès II) « Je ferai en sorte que l'on dise éternellement et à jamais : "C'est son fils qui a perpétué son nom !" » [182]

---

[175] R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*, *BiAeg* III, 1933, p. 42-88.
[176] Traduction : Cl. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, vol. 2, Gallimard, 1984, p. 64.
[177] *Urk.* IV, 2, 5-6. Cette séquence est un cliché littéraire au Nouvel Empire (*Urk.* IV, 684, 17 ; 780, 14-15) : B. GUNN, « Some Middle-Egyptian Proverbs », *JEA* 12, 1926, p. 283.
[178] *jw rn n*(*y*) *qn m jr*(*w*).*t*~*n*=*f nn ḥtm m t*ȝ *pn ḏ.t.*
[179] *stp sȝ*=*k n*(*y*) *ˁnḫ ḥȝ Wsjr N. pn n m*(*w*)*t*(*w*)=*f n sk*(*w*) *rn*=*f.*
[180] W. SPIEGELBERG, « Die Tefnachthosstele des Museums von Athen », *RecTrav* XXV, 1903, p. 190-198.
[181] *jr pȝ nty jw*=*f rd.t mn.tj mn.tj sȝ*=*f r s.t tw*=*f n wˁ sȝ n wˁ nn sk rn*=*f r nḥḥ ḏ.t.*
[182] *d*=*j ḏdy*=*tw r nḥḥ ḏ.t jn sȝ*=*f sˁnḫ*(*w*) *rn*=*f* (K*RI* II, 327, 7-8).

LE PROTOCOLE *sʿnḫ rn* : RITE, RITUEL OU LITURGIE ?

Dans les différents commentaires portant sur la séquence *jn* X *sʿnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) Y, « c'est X qui a perpétué le nom de Y » [183], cette dernière est le plus souvent qualifiée de « phrase » [184], d'« expression » [185] ou encore de « formule » [186]. Plus rarement, elle reçoit une dénomination plus marquée telle que « formule de dédicace » [187], « formule de piété » [188], « formule d'animation » (*Belebungsformel*) [189], « rite » [190] ou encore « rite funéraire » [191].

Alors que les premières qualifications se cantonnent prudemment à ne prendre en compte que la nature syntaxique de la séquence, les suivantes semblent vouloir davantage retranscrire le sémantisme de l'énoncé, soit la traduction des indices contenus dans l'acte d'énonciation, qui évoquent les liens rituels entre un desservant et un bénéficiaire.

Les signes d'hommage, de piété voire de dévotion contenus dans la formule étudiée sont avant tout ceux exprimés par un vivant à l'attention d'un défunt. Si ces motivations sont assez fidèlement retranscrites au travers des dénominations en usage, telles que « formule de dédicace », « formule de piété » ou « formule d'animation », ces appellations ne rendent toutefois pas assez compte du caractère ordonnancé présidant au protocole *sʿnḫ rn*, principe à l'œuvre dans ses différents dispositifs de mise en application.

Pour cette raison, les champs sémantiques des termes « rite », « rituel » ou « liturgie », dans lesquels la notion d'ordonnancement est communément mobilisée, doivent être confrontés aux différents dispositifs relatifs au protocole *sʿnḫ rn* afin de déterminer sa dénomination la mieux adaptée.

---

[183] Le choix du perfectif pour rendre le participe *sʿnḫ*(*w*) sera justifié plus bas. Voir « Temporalité de la formule *sʿnḫ rn* », p. 50-53.

[184] J.J. CLERE, « Notes sur la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos », *RdE* 11, 1957, p. 35.

[185] Chr. ZIVIE, *Giza deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976, p. 323 ; R.J. DEMAREE, *The ꜣḫ iqr n Rʿ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983, p. 216-217, n. 109.

[186] P. LACAU, « La stèle JE 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, 1961, p. 226-227 ; Cl. VANDERSLEYEN, « Réflexions sur l'au-delà des Égyptiens », *in* A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éds.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Peeters, 1983, p. 78 ; P. VERNUS, « Le prêtre-ritualiste *Ḥr-mni*, rédacteur de la stèle de *Ḥr-m-ḥ ʿw.f* », *Hommages à François Daumas*, vol. 2, *OrMonsp*, 1986, p. 589 ; D. DEVAUCHELLE, « Notes et documents pour servir à l'histoire du Sérapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 76-77 ; A. ASHMAWY ALI, « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 20 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, 2016, p. 135 ; N. FAVRY, « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », *in* G. Miniaci, W. Grajetski (éds.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources* II, *MKS* 2, Londres, 2016, 2016, p. 117.

[187] J.J. CLERE, « Le problème des personnes mentionnées sur une statue d'époque tardive ('Naophore' Vatican n° 97) », *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I*, *BiEtud* 81, 1979, p. 360 ; *id*., « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 19-20 ; N. CHERPION, J.-M. KRUCHTEN, *Deux tombes de la XVIII^e^ dynastie à Deir el-Medina*, *BIFAO* 114, 1999, p. 54.

[188] R. EL-SAYED, « Formules de piété filiale », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 271-292.

[189] S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 98-108 ; M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 13-31.

[190] S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, éd. Jérôme Million, Grenoble, 2014, p. 104 et p. 154.

[191] *Ibid*., p. 55, n. c.

Sur la synonymie « rite/rituel »

Du fait de leur appartenance, non seulement au même champ lexical mais, qui plus est, au même étymon, un certain nombre d'auteurs ont plus ou moins renoncé à distinguer les termes « rite » et « rituel » dans leurs emplois. Ces difficultés semblent émerger dès l'examen du mot « rite », comme le souligne Martine Segalen lorsqu'elle constate que « le problème avec le rite (…) est qu'il n'existe pas une définition reconnue, canonique et fixée. » [192]
En dépit des incertitudes que peut susciter leur différenciation, ces termes méritent néanmoins d'être examinés avant de les confronter.

Émile Benveniste rappelle que « rite » provient du latin *ritus*, « ordre prescrit » [193] et dans son acception religieuse, ce mot définirait un « ensemble de prescriptions qui règlent la célébration du culte en usage dans une communauté religieuse » [194].
Quant au terme « rituel », dans sa forme substantive, il est quelquefois compris comme étant la transcription d'un rite au moyen du médium de l'écrit. Ainsi, concernant les rituels égyptiens, on peut lire qu'ils désignent l'« ensemble de textes, sur papyrus ou gravés sur les murs des temples, indiquant l'ordonnancement des cérémonies dans l'ancienne Égypte ; et par métonymie, ces cérémonies elles-mêmes » [195].
Si l'on s'en tient à cette stricte définition, dans la mesure où l'écrit est un des témoignages majeurs et emblématiques de la civilisation de l'ancienne Égypte, l'étude des sources relatives aux rituels devrait alors permettre de restituer les rites égyptiens aussi bien dans leurs dispositifs pratiques que dans leur finalité. On remarquera néanmoins que la tradition égyptologique ne semble pas toujours retenir ce critère pour fixer la dénomination des protocoles sacrés retranscrits dans les sources écrites. Ainsi, concernant le cérémonial de l'Ouverture de la bouche (*wp.t r3*), bien attesté dans les sources épigraphiques depuis l'Ancien Empire [196], les commentateurs le nomment aussi bien « rituel » [197] que « rite » [198], le critère de l'écrit ne semblant pas infléchir davantage leur choix.
Toujours à propos de la distinction sémantique entre les termes « rite » et « rituel », certains auteurs l'ont rapprochée des antonymes « sacré/profane » [199]. Ainsi, à ce propos, le sociologue Claude Javeau précise « Je préfère réserver "rite(s)" à la catégorie des rituels qui fait expressément référence à une présence divine ou liée à une divinité » [200]. En acceptant l'idée que le « rite » se distingue foncièrement du « rituel » par le fait que le premier conduit par principe à entrer en contact avec le monde des dieux, on devrait alors adopter ce terme pour désigner l'ensemble des pratiques cultuelles égyptiennes, y compris le protocole *sʿnḫ rn*, par le truchement duquel le défunt est censé bénéficier du statut de *akh*, « esprit glorieux » doté d'une aura divine [201]. Plus généralement, l'étude du répertoire des rites/rituels attestés dans l'ancienne Égypte [202] témoigne de la primauté du sacré dans

[192] M. SEGALEN, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, p. 4.
[193] Cité dans Cl. RIVIERE, *Les rites profanes*, PUF, 1995, p. 11.
[194] Dictionnaire en ligne CNTRL, *s.v.* « rite », http://www.cnrtl.fr/definition/rite.
[195] Dictionnaire en ligne CNTRL, *s.v.* « rituel », http://www.cnrtl.fr/definition/rituel. On notera le caractère par trop réduit de la liste des supports, à laquelle il faudrait ajouter *a minima* pour l'Égypte ancienne les parois des tombes, les statues, les stèles.
[196] E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, ÄA 3, 1960, p. 2-3.
[197] *Ibid*.
[198] A. BLACKMAN, « The rite of Opening the Mouth in ancient Egypt and Babylonia », *JEA* 10, 1924, p. 47-59. Notons que ce rite/rituel est également dénommé « cérémonie », A.M. Roth, « The *psš-kf* and the "opening of the mouth" ceremony : a ritual of birth and rebirth », *JEA* 78, 1992, p. 113-147 ; R.G. BAUVAL, A.G. GILBERT, « The adze of Upuaut: the opening of the mouth ceremony and the northern shafts in Cheops's pyramid ». *DiscEg* 28, 1994, p. 5-13.
[199] Sur ces notions dans la civilisation de l'ancienne Égypte, voir notamment, Fr. DAUMAS, « L'expression du sacré dans la religion égyptienne », in *L'expression du sacré dans les grandes religions* II, *Homo Religiosus* 2, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 287-305 ; J.K. HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term DSR, with Special Reference to Dynasties I-XX*, *OBO* 59, 1985 (plus particulièrement p. VI-XV) ; P.J. FRANDSEN, « Durkheim's dichotomy sacred :profane and the Egyptian category *bwt* », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. I, Le Caire, 2010, p. 149-174.
[200] Cl. JAVEAU, « Retour sur les rites piaculaires : pratiques et rôles dans l'immédiat et à distance », *Études sur la mort*, n° 123, 2003, p. 70, n. 4.
[201] S. DONNAT BEAUQUIER, *op. cit.*, p. 87-93.
[202] W. HELCK, *LÄ* V, 1984, col. 271-285, *s.v.* « Rituale ». L'auteur y recense 24 rituels, liste à laquelle on peut adjoindre Les lettres aux morts, les Appels aux vivants ainsi que le Culte aux ancêtres, sans prétendre à une quelconque exhaustivité.

leur mise en œuvre et, en corollaire, de la quasi-inexistence du profane dans leurs dispositifs. Par suite, ce constat ne peut que rendre inopérante l'opposition lexicale sacré/profane dans ce domaine et, par suite, son application aux termes « rite » et « rituel ».

On le voit, les difficultés générales à distinguer les termes « rite » et « rituel » constatées par certains commentateurs ne font pas défaut dans le cadre de l'Égypte ancienne. Pour cette raison, le binôme « rite/rituel » sera ici utilisé pour témoigner de la faible pertinence de cette différenciation.

La formule *sˁnḫ rn* est-elle en lien avec un rite/rituel ou une liturgie ?

Nous l'avons noté, le rite/rituel peut être défini comme une suite ordonnancée de gestes et/ou de paroles se déployant dans un cadre spatio-temporel circonscrit. Ainsi, en étudiant les sources textuelles et iconographiques relatives aux rites/rituels de l'ancienne Égypte, à l'instar du Rituel du culte divin journalier ou du Rituel de l'Ouverture de la bouche, pour n'évoquer que ceux parmi les plus étudiés, il apparaît que leur mise en œuvre se déroule au travers d'une séquence de gestes ponctués de discours réglés, ces cérémonials étant confinés dans un cadre spatio-temporel homogène. En ce qui concerne le protocole de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*), nous verrons qu'à l'inverse, il recouvre un ensemble de rites/rituels distincts, s'inscrivant dans des temps, voire dans des espaces, le plus souvent discontinus, mais communément voués au culte mémoriel du défunt.
Ainsi, pour annoncer les principaux champs d'application du protocole *sˁnḫ rn* qui seront étudiés plus bas, on citera en premier lieu ce que nous nommons sa « phase de fondation », et qui demeure opératoire dans la totalité des exemples du corpus. De manière générale, comme nous serons amené à le détailler, il s'agit de l'acte initial de l'officiant (le « X » de la formule syntaxiquement dominante *jn* X *sˁnḫ rn* Y), englobé dans le programme consistant à façonner ou à restaurer le support de la formule *sˁnḫ rn*. Si l'on souhaite aller davantage dans le détail, il convient alors de préciser que ce geste *princeps* du protocole de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) consiste à inscrire la formule comportant le nom du défunt sur le support préalablement mis en forme. Il faut rappeler que cette hypothèse fut déjà envisagée en 1961 par Pierre Lacau, dans une remarquable intuition formulée au sujet de cette séquence [203].

Si cet acte scriptural représente bien le temps initial de ce protocole, sa phase de fondation comme nous le détaillerons plus loin, il est censé se poursuivre par d'autres phases, quant à elles inscrites dans des temps secondaires.
Pour ne prendre en exemple que le rite/rituel d'offrandes *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacré au défunt, il constitue le cérémonial le plus fréquemment associé aux développements de ce protocole, ceux que nous nommerons ses « phases d'actualisation » [204]. Par suite, l'assemblage fréquemment présent sur le support, celui associant la formule *sˁnḫ rn* à la scène d'offrande et de récitation rituelle *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, et notamment sa tournure le plus classique où l'officiant est représenté debout face au bénéficiaire, le bras droit levé en signe de récitation de la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, est sans doute là pour indiquer que le protocole de « perpétuation du nom » va alors s'actualiser par le truchement de cette récitation rituelle. Au cours de la scansion de cette dernière, il y a tout lieu de croire que le cœur du processus d'actualisation du protocole *sˁnḫ rn* est plus particulièrement exprimé par l'énonciation du nom du défunt, celle qui ponctue systématiquement ce rituel.
Nous le verrons, la récitation de la formule d'offrande funéraire n'est pas le seul rituel qui peut « incarner » cette phase d'actualisation du protocole *sˁnḫ rn*, puisqu'on la trouve également associée avec le rituel de l'Appel aux vivants, celui de l'Ouverture de la bouche ou, encore, celui du Chant du harpiste [205]. Ceci étant, si tout laisse à penser que le protocole *sˁnḫ rn* peut s'actualiser au cours de le mise en œuvre de chacun de ces différents rites/rituels, il fait envisager que cette actualisation de la « perpétuation du nom » est plus spécifiquement mise en œuvre au moment de la verbalisation du

[203] Cf. *supra*, « Introduction », p. 16.
[204] Sur cette expression, cf. *infra*, p. 54-55.
[205] Sur les liens entre ces différents rituels, cf. *infra*, p. 65-72.

nom du défunt, véritable clé performative qui constitue le dénomnateur commun de l'ensemble de ces cérémonials.

L'évocateion des différents dispositifs d'actualisation du protocole *sᶜnḫ rn* met en lumière que ce dernier ne peut, à l'évidence, être réduit au simple statut de rite/rituel, à savoir, à une unique séquence de gestes et de paroles déployée dans un cadre spatio-temporel circonscrit. Partant, on pourrait alors être tenté de rapprocher la structure composite du protocole de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*) à celle de l'acte *wꜣḥ-jḫt* (« dépôt des offrandes »), étudié en détail par Christine Favard-Meeks [206]. L'auteur a mis en évidence que cet acte s'étend en fait à un système d'emboîtements engagés avec d'autres rites spécifiques, produisant un singulier réseau de bénéfices par « ricochet ». Néanmoins, même si le protocole *sᶜnḫ rn* peut, comme nous l'avons évoqué, trouver des imbrications avec d'autres rituels funéraires, dans le fond, on a plutôt l'impression qu'il en forme une désignation générique – une sorte d'hyperonyme – dans la mesure où, comme dans le protocole de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*), le point culminant de ces différents rituels est marqué par le moment de la verbalisation du nom du défunt, comme en témoigne un passage de la stèle de Pathmây [207] :

> (Doc. **412**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le "traqueur" Youa, juste de voix (qui dit) : "Ô, les gens qui viendront à l'existence et qui arriveront après cela, prononcez mon nom de nombreuses fois car je suis quelqu'un de droit !" » [208]

Finalement, dans la mesure où le protocole *sᶜnḫ rn* présente ce caractère paradigmatique, il paraît plus approprié de le désigner comme une « liturgie », plutôt que comme un simple rite/rituel. En effet, la caractérisation du protocole *sᶜnḫ rn* semble conforme à la définition générale donnée au terme « liturgie », à savoir l'« ensemble des rites, cérémonies et prières dédiés au culte d'une divinité religieuse, tels qu'ils sont définis selon les règles éventuellement codifiées dans les textes sacrés ou la tradition. » [209] Or, nous l'avons rappelé, même si la liturgie de « perpétuation du nom » n'est pas destinée, *stricto sensu*, au culte d'une divinité particulière tel que l'indique cette définition, il n'en demeure pas moins que sa mise en œuvre est censée pérenniser la forme de divinité dont bénéficie le dédicataire défunt.

---

[206] Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, *BSAK* 6, 1991, p. 401-433.
[207] Stèle fausse-porte de Ptahmay, Louvre C 210, règne de Ramsès II (K*RI* III, 306-307).
[208] *sꜣ=f sᶜnḫ(w) rn=f ṯꜣy-ᶜ Ywꜣ mꜣᶜ-ḫrw (dd=f) J rmṯ ḫpr(ty)=sn jw(ty)=sn ḥr-sꜣ nn dm rn=j ᶜšꜣ sp.w jnk mtr.*
[209] https://fr.wikipedia.org/wiki/Liturgie. Précisons que cette définition du terme « liturgie » est distincte de celle qui est établie par J. Assmann dans l'expression « liturgie funéraire », qu'il associe aux « textes destinés à être récités dans le culte funéraire », nommés selon lui par le *sꜣḫw*, dans le vocabulaire de l'ancienne Égypte (*Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003, p. 360).

Chapitre I.

Pragmatique de la formule *sʿnḫ rn*

À propos de la temporalité de la formule *sʿnḫ rn* ainsi que des différentes phases de mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom »

Généralités

Les questions relatives aux fonctions, à la temporalité ainsi qu'aux différents modes de mise en œuvre de la formule *sᶜnḫ rn* sont dans l'ensemble peu détaillées dans les commentaires qui sont consacrés à cette liturgie.

Ainsi, en ce qui concerne la question de la temporalité de cette formule, alors que dans la majorité des exemples du corpus, son aspectualité repose pour l'essentiel sur celle accordée au prédicat *sᶜnḫ*(*w)* qui l'anime, ce dernier est tour à tour désigné par certains commentateurs comme un participe actif perfectif (*ou* accompli) [210], un participe actif imperfectif (*ou* inaccompli) [211], ou encore un participe actif prospectif [212]. Cette incertitude est d'autant plus embarrassante que, dans la plupart des cas, ces choix sont exposés sans davantage de justification.
On remarquera également que du fait de la rare prise en compte d'une des principales variantes de la formule *sᶜnḫ rn* intégrant une proposition circonstancielle de but introduite par *n-mrw.t* ou *r*, sa distinction avec la forme canonique, notamment sur le plan fonctionnel, est le plus souvent passée sous silence [213].
Quant aux différents dispositifs de mise en œuvre de la formule *sᶜnḫ rn*, hormis les propositions que l'on peut lire dans les quelques enquêtes systématiques portant sur ce tour [214], et sur lesquelles nous reviendrons dans cette étude, la question est le plus souvent traitée de manière lapidaire. Ce point fut pourtant distinctement abordé dès 1961 par Pierre Lacau en ces termes : « Cette formule, d'ailleurs, n'est pas absolument claire. Quel est le sens exact de l'expression "vivifier les noms" ? N'est-ce pas simplement "graver" (pour faire vivre dans l'avenir), le nom, plus encore que les scènes représentées sur les stèles, étant le support et la raison d'être des formules ? » [215]. Un des mérites de ce commentaire particulièrement intuitif est d'avancer une hypothèse féconde sur la signification de la formule *sᶜnḫ rn*, s'appuyant notamment sur la principale motivation de son apparition sur le support. Néanmoins, comme nous serons amené à le détailler, si cet auteur semble faire allusion à la phase initiale de la liturgie *sᶜnḫ rn*, que nous proposons de qualifier de « **phase de fondation** », d'autres développements relatifs à cette liturgie seront envisagés et exposés par la suite.

---

[210] J. VANDIER, « Quatre stèles inédites de la fin de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire », *RdE* 2, 1936, p. 62, n. e ; R. EL-SAYED, « Formules de piété filiale », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar, BiEtud* 97/1, 1985, p. 288.
[211] M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, p. 260 [§ 430, ex. 518].
[212] M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 27, n. 6.
[213] Les occurrences du lexème verbal *sᶜnḫ* sous sa forme d'infinitif, notamment dans l'expression *n-mrw.t sᶜnḫ rn=f*, seront prises en compte plus loin dans l'analyse (cf. *infra*, p. 53-54).
[214] À ce jour, les études les plus complètes sur la formule *sᶜnḫ rn* sont celles menées par S. Grallert (*Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 84-91 et p. 93-108) ; M.G. Nelson-Hurst (« '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 13-31 ; *ead*., « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study » », *dans* Horn M. *et al*. [éd], *Current research in Egyptology 2010 : proceedings of the eleventh annual symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123). D'autres contributions moins systématiques sont fournies par R. El-Sayed (*op. cit*., p. 271-292) et, plus récemment, par C.R. Price (*Materiality, Archaism and Reciprocity : the Conceptualisation of the Non-Royal Statue at Karnak during the Late Period [c. 750-30 BC]*, Thesis submitted in accordance with the requirements of the University of Liverpool for the degree of Doctor in Philosophy, June 2011, p. 100-137), par R. Legros (*Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO n° 70, 2016) ou encore par Fr. Colin (« The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network », *BIFAO* 120, 2020, notamment p. 147-153) qui aborde plus particulièrement la question de la pluralité des destinataires mentionnés dans la formule.
[215] P. LACAU, « La stèle J.E. 59636 du Musée du Caire », *Mélanges Mariette, BiEtud* 32, 1961, p. 226-227.

La « phase de fondation » : phase initiale de la liturgie *sᶜnḫ rn*

Au cours de son commentaire consacré aux fonctions de la formule *sᶜnḫ rn* qu'elle nomme de son côté *Belebungsformel* (litt. « formule d'animation »), Silke Grallert déclare que « faire vivre le nom résulte d'une action » [216]. On ne peut que souscrire à cette proposition de l'auteur dans la mesure où le syntagme verbal *sᶜnḫ* contenu dans la formule appartient à la classe des verbes causatifs qui sont « (…) des verbes exprimant que leur sujet fait advenir telle ou telle situation [217] ». Il est donc peu contestable que la mise en œuvre de la formule *sᶜnḫ rn*, même si celle-ci vise *in fine* à la perpétuation d'une situation ou d'un état [218] relatif au « nom » de son bénéficiaire, présuppose d'engager à cette fin un certain nombre de projets et d'actions rituelles qui forment le principe animateur de ce protocole liturgique. Comme le remarque J. Assmann au sujet des impératifs de l'éthique égyptienne, l'ensemble de ces actions semble relever de « l'agir pour les autres » et, plus particulièrement dans cet exemple, de la réciprocité entre les morts et les vivants [219].

La « phase de fondation » comme création du monument-support

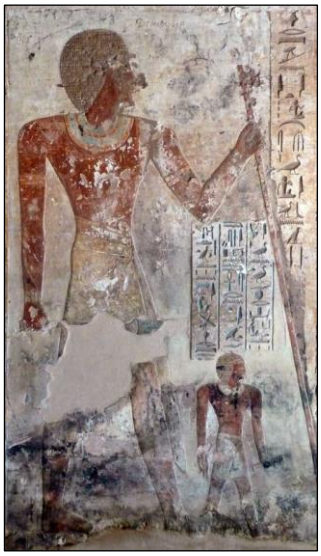
Sur ce point, on doit constater que le caractère condensé des constructions syntaxiques dominantes de la formule, qu'il s'agisse de la forme parfois qualifiée de *cleft sentence* [220] – *jn* X *sᶜnḫ*(*w*) *rn* Y, « c'est X qui a perpétué le nom de Y » – ou de celle intégrant une proposition circonstancielle de but – *jn* X *jr*(*w*) *n=f nn n-mrw.t sᶜnḫ rn* Y, « c'est X qui a fait cela afin de perpétuer le nom de Y » –, aucune d'entre elles ne favorise une claire détermination du type d'actions auquel elle peut être associée. En effet, dans ces formes prototypiques de la formule, hormis la désignation du liturgiste et du bénéficiaire [221], la nature du procès semble alors liée à un dispositif dont certains auteurs ont noté le caractère indéterminé [222]. Il existe fort heureusement quelques attestations qui permettent d'envisager des hypothèses au sujet de la question de la fonctionnalité de cette formule. Ainsi, dans une inscription provenant de la tombe de Chéni à Akhmim, probablement datée de la VIII[e] dynastie [223], ce qui pourrait alors la désigner comme la plus ancienne attestation de la formule *sᶜnḫ rn* [224], on peut lire :

---

[216] S. GRALLERT, « Das Beleben des Names durch eine erfolgte », *op. cit.*, p. 100.
[217] M. MALAISE, J. WINAND, *op. cit.*, p. 191 [§ 328].
[218] Sur le verbe *sᶜnḫ*, J. RIZZO, « À propos de *sᶜnḫ*, « faire vivre », et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101 ; *id.*, « Ce que nous dit le verbe *sᶜnḫ* "faire vivre" », *EAO* 99, 2020, p. 67-76.
[219] J. ASSMANN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Aubier, 2010 (1re éd. 2002), p. 55.
[220] Sur la question, voir notamment, É. DORET, « Cleft-sentence, substitutions et contraintes sémantiques en égyptien de la première phase (V-XVIII Dynastie) », *LingAeg* 1, 1991, p. 333-355 ; P. VERNUS, « Le rhème marqué : typologie des emplois et effets de sens en Moyen Égyptien (Temps Seconds, Clefts Sentences et constructions apparentées dans les stratégies de l'énonciateur) », *LingAeg* 1, 1991, p. 333-355. Cette construction est également appelée, « *participial statement* » (A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, London, 1957, p. 175, § 227.3 ; p. 288-289, § 373 ; J.P. ALLEN, *Middle Egyptian Middle Egyptian : An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, 2014, p. 390-393 [23.10-11], p. 418-419 [25.3]), « phrase coupée » (M. MALAISE, J. WINAND, *op. cit.*, p. 260 [§ 430], p. 675 [§ 1063], p. 677 [§ 1067]), « proposition argumentative à prédicat nominal » (P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003, p. 561-568 [leçon 50]), « emphase du sujet par antéposition » (Cl. OBSOMER, *Égyptien hiéroglyphique*, éd. Safran, 2003, p. 108 [444]), « *nominal emphasis* » (J.F. BORGHOUTS, *Egyptian : An Introduction to the Writing and Language of the Middle Kingdom*, *EgUit* XXIV, vol. I, 2010, p. 371-372 [103.c.], p. 420 [111.c.1-2]) ou, pour le néo-égyptien, « rhématisation du sujet de la phrase verbale plane sous-jacente » (Fr. NEVEU, *La langue des Ramsès*, Khéops, 1996, p. 251-252 [42.2.1.1]).
[221] Il convient de noter que, le plus souvent, dans la formule, seule l'identité du liturgiste (nom et titres) est précisée alors que l'évocation du bénéficiaire est limitée à celle de son lien avec le liturgiste (par ex., *sꜣ=f*, « son fils »).
[222] P. LACAU, *op. cit.*, p. 226-227 ; M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 14.
[223] Selon N. Kanawati, cette inscription, bien que située dans une tombe de la fin de la VI[e] dynastie, daterait quant à elle de la VIII[e] dynastie (*The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*, vol. VII, Sydney, 1987, p. 7-8 et fig. 1b). Cette hypothèse nous a été confirmée par l'auteur lors d'un échange de courriers daté de septembre 2022.
[224] Dans notre corpus, cette attestation constitue le premier exemple (doc. **1**). Pour l'image de cette occurrence, voir notre **fig. 53**, p. 230.

(Doc. **1**) « (Le vénérable Chéni) C'est son fils bien-aimé, Khou, qui a réalisé cela afin de perpétuer son nom. » [225]

On peut déduire de cet exemple que le résultat de l'action entreprise par Khou à l'attention de son père Chéni, et destinée à « perpétuer son nom » (*n-mr*[*w*].*t sᶜnḫ rn=f*), est évoqué par le pronom neutre *nn*, « cela ». La question qui découle de cette observation est celle du référent auquel peut être associé ce pronom déictique. En dépit du caractère autoréférentiel propre au terme *nn*, et sur lequel nous reviendrons, il demeure délicat de définir les réalités auxquelles il renvoie. S'agit-il de l'unique rédaction de la dédicace contenue dans cette inscription, de la réalisation du programme décoratif de la tombe ou encore, de manière plus générale, de la supervision de l'exécution de l'ensemble du monument [226] ?
Quelle que soit la solution la plus pertinente parmi ces alternatives, la lecture de cette séquence indique que, dès les origines de la liturgie de « perpétuation du nom », le point de départ de sa mise en œuvre est, comme le remarque S. Grallert, en rapport avec une action, qu'il s'agisse d'un acte scriptural ou de la supervision de l'exécution du monument qui accueille l'inscription [227].



Sur le mur est de la chapelle d'Iâhmès, fils d'Abana, située à Elkab et datée du début de la XVIII[e] dynastie (**fig. 1**, doc. **304**), on peut observer un relief figurant Iâhmès et son petit-fils Pahéry, les deux hommes étant tournés vers la grande inscription biographique consacrée à Iâhmès, le propriétaire des lieux [228]. À l'aplomb de l'image de Pahéry, représenté debout et muni d'une palette de scribe, on peut lire une courte inscription dans laquelle est gravée une des neuf formules *sᶜnḫ rn* présentes sur les parois de la tombe :

(Doc. **304**) « (Iâhmès, fils d'Abana) C'est son petit-fils (= le fils de son fils) qui a dirigé les travaux dans cette tombe, en perpétuant ainsi le nom du père de sa mère, le peintre-dessinateur d'Amon, Pahéry, juste-de-voix. » [229]

Fig. 1 : Mur est de la chapelle d'Iâhmès fils d'Abana, d'après le site *Osiris.net*.

Dans cet exemple plus prolixe que le précédent, le protocole de perpétuation du nom du dédicataire est explicitement associé à la mise en œuvre des travaux à l'intérieur de sa tombe. Compte tenu des principaux titres de « scribe » (*sš*) et de « peintre-dessinateur d'Amon » (*sš-qd.wt n[y] Jmn*) de ce petit-fils d'Iâhmès, on peut supposer que le liturgiste Pahéry, a non seulement supervisé la mise en œuvre de ce chantier mais, également, qu'il a contribué à l'exécution de son programme décoratif. En ce qui concerne sa qualité de lettré, elle est à la fois attestée par son titre de « scribe » (*sš*) [230] inscrit dans plusieurs points de la tombe ainsi que par son maintien d'une palette de scribe dans le relief évoqué. À cet égard, il est probable que Pahéry a également assumé la responsabilité de la composition des textes qui ornent les parois du monument [231]. Enfin, de par sa prestigieuse charge de « conducteur des travaux » (*ḫrp kȝ.wt*), il est vraisemblable qu'il manifesta une forme d'ascendance sur son cousin Hériry puisque, bien que ce dernier soit lui aussi porteur des titres de « scribe » (*sš*) et de « peintre-dessinateur d'Amon » (*sš-qd.wt n[y] Jmn*), Pahéry est chargé de

[225] (*jn*) *sȝ=f mry=f Ḥw jr*(*w*) *nn n-mr*(*w*).*t sᶜnḫ rn=f*.
[226] Selon N. Kanawati, les parois de la tombe ne furent pas enduites et cette inscription, située sur le mur d'entrée à l'est de la porte, est le seul élément décoratif en place (*op. cit.*, p. 7).
[227] P. VERNUS, « Le prêtre-ritualiste *Ḥr-mni*, rédacteur de la stèle de *Ḥr-m-ḫᶜw.f* », *Hommages à François Daumas*, vol. 2, *OrMonsp*, 1986, p. 587-592.
[228] W.V. DAVIES, « The tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab. Documenting the family and other observations », *OLA* 191, 2009, p. 139-175 et, concernant cette image, fig. 4 (p. 163) et fig. 7 (p. 166).
[229] *jn sȝ n*(*y*) *sȝ.t=f ḫrp*(*w*) *kȝ.wt m js pn m sᶜnḫ*(*w*) *rn jt mw.t=f sš-qd.wt n*(*y*) *Jmn Pȝ-ḥry mȝᶜ-ḫrw*.
[230] Sur l'importance du rôle des lettrés dans le contexte de la décoration des tombes, D. LABOURY, « Le scribe et le peintre », *Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 371-396.
[231] P. VERNUS, *op. cit.*, notamment p. 589.

« perpétuer le nom » de son aïeul Iâhmès dans sept des neuf formules *sˁnḫ rn* présentes dans le monument [232], son cousin Hériry n'en assumant la responsabilité que dans deux exemples du lot [233]. Quoi qu'il en soit, cet exemple semble bien confirmer l'idée que la supervision de l'exécution d'un programme monumental dédié à son destinataire peut constituer une modalité cardinale de mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » [234].
Il convient de préciser que, dans certaines circonstances, ce programme formel ne concerne pas la totalité du monument-support, mais plus particulièrement la zone comportant l'inscription de la formule *sˁnḫ rn* et, éventuellement, la scène rituelle figurant les protagonistes mentionnés dans cette dernière [235].

Dans la tombe de Pétosiris, édifiée au cours de la XXX^e^ dynastie à Tounah el-Gebel, on trouve un exemple de formule *sˁnḫ rn* qui atteste la pérennité de cette corrélation au cours des siècles. Sur la partie est du mur sud de la chapelle, un relief montre Sichou, père de Pétosiris, assis sur un siège face à son fils aîné Djeddjéhoutyiouefânkh [236]. Ce dernier est représenté debout, le bras droit levé et plié en signe de récitation rituelle. Au-dessus de lui, des colonnes de texte retranscrivent les paroles du discours qu'il prononce à l'attention de son père :

> (Col. 7-10) « Que cette tombe est parfaite et sans pareille ! Cela a été réalisé par ton fils cadet afin de perpétuer ton nom (*jr*[*w*].*t~n sȝ=k k.t r sˁnḫ rn=k*), le Grand des Cinq, l'administrateur des trônes, Pétosiris [237]. »

On le constate, vers la fin de l'Égypte indigène, la mise en œuvre de la liturgie consacrée à la « perpétuation du nom » d'un défunt peut encore et toujours être associée avec la supervision de l'exécution d'un monument au bénéfice de ce dernier.

La « phase de fondation » comme acte de restauration du monument-support

Alors qu'une majorité de formules *sˁnḫ rn* sont en lien avec l'exécution du monument-support, un certain nombre d'attestations du corpus témoigne du fait que la mise en place de la liturgie de

---

[232] Doc. **302** à **308**.
[233] Doc. **309** et **310**.
[234] Cl. Vandersleyen reprend une traduction communément admise de la toute fin du récit autobiographique d'Iâhmès, fils d'Abana (*Urk.* IV, 10, 9) et dans laquelle ce dernier affirme : « Je [repose] dans la tombe (*ḥr.t*) que j'ai réalisée moi-même. » (*Les guerres d'Amosis*, MRE I, 1971, p. 18). En acceptant la restitution hypothétique de la lacune du verbe *ḥtp* et le sens général de « tombe » pour le terme *ḥr.t*, cette déclaration du propriétaire des lieux semble se superposer à celles contenues dans les 9 formules *sˁnḫ rn* inscrites sur les parois de la tombe, et dans lesquelles ses deux petits-fils rendent compte de leur participation à la confection et à la décoration de tout ou partie de la tombe. Cl. Vandersleyen semble vouloir résoudre cette apparente contradiction par ces mots : « Dans ce cas, son petit-fils Pahéry a peut-être seulement achevé l'exécution de la tombe, à moins qu'il n'en ait entrepris que la décoration. » (*ibid.*). Pourtant, dans la mesure où, comme vu plus haut (doc. **304**), Pahéry affirme avoir « dirigé les travaux dans cette tombe », on peut également envisager que cette assertion ne s'oppose pas formellement au fait que Pahéry ainsi que Hériry ont œuvré sous l'autorité de leur grand-père. Dans ce registre, il convient également de prendre en considération les fréquentes déclarations du propriétaire d'une tombe, attestées depuis l'Ancien Empire, au sujet de sa capacité à réaliser ce monument « par lui-même », « de ses propres mains » (stèle MFA 25.629, fin VI^e^ dyn.), « de mes (propres) mains, ainsi qu'avec (l'aide de) (mes) enfant(s) et (mes) frère(s) » (tombe d'Iri/Tétiséneb, VI^e^ dyn.) « sans chercher une pierre provenant (de la sépulture) de qui que ce soit » (tombe de Rémenouikaoui, VI^e^ dyn.). Il m'est agéable de remercier Isabelle Régen pour le partage de ces références. Il y a fort à parier que ces expressions constituent des éléments phraséologiques participant à la figure littéraire du bâtisseur « héroïque » et dont il faut restituer la distance opérée avec les réalités du terrain. Sur la question, J. C. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *AegLeod* 4, 1997, p. 30 et p. 57-58 ; P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, BEHE 332, 1995, p. 45-47.
[235] Ce cas de figure est notamment illustré avec la dyade d'Iouny et de Rénénout (doc. **381**), commenté plus loin (« La fille [*sȝ.t*] liturgiste », p. 331-332 [vol. II]).
[236] G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris*, Deuxième partie : les textes, SAE, Le Caire, 1924, p. 66 (inscr. n° 85 b) et pl. XXXVII (partie basse).
[237] *nfr=wy js pn nn mjt.t=f jr*(*w*).*t~n sȝ=k kt r sˁnḫ rn=k wr-djw ḫrp-ns.wt P*(*ȝ*)*-dj-Wsjr.*

« perpétuation du nom » n'est pas uniquement assujettie à l'exécution de nouveaux monuments cultuels privés (ou royaux) mais qu'elle peut également être liée à celle de leur restauration [238].

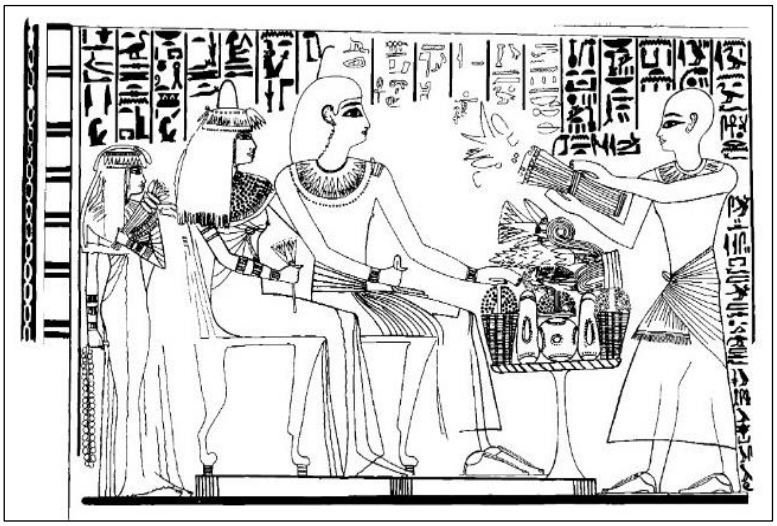


Fig. 2 : Tombe de Mérymaât (TT C4) d'après L. Manniche, *Lost Tombs*, pl. 27.

Dans la tombe thébaine du prêtre-*ouâb* de Maât, Mérymaât (TT C4), un relief montre une scène d'offrande rituelle (**fig. 2**, doc. **296**). Le couple parental Sennetcher et Hénoutcha y est figuré assis devant une table d'offrandes, suivi par Maây, la fille d'Hénoutcha. Devant ce groupe, un individu que tout semble désigner comme Mérymaât, le fils de famille et propriétaire de la tombe, est figuré en train d'offrir un bouquet à ses parents. Derrière ce desservant, une colonne d'inscription, qui fait suite à une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, occupe toute la hauteur du registre :

> (Doc. **296**) « C'est son petit-fils (= le fils de sa fille à lui) qui a perpétué son nom, en restaurant sa tombe à neuf après qu'il l'a trouvée close, le batelier Ousem. » [239]

On l'observe dans cet exemple, la persistance des effets de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn* nécessite l'entretien du support matériel qui a primitivement conditionné sa mise en œuvre. Par ailleurs, cette attestation rend compte de l'épineuse question de la pérennité des desservants attachés à l'exécution de cette liturgie mémorielle. Ici, pour des raisons que l'on ignore, il semblerait que le petit-fils Ousem se soit finalement substitué aux fonctions de son oncle Mérymaât, probable responsable originel de cette charge rituelle.

Sur le pilier dorsal du torse d'une statue d'Oudjahorresnet, qui exerça la médecine entre la fin de la XXVI[e] dynastie et le début de la première occupation perse, on peut lire une dédicace de restauration rédigée par un certain Ménouirdies, près de deux siècles après la disparition du dédicataire Oudjahorresnet [240] :

> (Doc. **642**) « J'ai perpétué le nom du médecin Oudjahorresnet, alors que 177 années avaient passé depuis son époque, après avoir trouvé sa statue tombée (en ruine ?) ////. » [241]

---

[238] Ainsi dans les doc. **36**, **296**, **393**, **447**, **642**. Sur la question de la restauration des monuments, voir notamment, J.J. CLERE, « Monuments inédits des serviteurs dans la Place de Vérité », *BIFAO* 28, 1929, p. 180-181, n. 2 ; P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, *BEHE* 332, 1995, p. 95-102 ; S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 67-78 ; M. DE MEYER, « Restoring the Tombs of his Ancestors ? Djehutinakht, Son of Teti, at Deir el-Barsha and Sheikh Said », *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*, *IBAES* V, 2005, p. 125-136 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, 2016, p. 135-136.

[239] *jn sꜣ n*(*y*) *sꜣ.t=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f smꜣwy js=f m mꜣw m-ḫt gm=f sw ḥsꜣ nfw Wsm.* L. Manniche (*Lost Tombs*, StudEgypt, Londres, 1988, p. 107) pense que Mérymaât est bien représenté dans la scène et que le batelier Ousem, dédicant de la formule, a modifié l'inscription. On pourrait opposer à cette hypothèse qu'une formule *sᶜnḫ rn* ne se situe pas nécessairement à proximité de son rédacteur et qu'il peut parfois être visuellement absent de la scène, comme cela est probable dans cet exemple.

[240] Pour une discussion sur cette chronologie : R. ANTHES et *al*., *Mit Rahineh 1956*, Philadelphia, 1965, p. 100 ; M. VERNER, « La tombe d'Oudjahorresnet et le cimetière saïto-perse d'Abousir », *BIFAO* 89, 1990, p. 288. Une autre dédicace de restauration, accompagnée d'une formule *sᶜnḫ rn*, datée de près de deux siècles après la réalisation initiale de son support, se trouve parmi les inscriptions de la statue du faucon d'Horus, conservée au musée de Mariemont (doc. **447**). Pour un commentaire sur cet exemple, cf. *infra*, « Les acceptions dérivées du terme *sꜣ*, "fils" », p. 286-287 (vol. II).

[241] *sᶜnḫ~n*(=*j*) *rn n*(*y*) *wr swnw Wḏꜣ-ḥr-rsn.t jr*(=*w*) *rnp.wt* 177 *ḥ*(*r*)-*sꜣ rk=f gm~n*(=*j*) *snn=f wꜣ*(=*w*) *r ///.*

On ne sait pas exactement à quel type de restauration fait allusion cette inscription, puisque cette statue de granite fut découverte, réduite à son torse, comme remploi dans une structure à piliers implantée dans la zone C de Mit-Rahineh. Du fait de l'emploi du terme *snn*, « statue », dans cette séquence, R. Anthes et H. Bakry ont émis l'hypothèse qu'il ne pourrait s'agir que de la copie d'un original [242]. Quoi qu'il en soit, il paraît peu crédible qu'un acte de restauration d'une statue puisse être apparenté au simple remploi de son corps mutilé dans une structure à piliers. Il est donc envisageable que cette dédicace de restauration fut gravée sur le pilier de cette statue avant son remploi dans ce monument, l'estimation de la durée entre ces deux actes demeurant improbable en l'état de la documentation.

À l'appui de ces exemples, on retiendra que la phase initiale de la liturgie *sᶜnḫ rn* n'est donc pas exclusivement en lien avec l'édification d'un monument neuf mais qu'elle peut l'être avec la restauration d'un ouvrage, que l'on imagine principalement détérioré par l'action du temps [243]. Dans les quelques exemples du corpus où l'acte de « perpétuation du nom » est associé à celui de la restauration du support, l'étiologie de cette dégradation du monument semble systématiquement mise en relation avec l'abandon de ce dernier et des rituels afférents.

Nous allons maintenant voir dans quelle mesure le geste cardinal associé à la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn* ne peut, dans certains cas, être dissocié du programme d'édification du support matériel.

La « phase de fondation » comme acte d'inscription de la formule *sᶜnḫ rn* sur le support

Comme nous avons pu le commenter ailleurs, le sémantisme radical du verbe *sᶜnḫ* n'est jamais en lien avec un processus de création *ex nihilo*, mais plus précisément avec celui de la perpétuation d'un principe de vie préexistant [244]. Par conséquent, ce postulat pourrait signifier que l'acte de créer un support neuf ne peut ni équivaloir, ni même suffire, à la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom ». Il n'en constitue qu'une condition préalable, ce protocole devant impérativement, dans un temps second, être « animé » par l'inscription du nom de son destinataire sur ce support matériel.
Ce principe général est mis en exergue dans les sources où il est explicité que la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn* est prioritairement associée à l'inscription du nom de son bénéficiaire sur le monument qui lui est consacré. Ainsi, dans un texte situé à l'entrée de la tombe du nomarque Ahanakht, sise à el-Bersheh et datant probablement des X^{e}-XI^{e} dynasties [245], on peut lire une déclaration formulée par ce dernier :

> (Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]tique que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai réalisé. » [246]

[242] R. Anthes *et al.*, *op. cit.*, p. 98-100.
[243] Dans un document porteur d'une formule *sᶜnḫ rn*, mais non inséré dans le corpus principal (doc. XXIII, p. 616 [vol. III], stèle fragmentaire de la chanteuse d'Osiris et maîtresse de domaine Rouy, Museo Gregoriano Egizio, Vatican, inv. 22776), le fils liturgiste Ptahmès assume une fonction singulière. Dans le registre inférieur de la stèle, Rouy et son fils Ptahmès sont figurés face à face, agenouillés dans la posture de l'adoration. Dans les colonnes de texte qui entourent Ptahmès, il est précisé que ce dernier « a restauré la chapelle-*mâhat* de sa mère, Rouy, après des années ». De l'autre côté du registre, l'image de sa mère Rouy est flanquée d'une inscription qui s'achève de la formule *sᶜnḫ rn* suivante, « c'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe royal, le directeur du harem royal, Ptahmès, juste de voix ». À partir de ce dispositif, on peut donc imaginer que Ptahmès, « après des années » qui ont suivi le décès de sa mère Rouy, a mis en œuvre la restauration de sa chapelle funéraire à Memphis. Par suite, afin de marquer cet acte de piété familiale, il a fait façonner cette stèle dédicatoire, acte authentifié par la présence de la formule *sᶜnḫ rn* à sa surface, monument qu'il a sans aucun doute fait installer à l'avant ou à l'intérieur de la chapelle *mahât*. Cette double inscription témoigne du fait que la fondation et la restauration peuvent faire partie d'un même programme consacré à la « perpétuation du nom » d'un individu.
[244] J. Rizzo, « À propos de *sᶜnḫ*, "faire vivre", et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101, notamment p. 90-93.
[245] Cette datation est proposée par E. Brovarski (« Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham on the occasion of his 90th birthday, June 1, 1980*, Boston, 1981, p. 14-30).
[246] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*~n*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j*.

La lecture de cet exemple de formule *sᶜnḫ rn* – dont l'originalité tient notamment au fait que le liturgiste et le destinataire désignent une seule et même personne – semble indiquer, comme P. Lacau l'avait pressenti [247], que l'unique fait d'inscrire le nom du bénéficiaire sur un support qui lui est destiné matérialise l'acte fondateur de cette liturgie et, par suite, que ce geste représente la condition *sine qua non* de sa mise œuvre.

Ce principe cardinal de fonctionnement de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn* est ainsi rappelé dans la stèle d'Inherhotep, datée de la XII[e] dynastie [248] :

> (Doc. **35**) « C'est leur fils bien-aimé, leur aîné, qui a perpétué leur nom sur cette stèle pour toujours et à jamais (à savoir), l'*imakh*, l'intendant Iy, juste de voix, né de Hépou, juste de voix, son épouse bien-aimée étant Sénet, juste de voix ! » [249]

En effet, la présence du complément circonstanciel « sur cette stèle » indique que l'acte de « perpétuer le nom » ne peut se réduire à l'acte de création du monument-support [250], préalablement achevé d'après la signification du circonstant, mais plus précisément à celui de l'inscription de la formule, à l'appui d'un dispositif autoréférentiel sur lequel nous reviendrons.

Qui plus est, de même que la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » peut aussi bien être engagée au moyen de l'édification d'un support neuf que dans le programme de sa restauration, un passage des inscriptions de la tombe de Khnoumhotep à Béni Hassan précise que la liturgie de « perpétuation du nom » peut être animée au moyen de la restauration des mentions du nom de ses destinataires présentes sur un monument préexistant :

> (Doc. **36**) (Khnoumhotep II, fils de Néhéri) « J'ai perpétué le nom de mes pères que j'ai trouvé en lacune sur les portes, (maintenant) identifiable grâce aux signes, précis pour la lecture, sans en mettre un à la place d'un autre. Car un fils loyal [251] restaure le nom de ses ancêtres, le fils de Néhéri, Khnoumhotep, juste de voix. » [252]

D'après certaines sources relatives à cette liturgie mémorielle, il est encore évoqué que ce geste scriptural fondateur, consistant à inscrire le nom de son bénéficiaire sur un support, peut être exécuté sur les surfaces d'un monument dont le dédicataire n'est pas le propriétaire. Pour exemple, au cours de la Belle Fête de la Vallée survenue en l'an 6 de Ramsès IV, un scribe nommé Kenro le jeune inscrivit un *dipinti* de neuf lignes en hiératique sur une colonne du temple funéraire de Thoutmôsis III à Deir el-Bahari. Composé à l'attention de son père Djéhoutymès, également surnommé Kenro, ce graffito comporte la séquence suivante :

> (Doc. **497**) « Le premier qui entre et celui qui sort le dernier [253], Djéhoutymès, surnommé Kenro. Fait par son fils afin de perpétuer son nom, le scribe Kenro le jeune. » [254]

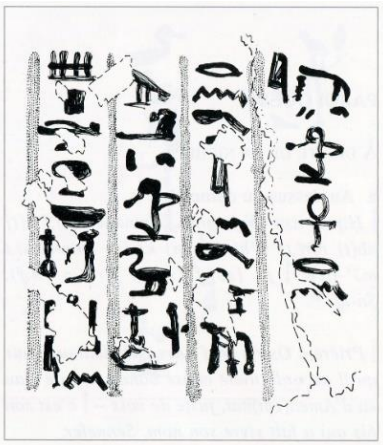
Dans cet exemple, il est manifeste que l'entame dédicatoire « fait par… », en dépit de sa syntaxe, ne s'apparente pas à une classique formule de dédicace monumentale. De toute évidence, elle ne fait en aucune manière référence à l'édification de ce monument royal mais à l'unique inscription de ce graffite qui, à elle seule, est censée enclencher la phase de fondation du processus de « perpétuation du nom » destiné au père de ce jeune scribe [255].

---

[247] *Op. cit*, p. 226-227.
[248] Vienne ÄS 90.
[249] *jn sȝ=sn mry=sn smsw=sn sᶜnḫ(w) rn=sn ḥr ᶜbȝ pn n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t jmȝḫ(w) (j)m(y)-r(ȝ)-prJy mȝᶜ-ḫrw ms(w)~n Ḥpw mȝᶜ(.t)-ḫrw ḥm.t=f mr(y).t=f Snt mȝᶜ(.t)-ḫrw.*
[250] Sur la question, voir plus bas, le chapitre sur « Les compléments circonstanciels… », p. 145-146.
[251] *AnLex* 77.1742.
[252] *sᶜnḫ~n=j rn n(y) jt.w=j gm~n=j wš ḥr sbȝ.w rḫ m tj.t mt(y) m šdt nn rd.t ky m ᶜb ky jsṯ sȝ pw mnḫ srwḏ rn n(y) tpjw-ᶜ Nḥrj sȝ Ḥnmw-ḥtp mȝᶜ-ḫrw.*
[253] Sur ce tour, voir « Les supports de la formule *sᶜnḫ rn* », p. 256, n. 1698 et p. 257, n. 1707.
[254] *wᶜ ḥȝty ᶜq(w) ḫnw ḫȝ ᶜn pr Ḏḥwty-ms ḏd~n=f Kn-r(ȝ) jr(w)~n sȝ=f r sᶜnḫ rn=f sš Knr(ȝ) pȝ šry.*
[255] Au sujet des trois exemples de graffiti répertoriés dans notre corpus *sᶜnḫ rn*, cf. *infra*, « 5.i. Graffiti », p. 253-258.

Ces observations sur le caractère prééminent de l'inscription du nom du dédicataire, via celle de la formule *sᶜnḫ rn* qui le contient, infèrent que la corrélation de cette phase initiale avec celle de l'édification ou de la restauration de ce support constitue un artifice linguistique généralement qualifié de *synecdoque généralisante*. En effet, on peut alors comprendre qu'en filigrane de la phase initiale de la liturgie consistant à édifier ou à restaurer le monument-support se profile le programme de sa décoration, au sein duquel s'insère naturellement celui de l'inscription de la formule étudiée.

La « phase de fondation » : nécessité des qualités de lettré du liturgiste



Au-delà du caractère formel de ce geste scriptural et de ses conséquences sur le plan rituel, une attestation *sᶜnḫ rn* provenant de la tombe d'Amenemhat (**fig. 3**, doc. **320**), située à Deir el-Médîna (TT 340) et datée de la XVIII[e] dynastie, paraît quant à elle particulièrement instructive au sujet des compétences intellectuelles et des qualités de lettré implicitement attendues chez le liturgiste en filigrane de cet acte fondateur.

Fig. 3 : Détail de la paroi ouest de la chapelle d'Amenemhat (TT 340) d'après L. Menassa, *MIFAO* 114, p. 44 [d].

Sur le côté gauche de la paroi ouest de la chapelle, le fils liturgiste Sennéfer est figuré debout, le bras droit plié en signe de récitation, face à ses deux parents assis à l'avant d'une table d'offrandes qui les sépare de leur fils. Au-dessus de ce desservant, une inscription formée de quatre colonnes nous fournit des informations précieuses au sujet de cette question, en dépit des approximations graphiques dont cette séquence fait l'objet [256] :

> (Doc. **320**) « Recevoir toute chose parfaite et pure (pour) le *ka* d'Amenemhat (de la part de son) fils Sennéfer, (qui dit) : "[Qua]nt à [m]oi, c'est moi le fils qui écrit correctement, et [qui a] perpétué [son] nom". » [257]

En premier lieu, cette courte déclaration du fils liturgiste confirme, s'il en était besoin, que la mise en œuvre initiale de la liturgie *sᶜnḫ rn* passe nécessairement par le geste scriptural consistant à écrire le nom de son bénéficiaire sur un support.
Par suite, il est indiqué, de la propre bouche du liturgiste, qu'une des qualités élémentaires du desserviant est celle d'être un lettré, capable de maîtriser les codes de l'écrit afin de pouvoir contrôler cet acte primordial qui conditionne la bonne mise en œuvre de cette liturgie. On doit donc tirer de ces exemples, où est précisé que l'acte primitif relatif à la mise en œuvre de la liturgie est associé à l'acte scriptural, que ce dernier ne se limite pas à un simple geste « technique » [258] mais qu'il constitue plus profondément le produit d'une haute activité mentale [259].

---

[256] La restitution de cette séquence est proposée par J.-M. Kruchten (N. CHERPION, J.-M. KRUCHTEN, *Deux tombes de la XVIII[e] dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 44 [d], p. 50-51 [J], pl. 8, 9 et 11). Sur cette inscription, voir également, D. LABOURY, « Le scribe et le peintre », *Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 371-396, notamment p. 382.

[257] *šsp{t} ḫ.t nb*(*.t*) *nfr*(*.t*) *wᶜb*(*.t*) (*n*) *kꜣ* (*ny*) *Jmnmḥᶜ.t.t* (*m*) *sꜣ*(*=f*) *šnnfr* (*j*)*r* (*j*)*nk jnk sꜣ sšj mty* (*s*)*ᶜnḫ*(*w*) *rn*(*=f*).

[258] Ce terme est employé au sens où la tradition médiévale opposait « arts mécaniques » et « arts libéraux ».

[259] Sur le distinguo entre les fonctions de « scribe » (*sš*) et « peintre-dessinateur » (*sš-qd*[*w*].*t*) dans le contexte de la décoration de la tombe, D. LABOURY, *op. cit.*, p. 371-396.

Le caractère autoréférentiel de la formule *sᶜnḫ rn*

Il convient d'ajouter à ces différentes remarques que dans tous les dispositifs de mise en œuvre de cette phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, que l'inscription de la formule soit exécutée sur un monument neuf ou un monument restauré, cet acte cardinal se fonde sur le principe sémiotique de l'autoréférence, puisque le contenu sémantique de la dédicace renvoie spécifiquement au geste de la mise en forme de cette dernière [260].

Ainsi, si l'on prend en compte la syntaxe de la formule prédominante – « c'est X qui a perpétué le nom de Y » –, dans la mesure où comme nous l'avons observé, l'acte de « perpétuer le nom » se rapporte fondamentalement au geste d'inscrire ladite formule sur un support, la présence de cette dernière sur un monument renvoie systématiquement à ce principe d'autoréférence.

En outre, comme cela a été évoqué précédemment [261], dans certains exemples du corpus [262], la charge autoréférentielle propre à la formule *sᶜnḫ rn* est amplifiée lorsque la matérialité du support de la formule est elle-même mentionnée dans le corps de la formule. Ce principe, assimilable à un dispositif de mise en abyme, est notamment corroboré par certaines précisions données dans la formule *sᶜnḫ rn* inscrite dans la tombe du nomarque Ahanakht [263] :

> (Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]tique que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai réalisé. » [264]

Cette inscription étant placée sur le côté droit de l'entrée de la tombe, le caractère autoréférentiel de cette formule est signalé par le fait qu'elle se situe dans une partie du portique (*sbḫ.t*) [265] mentionné dans le contenu de la séquence. Cette dimension autoréférentielle propre à la formule *sᶜnḫ rn* est encore illustrée avec l'exemple inscrit dans la stèle de Beb (doc. **78**) ou encore celui gravé sur le socle de la statue-cube de Pédimahes (doc. **593**) :

> (Doc. **78**) « C'est mon fils qui a perpétué mon nom *sur cette stèle* [266]. Il a agi pour moi en qualité d'héritier, en tant que fils énergique. » [267]

> (Doc. **593**) « C'est son fils aîné bien-aimé, le prêtre-*jmn* Harbaes, qui a perpétué son nom *au moyen de sa statue* ; après l'avoir introduite dans le temple d'Osiris, afin que son nom y prospère, et que son nom ne disparaisse pas, pour l'éternité ! » [268]

---

[260] D. Hofstadter définit l'autoréférence en ces termes « L'auto-référence est partout chaque fois que quelqu'un dit "je" ou "moi" ou "je" ou "parle" ou "bouche", c'est de l'auto-référence. Chaque fois qu'un journal publie un article sur les journalistes, chaque fois que quelqu'un écrit un livre sur l'écriture, met en page un livre sur la mise en page, fait un film sur le cinéma ou écrit un article sur l'auto-référence, c'est de l'auto-référence. Nombre de systèmes ont en effet cette aptitude à se représenter ou à faire, d'une manière ou d'une autre, référence à eux-mêmes, à se désigner (ou à désigner une ou plusieurs de leurs parties) en se servant de leur propre symbolisme. Chaque fois que cela se produit, on est en présence d'un phénomène d'auto-référence. » (*Ma thémagie*, InterEditions, 1985, p. 7) Sur la question, voir encore du même auteur, D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : Les Brins d'une Guirlande Éternelle*, InterEditions, 1985 (1re éd., 1979).

[261] Cf. *supra*, doc. **35** et **36**.

[262] D'une manière générale, le principe autoréférentiel, qui caractérise l'ensemble des formules *sᶜnḫ rn*, est particulièrement accentué lorsque ces dernières sont accompagnées par un complément circonstanciel de lieu de type « sur cette stèle » ou « sur cette statue ». Cf, *infra* « Compléments circonstanciels de lieu… », p. 145-148.

[263] Tombe édifiée à el-Bersheh (n° 5) et probablement datée des Xe-XIe dynasties (sur cette datation, E. Brovarski, « Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham on the occasion of his 90th birthday, June 1, 1980*, Boston, 1981, p. 14-30).

[264] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*~n*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j*.

[265] P. Spencer, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, 1984, p. 161-169.

[266] Dans cet exemple, le procédé autoréférentiel est encore accentué par la présence du déictique « cette (stèle) ».

[267] *jn sȝ=j sᶜnḫ*(*w*) *rn*(*=j*) *ḫr wḏ pn jr~n=f n*(*=j*) *jwᶜw m sȝ qn*.

[268] *sȝ=f smsw mr*(*y*)*=f jmn Ḥȝrbȝs sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m twt=f bs~n=f sw r ḥw.t-nṯr Wsjr n-mr.wt rwḏ rn=f jm nn sk rn=f ḏ.t.*

La « phase de fondation » : répartition occasionnelle des différentes responsabilités

La question précédemment abordée des aptitudes intellectuelles du liturgiste nécessaires à la mise en œuvre des phases initiales de la liturgie *sʿnḫ rn* est probablement liée à celle du champ des différentes responsabilités impliquées au cours de ces étapes.

Lors de son étude de la stèle d'Horemkhâouef, et notamment du passage explicitant l'identité du responsable de l'exécution de son programme décoratif, P. Vernus envisage une classification des différentes responsabilités dans le processus de mise en forme d'un monument privé. Aux fonctions technico-artistiques du sculpteur/graveur et du peintre et/ou dessinateur, l'auteur distingue la fonction dominante du « superviseur » [269] qui, selon lui, « n'exclut pas la prise en charge du dessin, outre la rédaction du brouillon » [270]. Au surplus, examinant cette question en lien avec celle de la liturgie de « perpétuation du nom », P. Vernus affirme que « la très fréquente formule "c'est son fils (ou son frère, etc…) qui fait revivre son nom" désigne la personne qui a supervisé l'érection du monument commémoratif, en en inspirant l'agencement et la teneur, et quelquefois sans doute en en rédigeant les textes » [271]. Il poursuit en précisant que cette position dominante dans le programme architectural et décoratif du monument ne contredit pas la prise en charge de la composition des textes, voire de leur rédaction *in situ*. À cet égard, diverses sources attestent le fait que nombre d'individus portant le titre de *sš-qd*(*.w*)*t*, que l'on rendra par « peintre-dessinateur », ont pu prendre en charge la supervision de l'exécution de monuments privés. En ce qui concerne plus spécifiquement les exemples du corpus *sʿnḫ rn*, il convient de remarquer que le titre de *sš-qd*(*.w*)*t* n'est porté que dans quelques rares cas par le liturgiste [272] et, qui plus est, cette charge est alors le plus souvent associée à d'autres titres (*sš* [273], *ḥry-ḥb* [274], *sm* [275]).
Quant à la question de la répartition des responsabilités relatives à la mise en œuvre de la liturgie *sʿnḫ rn*, lorsque plusieurs acteurs sont explicitement impliqués dans sa phase de fondation, il existe quelques documents dans lesquels la formule *sʿnḫ rn* est accompagnée d'une inscription le plus souvent isolée. Adoptant généralement la forme *jr*(*w*)*~n* X, « fait par X » [276], cette séquence est parfois qualifiée de « signature » [277].
Parmi ce type de formule présente dans le corpus *sʿnḫ rn*, on peut distinguer deux cas de figures : les exemples dans lesquels le liturgiste et le « signataire » représentent le même individu [278] et les cas où ces responsabilités sont assumées par deux individus distincts [279].

Dans la scène rituelle de la stèle de Sahéqet (doc. **239**), monument daté de la fin de la XVII[e] dynastie ou du début de la XVIII[e] dynastie [280], le dédicataire Sahéqet est montré assis, humant une fleur de

[269] Cette charge peut, selon certains exemples fournis par l'auteur, être notée par le lexème verbal *ḥrp*, « conduire, diriger » (*Wb* III, 326, 8-327, 23).
[270] P. VERNUS, « Le prêtre-ritualiste *Ḥr-mni*, rédacteur de la stèle de *Ḥr-m-ḥ ʿw.f* », *Hommages à François Daumas*, vol. 2, *OrMonsp*, 1986, p. 589.
[271] *Ibid*.
[272] Doc. **21**, **104**, **113**, **250**, **304**, **308**, **310**, **398**, **399**, **428**. Mais derrière cet inventaire de dix attestations ne se révèlent en fait que sept porteurs du titre de *sš-qd*(*.w*)*t*, puisque les doc. **304**-**308** et **398**-**399**, **428** ne concernent respectivement qu'un même individu.
[273] Doc. **304**, **308**, **310**.
[274] Doc. **21**, **113**.
[275] Doc. **250**.
[276] Sur les liens entre cette expression et la phase de fondation de la liturgie *sʿnḫ rn*, cf. *infra*, « Existence des contenus de la liturgie *sʿnḫ rn*… », p. 74-78.
[277] À ce propos, E.W. WARE, « Egyptian Artits' Signatures », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 43.3, 1927, p. 185-207 ; C. KELLER, « How many Draughtsmen Named Amenhotep ? A Study of some Deir el Medina Painters », *JARCE* 21, 1984, p. 119-129 ; P. VERNUS, *op. cit*., p. 587-592 ; D. LABOURY, « Le scribe et le peintre », *Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 371-396. D. Devauchelle propose de voir dans ce formule de dédicace, une forme prototypique de la formule *sʿnḫ rn* (« Notes et documents pour servir à l'histoire du Sérapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 76-77, n. L. 3). Mais les exemples de coexistence des deux formules sur un même document que nous donnons ici, attestés entre le Moyen Empire et la XXVI[e] dynastie, semblent témoigner du fait que, même si ces formules ont incontestablement un fond commun, elles semblent recouvrir des fonctions distinctes.
[278] Doc. **23**, **107**, **239**, **478**, **535**.
[279] Doc. **474**, **502**, **612**.
[280] Sharqeya National Museum, H 705.

lotus devant une table d'offrandes. Debout face à lui, son frère Sara est figuré exécutant de manière simultanée la libation et l'encensement rituels à son intention.
Sous cette scène, une inscription de trois lignes fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* de Sahéqet et la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **239**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le suivant Sara. » [281]

Outre cette formule *sˁnḫ rn* à caractère dédicatoire, on peut lire devant le visage du liturgiste présent dans la scène la courte séquence suivante : « Réalisé par le suivant Sara [282]. »

Comme nous l'examinerons plus en détail, et contrairement aux apparences, cette dernière séquence ne doit pas être comprise comme une légende de l'acte rituel reproduit dans la scène contiguë [283] mais plus précisément comme la « signature » apposée par celui qu'il faut identifier comme le responsable de la mise en forme du monument-support. Sur le plan fonctionnel, il convient sans doute de distinguer cette charge de celle évoquée plus haut, soit la responsabilité relative à la fonction de superviseur des phases initiales de la liturgie *sˁnḫ rn*. En règle générale, cette responsabilité est assumée par celui qui est nommément désigné comme liturgiste au cœur de la formule *sˁnḫ rn*. La stèle de Sahéqet appartient donc à la catégorie de sources dans lesquelles ces deux fonctions – « rédacteur » et « superviseur » – sont prises en charge par le même individu, en l'occurrence Sara, le frère du dédicataire.

En revanche, dans plusieurs exemples de notre corpus, ces deux charges sont attribuées à deux individus distincts.

Dans la stèle d'Horméni (doc. **502**), datée du Nouvel Empire [284], une inscription de six lignes située sous le cintre comprend une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* du prêtre-ritualiste Horméni, séquence suivie par une formule *sˁnḫ rn* :

(Doc. **502**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le scribe du district Réniqer, juste de voix. » [285]

Au-dessous de cette inscription à caractère dédicatoire, un homme que l'on doit identifier avec Horméni est figuré assis, en train de respirer une fleur de lotus. Devant lui, encadrée par un filet, se tient la « signature » suivante, « Fait par le scribe du district, Râptah [286]. »

Dans ce cas de figure, il semblerait que soient clairement distingués le rôle de superviseur de la liturgie de « perpétuation du nom », ici attribué au liturgiste Réniqer, frère du dédicataire, et une fonction plus restreinte, relative à une participation à la mise en forme du monument-support, ici assumé par le scribe Râptah. Toutefois, comme le signale P. Vernus, cette répartition des tâches n'a

[281] *jn sn=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f šmsw S3r*(*3*). Sur la formule de dédicace *jr*(*w*)*~n*, voir notamment, C. KELLER, « How many Draughtsmen Named Amenhotep ? A Study of some Deir el Medina Painters », *JARCE* 21, 1984, p. 119-129 ; S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 79-92 ; C. KELLER, « Un artiste égyptien à l'œuvre : le dessinateur en chef Amenhotep », dans G. Andreu (éd.), *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Khéops, 2003, p. 85-114 ; L. ZELENKOVA, *Die privaten Stiftingsinschriften des funerären Bereichs des Alten Reiches und der 1. Zwischenzeit*, Wien, 2008 ; D. LABOURY, « Le scribe et le peintre », *Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 371-396 ; A. DORN, « The *iri.n Personal-Name*-formula in non-royal texts of the New Kingdom », in T. Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, *AegLeod* 10, 2017, p. 593-621.
[282] *jr*(*w*)*~n šmsw S3r*(*3*).
[283] Dans son étude sur ce qu'elle nomme *Stiftungsvermerk*, soit « note de dédicace », S. Grallert pense que cette formule *jrj.n* prend un sens différent en fonction de son emplacement dans le document (cf. *infra*, fig. 11). Ainsi, selon cet auteur, lorsque cette « note de fondation » se situe à proximité d'une scène rituelle, comme dans notre exemple dans la stèle de Sahéqet (doc. **239**), elle devient alors une *Handlungsbeischriften*, litt. une « indication d'action », qui constitue alors une sorte de légende de l'acte rituel figuré. Nous préciserons plus loin les raisons qui nous conduisent à contester cette idée (cf. *infra*, « Peut-on envisager l'existence des contenus… », p. 74-83).
[284] Louvre C 228.
[285] *jn sn=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f sš sp3.t Rn*(*=f*)*-jqr m.ḫ*.
[286] *jr*(*w*)*~n sš sp3.t Rˁ-Ptḥ*.

sans doute aucun caractère systématique et il est fort probable que dans certains cas, le liturgiste *sʿnḫ rn*, au-delà de ses fonctions principales concernant la direction des opérations, a également pu « mettre la main à la pâte », en raison de ses éventuelles compétences techniques ou artisanales.

La « phase de fondation » : vers une conclusion

Parvenu au terme de cette première analyse, on peut conclure que la formule *sʿnḫ rn* représente, de manière systématique, une **formule de dédicace** [287] au sein de laquelle sont mis en lien un dédicant-liturgiste, un dédicataire-bénéficiaire et un monument-support qui reçoit le texte de la formule.
Par suite, si l'on se fie aux informations délivrées dans tous ces exemples, la **phase de fondation** de la liturgie *sʿnḫ rn* peut être engagée par des actions allant de la supervision de l'édification ou de la restauration d'un monument cultuel à la stricte inscription du nom de son destinataire sur un support. Toutefois, plusieurs témoignages laissent entendre que c'est cet acte scriptural qui s'impose à la fois comme le geste fondateur de cette liturgie et comme celui qui en assure la pérennité. On tirera de ce principe que lorsque le rédacteur d'une formule évoque que la mise en œuvre de la liturgie *sʿnḫ rn* est engagée au moyen de la réalisation ou de la restauration d'un monument, il a recours alors aux artifices de la synecdoque généralisante, la supervision de l'exécution du monument consacré à son bénéficiaire se substituant dans le discours à celle de la simple inscription des mentions de son nom. On constatera que ce glissement sémantique propre au principe de fonctionnement de la synecdoque doit s'appliquer à la grande majorité des attestations du corpus *sʿnḫ rn*.

Afin de poursuivre l'examen des différentes phases relatives au dispositif de mise en œuvre de la liturgie *sʿnḫ rn*, et notamment celles qui concernent ses **phases d'actualisation**, nous allons auparavant aborder la question déterminante de la temporalité de la formule *sʿnḫ rn*, puisque c'est elle qui conditionne en grande part le processus de ces différentes phases de la liturgie de « perpétuation du nom ».

Temporalité de la formule *sʿnḫ rn*

Avant de rentrer dans les détails de cette importante question, on peut annoncer que, d'une manière générale, c'est la fonction dédicatoire associée à la formule *sʿnḫ rn* qui, en dehors de ses variations syntaxiques, conditionne le plan de sa temporalité.

Cas général : temporalité de la formule contenant une forme participiale du verbe *sʿnḫ*

En premier lieu, il faut considérer que le moment de référence pris en compte dans la syntaxe de la formule *sʿnḫ rn* prédominante soit, *jn* X *sʿnḫ*(*w*) *rn* Y, correspond à celui de l'exécution de la phase initiale de la liturgie de « perpétuation du nom ». Comme nous l'avons observé, cette phase de fondation équivaut, du point de vue pragmatique, à l'acte rituel de l'inscription du nom du dédicataire sur le support ou, en recourant au principe de la synecdoque généralisante, à l'édification de ce dernier. Par suite, ce moment de référence est nécessairement antérieur au moment de l'énonciation. En effet, que l'on considère ce dernier d'un point de vue général, soit comme un moment indéterminé faisant suite à la réalisation du support soit, d'un point de vue opératoire, comme le moment se rapportant à la lecture des inscriptions qui le couvrent, notamment lors des rituels mémoriels, le point de référence identifié par le participe *sʿnḫ*(*w*) se situe forcément en amont du moment de l'énonciation.

[287] J.J. CLERE, « Le problème des personnes mentionnées sur une statue d'époque tardive (« naophore » Vatican n° 97), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, *BiEtud* 81, 1979, p. 360 ; *id*., « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanovre, Londres, 1986, p. 19-20 ; N. CHERPION, J.-M. KRUCHTEN, *op. cit.*, p. 54 ; S. GRALLERT, *op. cit*., p. 98-99.

Pour cette raison, même si le monument-support avait bien été façonné du vivant de son destinataire [288], « alors qu'il était en vie sur ses deux jambes » [289], la temporalité de la formule *sˁnḫ rn* inscrite à sa surface demeurerait inchangée, dans la mesure où le point de référence est lié à cet acte initial, que son bénéficiaire soit alors toujours en vie ou déjà passé dans l'autre monde.

Par suite, et compte tenu de l'ensemble de ces observations liminaires, le syntagme *sˁnḫ*(*w*) présent dans le modèle canonique de la formule de dédicace *sˁnḫ rn* doit systématiquement être compris comme un **participe actif perfectif**, que l'on rendra donc systématiquement par la séquence « **qui a perpétué** ».

Cette proposition est corroborée par l'analyse de certaines variantes syntaxiques de la formule *sˁnḫ rn* qui apparaissent au cours de la XII[e] dynastie et qui connaissent des emplois jusqu'à l'époque ptolémaïque. Parmi celles-ci, on retiendra notamment les exemples construits sur les modèles *jr(w)~n* X *sˁnḫ*(*w*) *rn* Y [290] ainsi que *jr(w).t~n* X *sˁnḫ*(*w*) *rn* Y [291].

En ce qui concerne la temporalité du participe *sˁnḫ*(*w*) inséré dans ces dispositifs alternatifs, on doit alors reconnaître un effet de concomitance entre le temps de référence, qui est celui de la réalisation du support monumental signalée par les tours dédicatoires *jr*(*w*)*~n* X ou *jr(w).t~n* X, et celui de la mise en œuvre du processus de perpétuation du nom signalée par le prédicat participial *sˁnḫ*(*w*) *rn* Y. Par conséquent, il semble pertinent d'interpréter, ici encore, le lexème *sˁnḫ*(*w*) contenu dans cette séquence comme un **participe actif perfectif**, en concordance aspectuelle avec l'entame de la proposition *jr*(*w*) ou *jr*(*w*).*t*. On peut d'ailleurs ajouter que cette concomitance s'accorde à un effet corrélatif sur le plan opératoire, dans la mesure où le sémantisme de *jr*(*w*), « fait (par) », ou de *jr*(*w*).*t*, « cela a été fait (par) », montre une relation d'analogie avec celui du participe *sˁnḫ*(*w*), « qui a perpétué ». En effet, dans ces deux syntagmes, c'est probablement le même geste rituel qui est thématisé, que ce dernier soit lié au façonnage du support ou à son inscription au moyen de la formule, même si l'on peut supposer que le participe *sˁnḫ*(*w*) fasse plus clairement allusion aux conséquences liées à cet acte rituel. Ce lien d'analogie marqué entre les participes perfectifs – *jr*(*w*)*/jr*(*w*).*t* et *sˁnḫ*(*w*) – semble produire une valeur consécutive, que l'on peut alors marquer par les termes « ainsi », « par ce fait », « par conséquent », etc. On peut notamment observer ce principe à l'œuvre dans l'inscription dédicatoire de la statue de Ramsèsnakhtou, datée de la XX[e] dynastie [292] :

> (Doc. **488**) « Fait par son fils qui (ainsi) a perpétué son nom, le premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, Nésyamon, juste de voix. » [293]

Si l'aspect perfectif du participe *sˁnḫ*(*w*) présent dans le modèle canonique de la formule *sˁnḫ rn* ainsi que dans ses variantes paraît peu contestable, il n'en demeure pas moins que certains exemples du corpus suscitent une réflexion plus approfondie sur l'aspectualité de la proposition dans laquelle s'insère le participe. Ainsi, plusieurs formules *sˁnḫ rn* sont complétées par des circonstants de temps [294] qui semblent témoigner du fait que l'aspectualité générale de la formule *sˁnḫ rn* ne peut se réduire entièrement à celle du participe qui l'anime.
La formule *sˁnḫ rn* présente dans la stèle d'Inherhotep (doc. **35**, **fig. 39**), citée précédemment [295], constitue une parfaite illustration de cette question :

---

[288] Cf. *supra*, « Introduction », p. 16.
[289] Expression attestée dès l'Ancien Empire, notamment dans les inscriptions autobiographiques. Voir par exemple, N.C. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, *in* D. Leprohon (éd.) *Writings from the Ancient World*, Volume 16, 2005, p. 223-224 et p. 272 ; E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, 2011, p. 123 et n. 13 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 131 (dédicace 1).
[290] Ces formules correspondent à notre « profil 9 », (cf. « Typologie des formules *sˁnḫ rn* », p. 102-105).
[291] Ces formules correspondent à notre « profil 10 », (cf. « Typologie des formules *sˁnḫ rn* », p. 105-106).
[292] Caire CG 42162, XX[e] dynastie.
[293] *jr*(*w~n*) *sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f ḥm-nṯr tpy n*(*y*) *Jmn-Rˁ n*(*y*)*-sw.t nṯr.w Nsy-Jmn m.ḫ.*
[294] Cf. *infra*, « Les compléments circonstanciels présentant… », p. 138-144.
[295] Cf. *supra*, p. 45.

(Doc. **35**) « C'est leur fils bien-aimé, leur aîné, qui a perpétué leur nom sur cette stèle *pour toujours et à jamais*, (à savoir) le pensionné Iy (II), juste de voix, né de Hépou, juste de voix, son épouse bien aimé étant Sénet, juste de voix. » [296]

Dans cet exemple, la juxtaposition du caractère accompli du procès exprimé par le participe perfectif *sˁnḫ*(*w*), « qui a perpétué » et le contexte temporel « illimité » induit par la présence du circonstant de temps *nḥḥ ḥnˁ ḏ.t*, « pour toujours et à jamais », semble rendre compte de la nature d'apparence paradoxale d'un tel procès, puisque combinant deux temporalités distinctes.
Pour tenter de résoudre ce conflit, il convient de prendre en compte l'*Aktionsart* du verbe, et notamment celle propre au verbe causatif *sˁnḫ* qui constitue le noyau de la proposition.

Si l'on prend en considération les quatre principaux critères relatifs à l'*Aktionsart* des lexèmes verbaux, le verbe *sˁnḫ* apparaît à la fois comme « atélique », « duratif », « monophasé » et « non transformationnel » [297]. En s'appuyant plus particulièrement sur ces deux premiers critères, à savoir sur l'aspect « duratif » de *sˁnḫ*, qui indique que « sa réalisation occupe une certaine durée dans le temps » [298] et, surtout, son caractère « atélique », qui précise qu'« aucun terme à l'action n'est explicitement prévu » [299], on peut en conclure que le verbe *sˁnḫ* dénote un procès « non borné » [300]. Cette caractéristique est d'autant plus marquée avec le causatif *sˁnḫ*, littéralement « faire vivre », dont la finalité essentielle consiste à maintenir dans le temps une force de vie préexistante [301]. Rappelons que c'est du fait de ce sémantisme propre au verbe causatif *sˁnḫ*, que nous avons choisi de le rendre dans ce cadre spécifique par l'acception « perpétuer », plus approprié que son sens littéral « faire vivre » [302]. En effet, dans le contexte mémoriel de cette liturgie, le caractère atélique de *sˁnḫ* amplifie le sens d'une action dont les effets sont censés se prolonger « éternellement », et ce même en l'absence des circonstants de temps dans le corps de la formule *sˁnḫ rn*.
Partant, il reste à examiner plus avant le paradoxe qui semble émerger de la confrontation produit entre le procès « non borné » inhérent au caractère atélique du verbe *sˁnḫ* et son ancrage dans une temporalité révolue, du fait de son emploi en tant que participe perfectif.
On peut sans doute commencer par avancer que cet aspect révolu de l'action indiquée dans le participe *sˁnḫ*(*w*) ne concerne que la phase de fondation de la liturgie, soit le geste rituel consistant à inscrire le nom du dédicataire à la surface d'un monument, acte parfois évoqué par le truchement de la synecdoque généralisante l'apparentant à celui de l'édification de ce support. Dit autrement, ce qui est « perpétué » au moment d'énonciation relatif à la formule *sˁnḫ rn* est précisément l'acte primordial d'inscrire cette même formule, et principalement le nom du bénéficiaire, sur le monument-support. Par suite, il faut alors considérer que le caractère « non borné » inhérent au verbe *sˁnḫ* va pouvoir se manifester au travers de la durabilité des effets relatifs à cet acte fondateur, dans le cadre de la liturgie mémorielle *sˁnḫ rn*. Tout porte alors à croire que la pérennité des effets performatifs de la formule *sˁnḫ rn* va pouvoir s'exercer, à la fois par la matérialité « inaltérable » du monument-support mais également, et c'est ce que nous allons examiner plus bas, par la mise en œuvre répétée de ses **phases d'actualisation** [303].

---

[296] *jn sȝ=sn mry=sn smsw=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=sn ḥr ˁbȝ pn nḥḥ ḥnˁ ḏ.t jmy-r*(*ȝ*)*-pr Ỉy mȝˁ-ḫrw ms*(*w*)*~n Ḥpw mȝˁ-ḫrw ḥm.t=f mr*(*y*)*.t=f Snt mȝˁ-ḫrw*
[297] Sur cette grille d'analyse ainsi que sur la définition de ces termes, M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, p. 208-214 [§ 351-357].
[298] *Ibid*., p. 209 [§ 354].
[299] *Ibid*.
[300] J. WINAND, « Prolégomènes à une théorie unifiée de la temporalité en égyptien », *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, *OLA* 82, 1998, p. 1245. Sur cette notion de situation ou d'action « non bornée » (*unbounded*), voir également, Ö. DAHL, « On the Definition of the Telic-Atelic (Bounded-Unbounded) Distinction », *Syntax and Semantics* 14, 1981, p. 79-90 ; J. WINAND, « Entre sémantique et syntaxe. Pour une classification des lexèmes verbaux en néo-égyptien », *LingAeg* 4, 1994, p. 349-367 ; C. GRACIA-ZAMACONA, « Verbes sans limite, verbes à limite : Étude préliminaire d'après les données des Textes des Sarcophages », *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 303-326.
[301] J. RIZZO, « À propos de *sˁnḫ*, « faire vivre », et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101.
[302] Cf., *supra*, « Réflexions sur la traduction du causatif *sˁnḫ*… », p. 30-32.
[303] Dans son commentaire sur la fonction de la formule *sˁnḫ rn*, S. Grallert semble poser comme une alternative, ce que nous considérons comme deux phases successives de la liturgie (*op. cit*., p. 100).

Mais auparavant, il convient de prendre en compte un type particulier de formule *sᶜnḫ rn*, dont la syntaxe semble expliciter cette double temporalité qui est, semble-t-il, constitutive de cette formule et ce, quelle qu'en soient ses variantes syntaxiques.

Cas particulier : temporalité de la formule *sᶜnḫ rn* contenant une proposition circonstancielle de but, dotée de l'infinitif du verbe *sᶜnḫ*

Comme nous venons de le voir, dans les différents types de formules *sᶜnḫ rn* comprenant une forme participiale *sᶜnḫ*(*w*), l'aspectualité de la séquence s'articule autour de deux temporalités contiguës : celle explicite d'un temps révolu, se rapportant notamment à l'acte scriptural signifié par le participe perfectif *sᶜnḫ*(*w*) qui anime la formule, et celle plus virtuelle d'un temps « non borné » lié au caractère atélique du lexème verbal *sᶜnḫ*. Nous allons maintenant examiner dans quelle mesure cette double temporalité qui caractérise ces types de formules *sᶜnḫ rn* peut également se manifester, sans doute de manière encore plus explicite, dans les variantes de la formule comportant une proposition circonstancielle de but et dans laquelle se trouve un infinitif du verbe *sᶜnḫ*.

Cette catégorie de formules rassemble les exemples dans lesquels le segment initial présent sous les formes *jn* X *jr*(*w*) *n=f nn* (ou *sw*), *jr*(*w*)*~n* X ou *jr*(*w*).*t~n* X, est complété par une proposition circonstancielle de but de type *n-mrw.t sᶜnḫ rn* Y [304] ou, plus tard, *r sᶜnḫ rn* Y [305] et plus rarement *ḥr sᶜnḫ rn* Y [306]. Ces différentes constructions concernent 94 exemples du corpus, soit plus d'un exemple sur sept de l'ensemble de la documentation [307]. On notera également dans le tableau des généralités, d'une part, la forte prédominance de la forme construite avec la préposition *r* (88/94) et, d'autre part, l'absence de toute forme circonstancielle de ce type entre la fin du Moyen Empire et la XX[e] dynastie. En revanche, un exemple de la construction incluant *n-mrw.t* apparaît dès la plus ancienne attestation des formules du corpus *sᶜnḫ rn*, source que nous avons évoquée précédemment [308] :

> (Doc. **1**) « (Le vénérable Chéni) C'est son fils bien-aimé, Khou, qui a réalisé cela afin de perpétuer son nom (*n-mr*[*w*].*t sᶜnḫ rn=f*). » [309]

Comme nous pouvons l'observer dans cet exemple, le segment initial de ce type de formule est notamment caractérisé par son aspect perfectif (« C'est X *qui a réalisé* cela »). En effet, quelle que soit la forme syntaxique empruntée dans ce segment, il se rapporte à l'acte révolu consistant à l'inscription de la formule *sᶜnḫ rn* sur le monument-support ou, par recours à la figure d'une synecdoque généralisante, à l'évocation de l'exécution ou à la restauration de ce dernier.
En revanche, la proposition circonstancielle de but enchâssée dans la proposition principale ne demeure pas totalement « figée » dans l'aspect accompli déterminé par cette séquence initiale. En effet, si le point de départ du procès marqué par la circonstancielle de but paraît bien synchrone avec le moment de référence de la principale – le processus de perpétuation du nom du dédicataire étant probablement enclenché dès l'accomplissement du support et de ses inscriptions –, la prolongation de ce procès vers un temps futur est conditionnée par la nature de la circonstancielle de but, cette dernière étant par définition tournée vers une action éventuelle [310]. Cette orientation temporelle semble d'ailleurs suggérée par le fait que, outre la présence de la forme infinitive du verbe systématiquement observée dans nos exemples, les propositions circonstancielles de but introduites

[304] Profils 0 (types 0 et 0[ter]) et 7 (types 13 et 14), réunissant 4 exemples, datés de la VIII[e] à la XII[e]-XIII[e] dynastie (cf. « Typologie des formules *sᶜnḫ rn* », p. 90-91 et p. 99-100).
[305] Types 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 32 (profil 8) réunissant 88 exemples, datés de la XX[e] dynastie à l'époque ptolémaïque (cf. « Typologie des formules *sᶜnḫ rn* », p. 100-101).
[306] Types 24 et 31 (profil 8) réunissant 2 exemples, datés de la XXX[e] dynastie à l'époque ptolémaïque (cf. « Typologie des formules *sᶜnḫ rn* », p. 100-101).
[307] 13,50 % (94/696).
[308] Cf. *supra*, p. 40-41.
[309] (*jn*) *sȝ=f mry=f Ḥw jr*(*w*) *nn n-mr*(*w*).*t sᶜnḫ rn=f.*
[310] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 1997, p. 411 (il est à noter que, dans cet ouvrage, les circonstancielles de but sont nommées « circonstancielles finales »).

par *n-mrw.t* ou *r* sont en règle générale suivies par des formes du prospectif [311]. Autrement dit, dans les formules *sᶜnḫ rn* présentant une proposition circonstancielle de but, si la proposition initiale se rapporte exclusivement à un acte révolu, soit au geste scriptural de l'inscription de la formule sur le support, la proposition circonstancielle de but se rapporte plus spécifiquement aux conséquences liées à cette action. En outre, comme dans certains exemples étudiées précédemment, l'articulation des deux temporalités constitutives de la formule *sᶜnḫ rn* – couvrant la transition entre un acte accompli et ses effets performatifs « éternels » – est parfois davantage marquée par la présence d'un complément circonstanciel de temps, impliquant généralement la notion d'éternité [312] :

> (Doc. **20**) « C'est son fils bien-aimé, Minnakht, qui a réalisé cela [313] pour lui afin de perpétuer son nom *pour toujours et à jamais* ! » [314]

À l'issue de ces commentaires portant sur l'articulation temporelle caractéristique de la formule *sᶜnḫ rn*, il apparaît que, dans ce contexte liturgique, le sémantisme propre au syntagme *sᶜnḫ rn*, « perpétuer le nom », comporte deux volets. Le premier d'entre eux est celui qui concerne l'acte d'inscrire le nom du dédicataire sur le monument-support ou encore, par le truchement d'une synecdoque généralisante, celui qui se rapporte au façonnage de ce dernier. De manière générique, nous avons nommé phase de fondation l'ensemble des actes essentiellement matériels propres à cette étape initiale de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn*. Quant au temps secondaire de cette dernière, il est celui qui concerne les conséquences entraînées par ce geste primordial. L'inscription rituelle de la formule, et plus particulièrement celle du nom personnel de son bénéficiaire, implique, outre les vertus propres à cette dédicace, une forme de potentialité à réaliser. Autrement dit, les effets performatifs intrinsèquement liés à la phase de fondation de cette liturgie sont promis à s'animer et à se perpétuer au moyen d'un ensemble d'actions que nous avons choisi de dénommer « **phases d'actualisation** ». Nous allons maintenant tenter d'en explorer les principaux ressorts.

Les « phases d'actualisation » : actes secondaires de la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn*

Comme nous l'avons observé au cours de l'examen de certains exemples du corpus, la formule *sᶜnḫ rn* est très souvent mise en relation avec les mentions textuelles ou iconographiques de rituels alliant le geste et la parole. Il est alors remarquable que ces liens se nouent alors plus particulièrement autour de la personne du dédicataire, qui constitue le bénéficiaire de l'ensemble de ces rituels. En revanche, pour ce qui est de l'exécution de ces rituels, on observe qu'elle peut parfois être mise en œuvre par des desservants distincts. Ainsi, dans les inscriptions d'un même document, il peut être par exemple indiqué que le fils a pris en charge la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn* à l'attention de son père, alors que ce dernier bénéficie simultanément d'un rituel d'offrande animé par un autre membre de sa famille ou parfois même, par un individu extérieur au cercle familial le plus intime.

Avant tout autre considération, il faut préciser que tous ces rituels participant aux phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* doivent être envisagés comme des actes complémentaires à ceux relatifs à sa « phase de fondation », ces deux « moments » formant les étapes distinctes et successives d'un même processus [315]. Rappelons également que, de manière extensive, la mise en œuvre de cette

---

[311] Certains voient une forme d'allatif dans le syntagme *r* + infinitif introduisant une proposition circonstancielle (*ibid.*, p. 410-411, § 37.4).
[312] Cf., *infra*, « Les compléments circonstanciels », p. 138-144.
[313] Sur cet emploi neutre du pronom *sw*, *AnLex* 79.2460.
[314] *jn s=f mry=f Mnw-nḫt jr(w) n=f sw n-mr(w).t sᶜnḫ rn=f nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*.
[315] R. Legros envisage que ce qu'il nomme les « dédicaces *post-mortem* » relèvent « d'une pratique à deux degrés » : celui qui concerne le dépôt du monument, qui donne lieu à un rite spécifique, et celui des rituels qui suivent dans le temps à partir de ce support (*Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 135). Cette perception semble assez proche de notre propre perception du dispositif dédoublé de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Toutefois, la divergence de points de vue apparaît en ce que cet auteur associe exclusivement les formules *sᶜnḫ rn* à la première phase, celle de la dédicace du monument alors que, de notre côté, nous pensons que les deux phases de la liturgie *sᶜnḫ rn* sont intrinsèquement contenues dans les formules idoines.

phase de fondation de la liturgie peut concerner les moments suivants : exécution (ou restauration) du monument-support, inscription (ou restauration) du nom du dédicataire sur sa surface – geste qui constitue l'acte cardinal de cette phase de la liturgie – et, éventuellement, installation du monument dans un espace consacré au culte qui lui est réservé.

Dans la mesure où, jusqu'à ce point de notre étude, ce sont principalement ces actes relatifs à la phase de fondation de la liturgie *sˁnḫ rn* qui ont été pris en considération, ce sont maintenant les actes rituels complémentaires liés à ses phases d'actualisation qui vont être plus particulièrement abordés.
Parmi ces rituels regroupés sous l'appellation « phases d'actualisation », nous prendrons plus particulièrement en considération le rituel de l'Ouverture de la bouche ainsi que le rituel de l'Appel aux vivants. Mais dans la mesure où, de manière patente, le rituel d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* est le plus souvent mis en lien avec les sources relatives à la liturgie *sˁnḫ rn*, c'est cette corrélation qui va être prioritairement examinée.

Ces remarques liminaires concernant les phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* et leurs liens avec la phase de fondation contribuent à confirmer le sens systématiquement « perfectif » du causatif *sˁnḫ* (« a perpétué »). En effet, comme nous le verrons par la suite, le desservant responsable des phases d'actualisation de la liturgie est parfois différent de celui qui a pris en charge la phase de fondation. Or, adopter un sens imperfectif pour ce participe (« qui perpétue ») sous-entendrait que le liturgiste « fondateur » prend systématiquement en charge l'ensemble des différentes étapes de la liturgie *sˁnḫ rn*, y compris ses phases d'actualisation.

Les « phases d'actualisation » de la liturgie *sˁnḫ rn* : le cas prédominant du rituel d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp*

Les liens existants entre le formule mémorielle *sˁnḫ rn* et la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* [316] ont été remarqués et commentés par d'autres [317]. Parmi les 696 attestations que compte notre corpus, dans 277 exemples, soit dans près de 40 % des cas [318], le libellé de la formule *sˁnḫ rn* fait directement suite à celui de la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* [319]. En premier lieu, on doit sans doute justifier cette immédiate succession de formules par le fait qu'elles sont consacrées à un même bénéficiaire. Ensuite, cette motivation est sans doute étayée, dans 68 des 277 exemples évoqués, par la proximité de cet enchaînement de formules à une image illustrant le rituel d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. Dans cette scène rituelle, la sollicitude du liturgiste envers le bénéficiaire telle que mentionnée dans la formule *sˁnḫ rn* est rappelée par leur disposition dans un face à face opératoire [320]. On peut d'ailleurs remarquer que dans 101 des exemples de notre corpus, ce lien entre les deux rituels, signifié au travers de la juxtaposition des formules idoines, se présente sous un autre jour. Dans ces documents, la formule *sˁnḫ rn* ne fait plus suite à la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, mais elle accompagne une scène

[316] Sur cette formule d'offrande, *inter alia*, C.J.C. BENNETT, « Growth of the Htp-di-nsw formula in the Middle Kingdom », *JEA* 27, 1941, p. 77-82 ; W. FEDERN, « Htp (r)dj(w) (n) Inpw: zum Verständnis der vor-osirianischen Opferformel », *MDAIK* 16, 1958, p. 120-130 ; G. LAPP, *Die Opferformel des Alten Reiches: unter Berücksichtigung einiger späterer Formen*, *SDAIK* 21, 1986 ; H. SATZINGER, « Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis », *LingAeg* 5, 1997, p. 177-188 ; D. FRANKE, « The Middle Kingdom offering formulas: a challenge », *JEA* 89, 2003, p. 39-57.
[317] J.J. CLÈRE « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 19-20 ; M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, notamment p. 14-17 et p. 25.
[318] Ce pourcentage (39,80 %) doit être relativisé en fonction de la période considérée, puisque l'on dénombre 46,79 % pour la période PPi-ME, 60,24 % pour la DPi et 47,49 % pour le NE. Puis, cet enchâssement des deux formules semble s'éteindre progressivement, et l'on en recense plus que 12 exemples pour la longue période allant de la TPi à l'époque ptolémaïque.
[319] Cf. *infra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sˁnḫ rn* », p. 55-65. Dans sa principale étude sur la formule *sˁnḫ rn*, M.G. Nelson-Hurst donne quelques commentaires sur cette question (« '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 14-17).
[320] Cf. *infra*, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 525-526 (catégorie 1A) (vol. II). Pour les commentaires sur la notion d'« opératoire », cf. *infra*, « *notabilia* », p. 732 (vol. III), *s.v.* « posture opératoire ».

d'offrande rituelle, comme si l'image se substituait alors au texte de la formule d'offrande présent dans la traditionnelle succession de formules.
À partir de ces recensements, il convient maintenant d'envisager les différentes raisons qui peuvent motiver les corrélations observées entre ces deux rituels.

En premier lieu, ces liens se manifestent au travers des liens anaphoriques présents dans l'enchaînement de la formule *d n(y)-sw.t ḥtp* et de la formule *sᶜnḫ rn*. Dans la grande majorité des exemples de formule *sᶜnḫ rn*, alors que l'identité du liturgiste y est nommément indiquée [321], celle du bénéficiaire n'est évoquée, d'une part, qu'au travers des liens familiaux ou sociaux établis avec le liturgiste et, d'autre part, que par le truchement de pronoms suffixes. Ainsi, dans la formule *sᶜnḫ rn* prédominante – *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* –, outre le lien filial entre le liturgiste et le dédicataire, les pronoms suffixes présents dans la formule apparaissent dans les syntagmes *sȝ=f* et *rn=f* [322]. Or, dans ce cas de figure, le référent de ces pronoms anaphoriques n'est généralement identifiable que dans le segment final de la formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* qui les précède. Il s'agit alors du nom, parfois accompagné de la mention de son *ka*, de celui ou de celle qui est désigné comme le destinataire de ce rituel d'offrande. Il convient de rappeler que cette identification du nom est d'autant plus essentielle que c'est précisément ce nom qui se situe au cœur de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Dans les 277 documents du corpus dans lesquels cet enchaînement de formules est attesté, on peut régulièrement observer le fonctionnement de cette chaîne anaphorique, à l'instar de l'inscription gravée au bas de la stèle de Nebmès, datée de la XII[e] dynastie (**fig. 4**, doc. **22**) [323] :

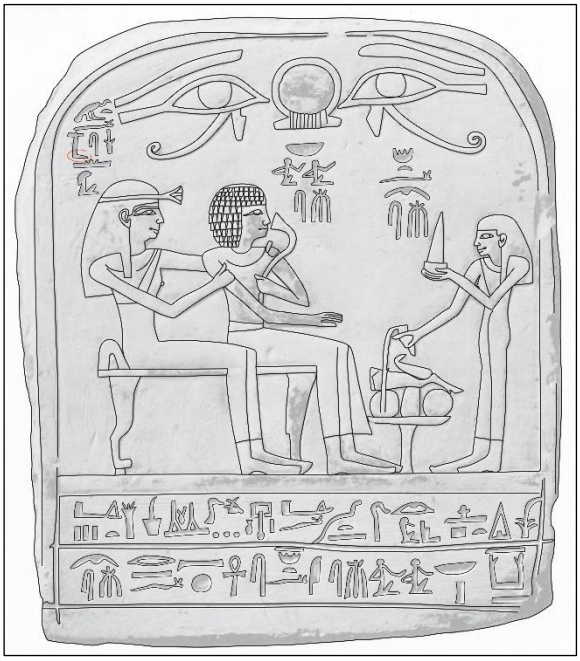


Fig. 4 : Stèle de Nebmès (Oxford Queen's College 1112). Fac-similé © P. Calassou d'après *JEA* 25, pl. XXI, 5.

(Doc. **22**) « (*D n[y]-sw.t ḥtp*…) pour le *ka* de Nebmès. C'est son épouse (*ḥm.t=f*) qui a perpétué son nom (*rn=f*), Iâhmès. » [324]

Comme en témoigne cet exemple, une des raisons qui éclairent la juxtaposition de ces deux formules est de permettre de déterminer le nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* mentionné à la fin de la formule d'offrande qui la précède. Dans la mesure où c'est ce même Nebmès qui occupe cette fonction de bénéficiaire au sein des deux rituels, il devient alors aisé d'associer ce nom propre au rang familial ainsi qu'aux pronoms suffixes que l'on rencontre dans la formule *sᶜnḫ rn*.

On remarquera que cette fonction de référent que l'on attribue alors au nom personnel du bénéficiaire généralement mentionné à la fin de la formule *d n(y)-sw.t ḥtp* demeure opératoire dans d'autres exemples du corpus présentant un dispositif syntaxique alternatif. Ainsi, dans certains exemples du corpus, c'est la simple mention du nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*, parfois accompagnée de ses titres, qui précède la formule *sᶜnḫ rn*, cette mention n'étant alors plus insérée dans une formule de type *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. Ainsi, dans une des inscriptions qui animent l'un des linteaux de la chapelle du vice-roi de Nubie Houy implantée à Faras [325], on peut découvrir un tel dispositif syntaxique :

[321] Cette dissymétrie de traitement est probablement un révélateur des motivations du commanditaire du monument-support, qui n'est généralement autre que le liturgiste mentionné sur ce même support.
[322] J.J. CLERE, « Le problème des personnes mentionnées sur une statue d'époque tardive (« naophore » Vatican n° 97) », *Hommages Sauneron I*, *BiEtud* 81, 1979, p. 360.
[323] Oxford, Queen's College 1112.
[324] *jn ḥm.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f Jᶜḥms*.
[325] Autres exemples : doc. **292**, **473**.

(Doc. **363**) « Le vice-roi de Kouch, le directeur des contrées méridionales Houy. C'est sa « sœur » (*sn.t=f*) qui a perpétué son nom (*rn=f*), la doyenne des recluses de Nebkhépérourê, Taemouadjesy. » [326]

Comme on peut l'observer dans cet exemple, l'emplacement du nom du bénéficiaire (Houy) de la liturgie *sᶜnḫ rn* en amont de la formule idoine ne peut alors s'expliquer que par la nécessité d'identifier le référent du rang familial et des pronoms suffixes contenus dans cette même formule.

Dans un certain nombre d'exemples, ce dispositif syntaxique visant à identifier le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* et, parfois, à déterminer son statut social au moyen de ses titres, ne se limite pas à un arrangement strictement verbal mais il opère également par la juxtaposition de la formule *sᶜnḫ rn* et d'une scène rituelle. Dans ce cas de figure, le liturgiste et le bénéficiaire sont le plus souvent disposés face à face, ou parfois réunis dans une position de simple proximité. Comme annoncé plus haut, la contiguïté de ces éléments scripturaux et iconographiques peut précisément s'observer dans 101 exemples du corpus.

Ainsi, dans la scène du registre central de la stèle de Sénebef (**fig. 5**, doc. **81**) [327], ce dernier est représenté assis devant une table d'offrandes vers laquelle il avance sa main gauche. Un desservant est campé debout face à lui dans la posture conventionnelle de la récitation rituelle, un bras tendu dans sa direction. Une ligne de texte se déploie au-dessus de ces deux individus. L'orientation des signes étant dirigée vers la droite, ce dispositif permet sans hésitation d'associer le liturgiste mentionné dans la formule au desservant figuré dans la scène :

(Doc. **81**) « C'est son protégé (*ḥrd=f*) qui a perpétué son nom, le préposé au département de la bière, Sénebefemânkh [328]. »

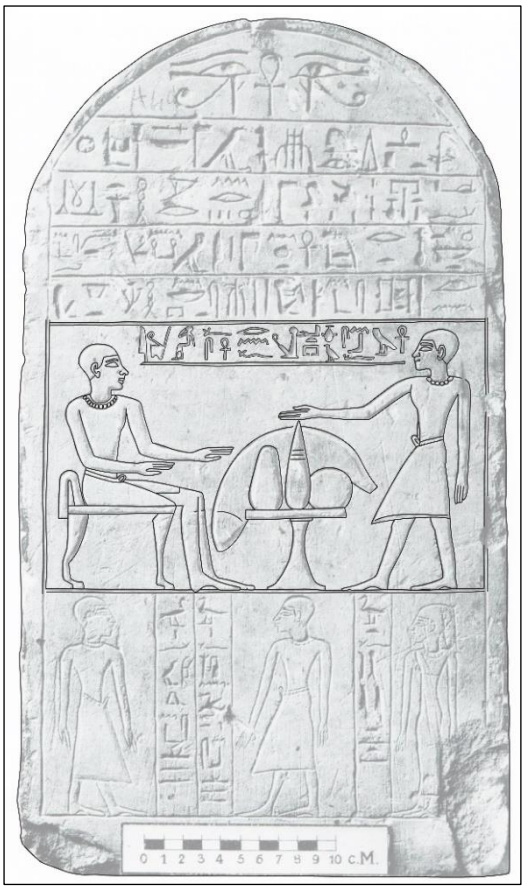


Fig. 5 : Stèle de Sénebef (Leyde H.III.RR.3). Fac-similé © P. Calassou d'après Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches*, pl. VIII.

Dans la très grande majorité des cas, comme dans cet exemple de la stèle de Sénebef, le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* étant le même que celui figuré dans le rituel d'offrande ou dans tout autre rituel, l'identification de ce personnage s'effectue généralement sans grande difficulté à partir de l'observation des indices verbaux qui jouxtent cette scène rituelle.
Il est néanmoins important de rappeler que, contrairement aux apparences, cette proximité d'une scène rituelle avec la formule *sᶜnḫ rn* ne doit pas être comprise comme la figuration d'une image accompagnée de sa légende, dispositif dans lequel le syntagme *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* constituerait alors une stricte traduction verbale de l'action représentée dans l'image [329]. Un obstacle majeur s'oppose

[326] *sȝ n*(*y*)*-sw.t n*(*y*) *K*(*ȝ*)*š* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*) *ḫȝs.wt rsy.wt Ḥwy jn sn.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f wr.t ḫnrt n*(*y.t*) *Nb-ḫprw-Rᶜ TȝI-m-wȝḏsy.*
[327] Leiden V 98, Moyen Empire.
[328] *jn ḥrd=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jry-ᶜ.t wdpw Snb=f-m-ᶜnḫ.*
[329] Sans doute influencée par les hypothèses formulées par S. Grallert au sujet du fonctionnement de la *Stiftungsinschriften* du type *jn* X *jr*(*w*)*~n=f* ou *jr*(*w*)*~n* X (*Bauen, Stiften, Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 80-81), M.G. Nelson-Hurst affirme que, lorsque les formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et *sᶜnḫ rn* se succèdent, cette dernière indique « who is saying the offering prayer or making physical offerings » (« '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 14).

d'ailleurs à la validation de cette hypothèse. En effet, si cette fonction de légende était alors attribuée à la formule *sᶜnḫ rn*, il conviendrait alors de rendre le participe *sᶜnḫ*(*w*) qui l'anime dans un sens imperfectif et, en considérant l'exemple étudié, de traduire la séquence par « C'est son protégé qui perpétue son nom ». Or, il paraît peu envisageable de modifier le sens d'une formule stéréotypée telle que la formule *sᶜnḫ rn*, uniquement du fait de la variation des situations d'énonciation dans laquelle elle se trouve. Comme cela a été proposé à de nombreuses reprises dans cette étude, la formule *sᶜnḫ rn* doit permettre, **dans tous les cas et avant toute chose**, de désigner et de promouvoir le responsable de la phase de fondation de la liturgie. Or, cette phase de la liturgie *sᶜnḫ rn* est exclusivement consacrée à l'action de celui qui a commandité et supervisé la mise en œuvre et, parfois même, la décoration du monument-support réalisé à l'attention de son destinataire.

Une fois ce point rappelé, on peut néanmoins observer que dans quelques rares exemples du corpus [330], la formule *sᶜnḫ rn* située à proximité d'une scène rituelle présente une construction originale. Cette dernière semble alors apporter un sens supplémentaire aux liens communément observés entre le rituel d'offrande et la liturgie de perpétuation du nom.

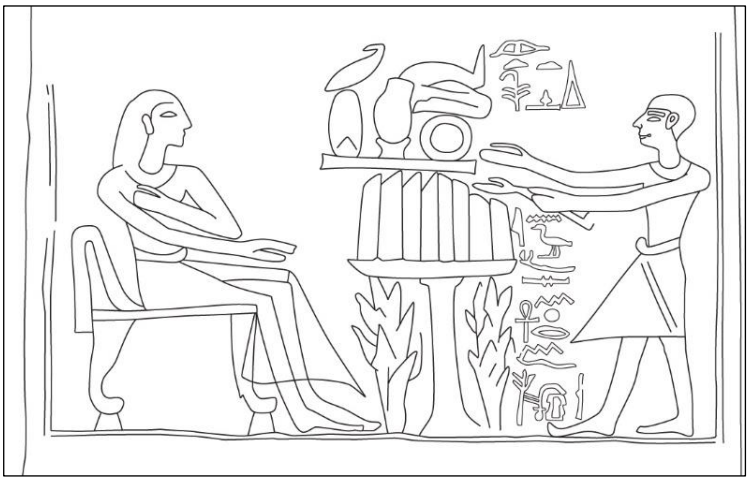


Fig. 6 : Stèle de Samontou (Caire CG 20059, détail). Fac-similé © P. Calassou d'après H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine*, t. 4, CGC, pl. 6.

Ainsi, dans la scène centrale de la stèle de Samontou datée du Moyen Empire (**fig. 6**, doc. **104**) [331], le défunt est assis face à son fils Dédousobek qui est représenté, dans le cadre du rituel d'offrande, en train d'exécuter principalement une récitation à l'attention de son père. Devant ce desservant, on peut lire l'inscription suivante :

> (Doc. **104**), « Exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* par son fils qui a perpétué son nom, le peintre-dessinateur Dédousobek, juste de voix. » [332]

Contrairement à la grande majorité des formules *sᶜnḫ rn* se situant à proximité d'une scène rituelle de ce type, l'inscription qui accompagne la scène principale de la stèle de Samontou fonctionne, tout au moins partiellement, en tant que légende du rituel figuré dans cette image. En effet, l'amorce de l'inscription – *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, « Exécution du rituel d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* – ainsi que la posture de Dédousobek, s'accordent sur la fonction de desservant que ce dernier occupe vis-à-vis de son père. Il faut toutefois considérer que la séquence *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* qui fait suite ne concerne, quant à elle, que le rôle de supervision du programme d'édification de la stèle-support pris en charge par le même fils liturgiste. Par conséquent, on peut penser que le dispositif syntaxique de cette formule *sᶜnḫ rn* vise pour l'essentiel à rappeler la double responsabilité – « phase de fondation » et « phase d'acutalisation » – du fils liturgiste vis-à-vis de son père, dispositif articulé autour de deux temporalités d'action distinctes. D'une part, par le truchement du syntagme *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*, cette formule fait allusion au temps révolu durant lequel le dédicant a commandité et supervisé la réalisation du monument-support au bénéfice de son père. D'autre part, par le truchement de la séquence initiale *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, cette formule évoque le temps présent et actualisé de l'énonciation [333]. Il s'agit du temps illustré dans l'image de la scène rituelle, moment récurrent au

[330] Doc. **7**, **15**, **19**, **104**, **256**, **262**, **341**, **373**, **376**, **442**, **641**.
[331] Caire CG 20059.
[332] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš-qdw Sbk-ḥtp mȝᶜ-ḫrw*. La fin de la séquence se trouve dans le registre inférieur. On notera que dans ce type de construction de la formule *sᶜnḫ rn*, la préposition *jn* n'introduit une *cleft sentence* mais un complément d'agent substantival. Par conséquent, cette préposition est alors traduite « par ».
[333] Documents du corpus présentant cette séquence : **7**, **15**, **19**, **53**, **104**, **141**, **262**, **341-342**, **376**, **442**, **533**, **640-641**.

cours duquel le desservant est chargé d'agir protocolairement à l'attention de son père défunt, notamment au moyen de la récitation de la formule d'offrande rituelle.

Une variante de ce dispositif est attestée dans la stèle d'Antef datée de la XII^e^ dynastie [334]. Dans la partie droite de la scène principale, le fils liturgiste Hétep est figuré debout, face à son père Antef accompagné de son épouse, le bras droit levé en signe de récitation rituelle (**fig. 7**, doc. **19**). Il est précisé dans une inscription qui se déploie autour du liturgiste :

> (Doc. **19**) « C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom dans ce temple d'Osiris, celui qui préside aux Occidentaux, le maître d'Abydos, le prêtre-ritualiste Hétep, né de Hétépet, et qui prononce le *d n(y)-sw.t ḥtp* pour le *ka* de son père. » [335]



Fig. 7 : Stèle d'Antef (Caire CG 20516, détail), d'après I. Hein, H. Satzinger, *CAA Wien* 4, p. 47.

Cet exemple rend compte du principe cardinal selon lequel la formule de « perpétuation du nom » ne doit être systématiquement comprise comme une formule de dédicace et ce, qu'elle se trouve à la suite d'une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* ou encore, qu'elle se situe à proximité d'une scène illustrant ce rituel.
Toutefois, dans cette stèle d'Antef (doc. **19**), comme dans un certain nombre d'autres exemples, il convient de noter qu'à la fin de la formule *sˁnḫ rn* qui se déploie autour de l'image du prêtre-ritualiste Hétep figuré en train d'exécuter le rituel d'offrande face à son père, il est précisé que ce dernier « prononce le *d n(y)-sw.t ḥtp* pour le *ka* de son père ». On peut sans doute tirer de ce dispostif l'idée selon laquelle, dans le cadre des rituels mettant en scène le bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn*, l'acte de récitation des formules à son attention, et notamment la phase cruciale de la verbalisation de son nom, représente une réactivation des effets performatifs de la liturgie de « perpétuation du nom ». Comme cela a été observé plus haut, ces effets sont intialement activés dès la mise en œuvre de sa phase de fondation, dont l'acte primordial est marqué par l'inscription de la formule *sˁnḫ rn* sur le monument-support.

Une fois ce principe posé, nous allons maintenant essayer de montrer dans quelle mesure, en dépit du fait que la formule *sˁnḫ rn* est prioritairement liée à sa fonction dédicatoire, la mise en œuvre des rituels mentionnés ou figurés sur son support, et notamment ceux qui comportent un temps de récitation du nom du dédicataire, apporte des informations précieuses sur ce que l'on peut globalement considérer comme des étapes secondaires de la liturgie de « perpétuation du nom ». Pour cette raison, nous proposons de nommer « **phase d'actualisation** » l'ensemble de ces temps seconds de la liturgie *sˁnḫ rn* que nous allons maintenant examiner.

Nous pouvons commencer de mettre à l'épreuve cette hypothèse d'étude à partir des observations précédemment effectuées sur la stèle d'Antef (doc. **19**), et plus particulièrement sur le dispositif de sa principale scène d'offrande.
Dans cet exemple, ce que nous avons dénommé la **phase de fondation**, soit la phase initiale de la liturgie *sˁnḫ rn*, est évoquée au moyen de la séquence « c'est son fils bien-aimé *qui a perpétué* son nom dans ce temple d'Osiris » qui se trouve au-dessus de l'image du fils liturgiste Hétep.

[334] Caire CG 20516.
[335] *jn sꜣ=f mry=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ꜣ*)*-pr pn n*(*y*) *Wsjr ḫnt*(*y*) *Jmnty.w nb ꜣbḏw ḥry-ḥb Ḥtp ms*(*w*)*~n Ḥtp.t ḏd=f n kꜣ jt=f d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*.

Conformément à ce principe, ces termes indiquent alors distinctement la responsabilité de cet acteur dans la supervision, voire dans l'exécution de la stèle-support destinée à honorer la mémoire de son père. Quant à la **phase d'actualisation** de la même liturgie, il y serait fait allusion au travers de la séquence finale de la même formule, « (…) le prêtre-ritualiste Hétep, né de Hétépet, *qui prononce* le *d n(y)-sw.t ḥtp* pour le *ka* de son père », opération précisément illustrée dans la scène rituelle avoisinante. Au travers de l'image et de l'inscription qui l'accompagne, il est alors indiqué que le fils liturgiste Hétep assume de concert les rôles de « fondateur » et d'« actualisateur » de la liturgie *sᶜnḫ rn*, dont son père défunt représente le bénéficiaire. Ce fils liturgiste est donc celui qui, dans un premier temps, a commandité et supervisé le façonnage de la stèle destiné à son père défunt puis qui, dans un second temps, sans doute motivé par son statut de prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*), fut chargé d'actualiser les effets de la liturgie mémorielle au moyen d'actions ritualisées.
D'une manière générale, cette phase d'actualisation de la liturgie est principalement mise en œuvre par la récitation régulière des formules rituelles au bénéfice du destinataire, et plus particulièrement **toutes les formules incluant la verbalisation du nom de ce dernier**. Comme nous l'avons vu plus haut, dans la très grande majorité des cas, il s'agit de la formule *d n(y)-sw.t ḥtp* [336], mais on trouve également la « formule saïte » [337], la formule d'« Appel aux vivants » [338], une formule relative au rituel de l'Ouverture de la bouche [339], le Chant du harpiste [340], ainsi que la récitation des chapitres 1 [341], 6 [342] et 151 [343] du Livre des Morts.

Comme nous serons amené à l'observer plus bas, l'évocation de cette phase d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* peut généralement être détectée dans un document par la présence d'une scène rituelle, dans laquelle le liturgiste et le dédicataire mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* sont figurés face à face, le premier dans le rôle du desservant agissant rituellement pour le second. La prédominance des liens établis entre les phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* et l'acte de verbalisation rituelle du desservant est alors signifiée au travers de l'iconographie qui anime les scènes rituelles présentes dans un grand nombre de documents du corpus. Comme nous le commenterons plus loin, dans les scènes figurant le liturgiste en train d'agir rituellement face au bénéficiaire de la liturgie, l'attitude la plus fréquemment adoptée par ce dernier est celle que nous nommons « posture de verbalisation », soit celle où figuré avec un bras dirigé vers le bénéficiaire, le liturgiste est en train de procéder à la phase orale du rituel [344].

Plus rarement, les documents de notre corpus comportent quelques rares exemples dans lesquels l'indication d'une phase d'actualisation ne se manifeste pas au moyen d'une scène rituelle.
Ainsi, on peut observer un tel dispositif atypique parmi les nombreux *chaouabtis* « bouts de bois » (ou *stick Shabtis*), statuettes funéraires essentiellement datées de la XVII[e] dynastie ou du début de la XVIII[e] dynastie et parfois accompagnées d'un petit sarcophage destiné à les abriter [345]. Un ensemble

[336] Sur 696 attestations, le corpus comporte 277 exemples de ce type. Cette contiguïté suit parfois des dispositifs singuliers, comme sur le siège de la statue « fils du roi » Râmose (Liverpool SAOS E 609, fin XVII[e]-début XVIII[e] dynastie, fig. 130-132, doc. **238**) où la lecture des trois colonnes du *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* disposées sur le flanc droit du siège se poursuit par la colonne de la formule *sᶜnḫ rn* située sur le côté droit de la partie arrière.
[337] Par exemple, doc. **623**. Sur la « formule saïte », K. JANSEN-WINKELN, « Zum Verständnis der "Saïtischen Formel" », *SAK* 28, 2000, p. 83-124 ; H. DE MEULENAERE, « Réflexions sur la "formule saïte" », *JEOL* 34, 1995-1996, p. 81-85.
[338] Par exemple, doc. **661**. Cf. *infra*, « Actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* », p. 68-70.
[339] Par exemple, doc. **366**. Cf. *infra*, « Actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*…», p. 65-67.
[340] Par exemple, doc. **85**. Cf. *infra*, « Actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*…», p. 71-73.
[341] Par exemple, doc. **433**.
[342] Encore nommée « formule des *chaouabtis* » ou « *shabti spell* ». Le caractère déclamatoire de cette formule est précisé à la fin de sa version prototypique, le *Spell* 472 des Textes des Sarcophages, « paroles à dire sur l'image d'un maître qui appartient à la terre, faite en bois de tamaris ou en bois de ziziphus, placée dans la chapelle funéraire du défunt-*ȝḫ* ».
[343] Par exemple, doc. **399**.
[344] Cf. *infra*, « Posture 1 : Posture de verbalisation », p. 457-469 (vol. II).
[345] J.-F. AUBERT, L. AUBERT, *Statuettes égyptiennes, chaouabtis, ouchebtis*, Paris, 1974, p. 22-24 ; P. WHELAN, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007 ; H. WILLEMS, « *Carpe diem*. Remarks on the cultural Background of Herodotus II.78 », *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme* , *OLA* 191, 2009, p. 511-520.

de ce type dédicacé à un certain Djéhoutymès [346] constitue un exemple éclairant. Sur le couvercle du petit sarcophage, est inscrite une formule *d n(y)-sw.t ḥtp* suivie par une formule *sᶜnḫ rn* :

(Doc. **212**) (*d n[y]-sw.t ḥtp* pour le *ka* de Djéhoutymès) « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, Antef. » [347]

Cette dédicace désigne donc Antef, la sœur du bénéficiaire Djéhoutymès, comme étant celle qui est chargée de la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn* et qui, à ce titre, a pris en charge le façonnage de ce mobilier funéraire, comprenant le sarcophage portant la dédicace auquel sont jointes deux statuettes funéraires. Chacune de ces dernières est ornée d'une version du chapitre 6 du Livre des Morts, « Ô ce *chaouabty* de l'Osiris, du scribe Djéhoutymès… ». Mais comme le fait remarquer J.J. Clère, cette formule est introduite de manière originale par le tour, « Antef, qui dit » (*Jntf ḏd=s*) [348]. Fonctionnant comme un complément de la dédicace présente sur le couvercle du petit sarcophage, le texte du chapitre 6 du Livre des Morts adressé à Djéhoutymès introduit par le nom du récitant, Antef, témoigne du fait que cette dernière est également chargée des phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, soit des récitations rituelles destinées à son frère défunt. Cet ensemble mobilier témoigne du fait que la liturgiste Antef assume les deux fonctions relatives aux différentes phases de la liturgie *sᶜnḫ rn*, soit la phase de fondation ainsi que la phase d'actualisation. Comme on peut donc le constater à l'aide de cet exemple, la présence d'une scène rituelle sur un document figurant le liturgiste *sᶜnḫ rn* en train d'agir rituellement à l'attention du bénéficiaire mentionné dans le formule n'est pas une condition *sine qua non* à l'évocation des phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom ». Même si ces cas sont assez rares dans la documentation, ces exemples indiquent que les mentions des deux phases relatives à cette liturgie peuvent être attestées dans un document aniconique ou dans un monument où le programme iconographique est sans lien direct avec le dispositif rituel évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*.

En ce qui concerne les liens réguliers entre les phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* et le rituel de l'offrande funéraire exécuté à destination du défunt, J. Assmann précise à propos de ce dernier rituel qu'il « est en première ligne affaire de parole et de voix » [349]. En effet, la dénomination égyptienne de la phase cruciale de ce protocole, *pr.t-ḫrw*, littéralement « sortie à la voix », désigne la récitation rituelle du desservant censée faire sortir le *ba* du défunt des espaces de l'au-delà, notamment via la fausse-porte de la tombe, pour venir recevoir les offrandes rituelles [350]. En ce sens, on peut sans doute envisager que ces phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, notamment celles qui consistent à présenter les offrandes au défunt et à réciter des rituels spécifiques à son attention, participent à ce que les Égyptiens nomment rituels *sakhou*, soit ceux qui visent à rendre le défunt *akh*, soit un être transfiguré [351].
D'autre part, si l'on prend en compte certains indices verbaux contenus dans les variantes de la formule d'offrande *d n-y-sw.t ḥtp*, on constate que les caractères itératif et pérenne de cette récitation rituelle sont largement anticipés. Ainsi, il n'est pas rare de rencontrer au sein de cette formule, et ce depuis ses origines, des compléments circonstanciels qui donnent des indications variées relatives au calendrier de sa mise en œuvre. On peut ainsi lire, généralement en fin de séquence, des expressions telles que, *rᶜ nb*, « chaque jour », *m ḫr*(*y*).*t hrw n*(*y*).*t rᶜ nb*, « au cours de chaque jour », *tp tr*, « au début de la saison », *ḏ.t*, « éternellement », ou encore, des évocations des fêtes rituelles qui en constituent le cadre, à l'instar de la fête *ouag*, de la fête de Thot, de la fête de Sokar, de la fête de

[346] BM EA 16007. L. BORCHARDT, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* 32, 1894, p. 111-112 ; J.J. CLÈRE, « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 19-20.
[347] *jn sn.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f Jntf.*
[348] J.J. CLÈRE, *op. cit.*, p. 20. À propos des termes de cette entame, l'auteur pense qu'ils « remplacent et évoquent la dédicace inscrite sur le couvercle », ce qui n'est tout à fait juste. Chacune des inscriptions présentes sur le couvercle du sarcophage et des statuettes témoigne des rôles assumées par Antef dans le déroulement de la liturgie *sᶜnḫ rn*.
[349] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd., 2001), p. 483.
[350] J. ASSMANN, *ibid.*, p. 482 ; R. NYORD, « Memory and Succession in the City of the Dead : Temporality in the Ancient Egyptian Mortuary Cult » *in* R. Willerslev, D.R. Christensen (éds.), *Taming Time, Timing Death : Social Technologies and Ritual*, Farnham, 2013, p. 198.
[351] R.J. DEMARÉE, *The ꜣḫ iqr n Rᶜ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983, p. 190-195 ; S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, éd. J. Millon, 2014, p. 188-189.

l'Ouverture de l'année, de la fête du mois, etc., évocations calendaires parfois abrégées au moyen de l'expression généralisante, *m ḥb nb nfr*, « au cours de toute belle fête » [352]. Comme nous le verrons avec d'autres dispositifs rituels liés à cette phase d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, outre sa mise en œuvre au moyen de la verbalisation rituelle du nom du bénéficiaire, c'est le caractère itératif de cette dernière qui permet d'assurer la pérennité de cette liturgie mémorielle [353].

En ce qui concerne le rôle d'« actualisateur », il convient de rappeler que dans un certain nombre de cas, il n'est pas pris en charge par le « fondateur » mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn*. En effet, ce dernier peut être visuellement absent des scènes représentées sur le monument-support ou encore, figuré dans une posture non opératoire, c'est-à-dire, dans une attitude sans lien explicite avec une action rituelle. Cette fonction d'« actualisateur » est alors parfois assumée par un tiers, que ce dernier soit lié au bénéficiaire par des liens familiaux ou parfois encore par relations d'ordre social [354].

Ainsi, dans la stèle de Chénou (**fig. 20**, **165**, doc. **40**) [355], datée de la fin de la XII[e] dynastie, le registre supérieur est occupé par une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* suivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **40**) (*D n[y]-sw.t ḥtp* pour l'*imakhy*, le renouvelé de vie, Chénou) « C'est sa fille qui a perpétué son nom sur terre, l'*jm³ḫw*(*t*) Amény, juste de voix. » [356]

Or, dans la scène rituelle située au-dessous, le bénéficiaire Chénou est figuré assis, accompagné de son épouse, devant une table d'offrandes et c'est son propre père Nakht qui est représenté face à lui dans le rôle d'« actualisateur », puisque doté de la posture de salutation révérencieuse qui semble précéder la verbalisation rituelle [357]. De manière assez originale, Amény, la fille du défunt et la « fondatrice » mentionnée de la formule *sᶜnḫ rn,* est figurée debout, derrière ses parents, en train d'observer la scène rituelle animée par son grand-père Nakht.
Cet exemple, prélevé parmi les sources appartenant à cette catégorie, témoigne du fait que, si le cumul des responsabilités de « fondateur » et d'« actualisateur » pour un même individu demeure un dispositif régulièrement observé dans la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn* [358], la dissociation de ces fonctions est largement attestée dans la documentation.

Le dispositif présent dans la stèle de Chénou fait partie des 217 documents du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels la formule *sᶜnḫ rn* fait suite à la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* mais dans un document dépourvu de toute scène figurant dans face à face rituel le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* [359], et constituant alors une sorte d'illustration de la formule d'offrande présente dans cet enchaînement de formules. Dans cet ensemble de 217 documents, il s'agit alors, soit de certains des supports aniconiques, soit comme dans l'exemple précédent de la stèle de Chénou, de documents

---

[352] Sur la question, voir notamment, W. BARTA, *Aufbau und Bedeutung der alatägyptischen Opferformel*, *ÄgForsch* 24, 1968, p. 10 et p. 342-360 (*Wortverzeichnis*) ; G. LAPP, *Die Opferformel des Alten Reiches*, SDAIK 21, 1986, p. 54, § 85 ; *id*., *Typologie der Särge und Sargkammern von der 6. Bis 13. Dynastie*, *SAGA* 7, 1993, notamment planches synoptiques, Blatt 1-35. Au sujet du calendrier des fêtes à l'Ancien et au Moyen Empire, R.A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, *SAOC* 26, 1950, p. 34-37.
[353] Au sujet de certains dispositifs techniques relatifs au culte funéraire, notamment durant la période allant de l'Ancien au Moyen Empire, B. RUSSO, « Some Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 195-209 ; en ce qui concerne la fréquence du culte, voir plus particulièrement p. 205 et p. 209.
[354] Dans l'ensemble du corpus, ce cas de figure rassemble 23 exemples, répartis dans les catégories 6A, 6B, 7A et 7B. Pour rappel, ces catégories sont établies à partir des liens entre la formule *sᶜnḫ rn* et l'iconographie (ou l'absence d'iconographie) observés dans les supports (cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 [vol. III]).
[355] Londres, Petrie Collection, UC 14334.
[356] *jn s³.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f tp t³ jm³ḫw*(*.t*) *Jmny m³ᶜ-ḫrw.*
[357] Sur cette posture, cf. *infra*, « Posture 6 : Salutation révérencieuse », p. 503-508 (vol. II).
[358] Dans l'ensemble du corpus, ce cas de figure rassemble 178 exemples, répartis dans les catégories 1A et 1B. Ces catégories sont établies à partir des liens entre la formule et l'iconographie, ou l'absence d'iconographie, observés dans les supports (cf. *infra*, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 525-536 [vol. II]).
[359] Les 277 exemples du corpus présentant cet enchaînement de formules auxquels sont soustraits les 60 exemples dans lesquels une scène figurant le rituel d'offrande où sont placés face à face les protagonistes de la formule *sᶜnḫ rn*.

qui comprennent une scène rituelle mettant en image des protagonistes autres que ceux mentionnés dans la formule *sˁnḫ rn*.
Partant de ce constat, il y a tout de lieu de croire que, si le liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* assume de manière systématique le rôle de « fondateur », à savoir qu'il est bien le responsable du façonnage de la stèle et de son programme décoratif, aucun élément ne peut assurer qu'il en est également l'« actualisateur », soit le desservant du rituel d'offrande évoqué dans la formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui précède la formule *sˁnḫ rn*. Comme nous l'avons vu dans le cas de la stèle de Chénou, les fonctions de « fondateur » et d'« actualisateur » peuvent être attribuées à des personnages distincts parmi ceux mentionnés dans le document. Quant aux très nombreux exemples de documents aniconiques du corpus, on peut supposer que la mise en œuvre du rituel d'offrande et notamment de la récitation de la formule idoine est laissée à l'initiative de desservants tiers, qu'ils soient de simples visiteurs ou des prêtres ritualistes « professionnels ».

Enfin, il convient de noter que les corrélations entre la phase de verbalisation d'une action rituelle et l'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* sont encore évoquées dans un certain nombre de sources documentaires qui, pour des raisons morphosyntaxiques, ne sont pas intégrées dans notre corpus.

Ainsi, sur le recto d'une petite stèle de calcaire provenant peut-être de Naga ed-Deir et généralement datée de la fin de la X^e^ dynastie ou du début de la XI^e^ dynastie, on peut observer une femme debout, tenant une croix ˁ*nḫ* de la main droite et, en dépit du caractère dégradé du haut de l'image, qui semble porter de l'autre main une fleur de lotus en direction de son visage [360]. Autour de cette image, l'espace est comblé par plusieurs formules d'offrande. Au verso, dans une inscription composée de sept colonnes en hiératique, on discerne deux « lettres aux morts » adressées à une défunte nommée Nébetitef, dont tout laisse à penser que l'image figurée au recto la représente. Dans la première de ces « lettres », une certaine Mérirtyfy s'adresse à la défunte en ces termes :

> « Comment vas-tu ? Est-ce bien [conformément] à ton désir que l'Occident se préoccupe de ta condition ? Vois, je suis ton aimée [361] sur terre, (alors) bats-toi pour moi ! Intercède en mon nom ! *Je n'ai jamais*

[360] E.F. Wente, « A misplaced Letter to the Dead », *OLP* 6/7, 1975-1976, p. 595-600 ; R.J. Demarée, *The ꜣḫ iqr n Rˁ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983, p. 216 et 217 (n. 109) ; S. Donnat Beauquier, *Écrire à ses morts*, éd. J. Millon, 2014, p. 53-56 (doc. 7) ; R. Nyord, « The Letter to Nebetitef on Her First Intermediate Periode Stela in the Michael C. Carlos Museum », *JEA* 107, 2021, p. 3-19.

[361] Dans la séquence « Vois, je suis ton aimée (*mr*[*y*].*t*) sur terre », la forme féminine *mr*(*y*).*t* se rapporte à Mérirtyfy, soit à la destinatrice de la première « lettre » figurée au verso de la stèle. Dans son article, E.F. Wente (*op. cit.*, p. 597, n. b) indique que l'auteur des lettres est un homme, celui qu'il suppose avoir discerné dans la scène du recto, lors de son rapide examen du document en 1958, au Musée des Antiquités égyptiennes du Caire. Or, comme le montrent les excellentes photographies publiées dans le récent article de R. Nyord (cf. note *supra*), non seulement le personnage représenté au recto de la stèle est sans conteste une femme mais, en outre, tout laisse à penser qu'il s'agit d'une représentation de Nébetitef, la défunte destinataire des deux « lettres » inscrites au verso, qui est également le bénéficiaire d'une des formules d'offrandes rédigées autour de l'image. Dans son article, Wente pense pouvoir étayer son hypothèse au moyen de l'idée suivante « perpetuating the deceased's name, a ritual normally performed by men ». Or cet argument ne paraît en rien décisif, du fait que le document analysé semble dater d'une époque où est observée une diversité des liturgistes associés à ce cérémonial, et notamment en ce qui concerne leur genre (voir *infra*, les différentes notices consacrées aux liturgistes *sˁnḫ rn* de genre féminin, « fille », « sœur », « épouse », « petite-fille », « mère », etc., p. 314-348, vol. II). S'il est dorénavant assuré que Nébetitef est le destinataire de ces deux « lettres » et qu'elle est également le bénéficiaire des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* exécutées par Mérirtyfy à son attention, il n'en demeure pas moins que la nature des liens entretenus par ces deux protagonistes demeure incertaine. S. Donnat Beauquier (*ibid*., p. 55-56) semble envisager que Nébetitef pourrait être la première épouse défunte de Khouaou évoqué dans la seconde missive, Mérirtyfy étant peut-être sa seconde épouse. R. Nyord (*ibid*., p. 16-19), quant à lui, à la suite d'une discussion richement argumentée, en vient à conclure que Mérirtyfy pourrait être une parente de Nébetitef, peut-être sa sœur mais plus probablement sa fille (*a daughter*). Pour notre part, nous avons constaté ailleurs que, dans le contexte de la liturgie *sˁnḫ rn*, l'épithète *mr*(*y*)=*f* et ses variantes se rapportent majoritairement au fils liturgiste (*infra*, p. 274-276, vol. II). Toutefois, outre le fait que le liturgiste peut être un membre féminin du cercle familial du défunt dans nombre d'exemples de notre corpus, quelques-unes bénéficient également de l'épithète *mr*(*y*).*t*=*f*. Ainsi, parmi celles-ci, on notera deux exemples de « fille *mr*(*y*).*t*=*f* » (doc. **40** et **286**), une « "sœur" (épouse) *mr*(*y*).*t*=*f* » (doc. **524**) ainsi qu'une « épouse (*ḥm.t*) *mr*(*y*).*t*=*f* » (doc. **657**). Enfin, nous avons montré que l'épithète *mr*(*y*)=*f* peut également être portée par des liturgistes ne montrant aucun lien de parenté explicite avec le bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn*. Par conséquent, si la séquence « je suis ton aimée sur terre » présente dans la première lettre adressée à Nébetitef constitue un témoignage tout à fait original du fait que l'épithète *mr*(*y*)/*mr*(*y*).*t*, *mr*(*y*)/*mr*(*y*).*t*=*f mr*(*y*)/*mr*(*y*).*t*=*s*, etc. peut régulièrement se rapporter au liturgiste *sˁnḫ rn*, voire ici le désigner, son lien

> *mélangé la [formule devant]* [362] *toi (chaque fois) que je perpétue* [363] *ton nom sur terre*. Chasse la maladie de mon corps. Ah ! Puisses-tu te manifester en esprit-*ȝḫ* devant moi afin que je te voie combattre pour moi en rêve. Je déposerai pour toi des offrandes [après que le soleil] se sera levé et je garnirai pour toi ta table d'offrandes. » [364]

On le voit dans cet exemple, en contrepartie du secours que Mérertyfy réclame à la défunte Nébetitef, la requérante assure exécuter régulièrement le rituel funéraire au bénéfice de la défunte. Dans le contenu de cette lettre, cette action générique est désignée par l'expression « je perpétue ton nom sur terre » et elle est notamment associée à la scrupuleuse récitation de la formule rituelle à l'adresse de Nébetitef [365]. C'est donc cette action que nous nommons « phase d'actualisation » dans le processus de la liturgie *sᶜnḫ rn*. De manière traditionnelle, et comme cela est encore précisé dans cette « lettre », cette récitation rituelle s'effectue en présence (*ḫft-ḥr*) du défunt ou de la défunte, qu'il soit représenté sous forme d'une statue à son effigie ou de son image gravée ou peinte, telle qu'elle apparaît au recto de la stèle de Nébetititef.

Ce lien entre l'acte de « perpétuer le nom du défunt sur terre » et celui de la récitation rituelle effectuée à l'attention de ce dernier est encore évoqué dans le *Spell* 38 des Textes des Sarcophages, qui fait partie de l'ensemble des *Spell* 30-41 consacré aux liturgies récitées pour le défunt au cours des rituels funéraires familiaux [366]. Dans un passage du *Spell* 38 (*CT* I, 163b-i, B16C), qui constitue une partie du discours prononcé par le fils liturgiste à l'attention de son père défunt [367], il est dit :

> « (…) Me voici ici, dans ce pays-ci, à investir ta position, à rassembler tes indigents, alors que je … j'ai pris soin de tes proches, en élevant tes orphelins, en consolidant ta porte et *en perpétuant ton nom sur terre, dans la bouche des vivants.* » [368]

Si ce thème du nom du défunt que l'on souhaite faire subsister « dans la bouche des vivants », mais également dans celle des hommes (*rmṯ*) [369], de ses serviteurs (*ḫm.w*) [370] ou de ses enfants (*ms.w*) [371], constitue une métaphore en relation avec la question de la perpétuation de la mémoire d'un individu sur terre [372], elle est aussi « gage d'influence dans l'au-delà, et, donc, promesse de réciprocité » [373]. Dit autrement, on peut également comprendre cette corrélation entre l'acte de perpétuation du nom du défunt et la fonction accordée au motif de « la bouche des vivants », comme une évocation de l'exécution d'un rituel mémoriel, et notamment celle de la phase cruciale de la récitation des formules par les proches du défunt ou par de simples passants [374]. Sur les parois de la tombe de Pétosiris, grand

---

avec le rang de « fils » ou de « fille » du défunt ne demeure qu'une orientation statistique, puisque d'autres éventualités demeurent envisageables.

[362] Cette restitution est rendue possible par un parallèle présent dans la seconde missive.

[363] Comme le suppose E.F. Wente (*ibid*., p. 598, n. h), cette forme verbale est probablement à lire *sᶜnḫ(=j)*. Elle constitue alors une forme nominale imperfective, ou forme *mrr=f*, qui évoque une action récurrente (P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, éd. Khéops, 1998, p. 395).

[364] *jw=t mj-jḫ* (*j*)*n nḏ js Jmn.t ḫr.t*(=*t*) [*n*] *jb=t mṯ jnk mr*(*y*).*t=t tpy-tȝ ᶜḥȝ ḥr=j sb ḥr rn*(=*j*) *n šb*(=*j*) [*ṯs ḫ*]*ft-ḥr=t sᶜnḫ*(=*j*) *rn=t tpy-tȝ dr mr.t n*(*y*).*t ḥᶜ.w*(=*j*) *j jḫ ȝḫ=t n*(=*j*) [*ḫft*]-*ḥr=j mȝ=j ᶜḥȝ ḥr=j m rsw.t wȝḫ*(=*j*) *n=t ḫw.t* [*m-ḫt wnn šw*] *wbn grg*(=*j*) *n=t ḥtp*. La traduction ci-dessus reproduit, avec quelques modifications mineures, celle proposée par S. Donnat Beauquier (*ibid*., p. 54).

[365] H. WILLEMS, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », *in* H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden University*, 6-7 June 1996, *OLA* 103, 2001, p. 347-348.

[366] *Ibid*., p. 253-372.

[367] Certains auteurs considèrent ce groupe de *Spells* comme étant proche des lettres aux morts (*ibid.*, p. 337 et p. 344-355).

[368] *jsṯ wj ᶜȝ m tȝ pn ḥr ḏbȝ ns.t=k ḥr sȝq bdšy.w=k sk wj … ᶜḥᶜ~n=j wnḏw.t=k ḥr šd.t nḥmy.w=k ḥr srwḏ ᶜrrw.t=k ḥr sᶜnḫ rn=k tp-tȝ tp r*(*ȝ*) *n*(*y*) *ᶜnḫ.w.*

[369] *Urk*. IV, 150, 3-10 ; P. Chester-Beatty IV, vso, 3,2 (A.H. Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum*, Third Series, London, 1935, pl. 19).

[370] *Urk*. IV, 101, 6.

[371] *Urk* IV, 1063, 4.

[372] P. VERNUS, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in* A.-M. Christin (éd.), *L'Écriture du nom propre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 19-30.

[373] P. VERNUS, *LÄ* IV, 1980, col. 321, *s.v.* « Name ».

[374] Comme nous le verrons plus loin, de même que la liturgie de « perpétuation du nom » montre des liens forts et récurrents avec le rituel d'offrande de type *d n(y)-sw.t ḥtp*, elle est également corrélée avec la formule traditionnellement qualifiée

prêtre de Thot qui vécut durant la XXX[e] dynastie, on peut lire deux inscriptions qui vont dans ce sens :

> « J'ai placé ton nom dans la bouche des vivants, ceux qui sont à l'intérieur de (ta) demeure, afin que ton nom ne cesse pas d'exister dans ta demeure, éternellement, parce qu'un homme ne vit que quand son nom est prononcé. » [375]

> « J'ai construit cette tombe dans cette nécropole aux côtés des grands *baou* qui y demeuraient, afin que le nom de mon père ainsi que celui de mon frère aîné soient prononcés, car un homme revit lorsque son nom est prononcé [376] »

Nous le voyons, outre la fonction dédicatoire assignée à la formule *sˁnḫ rn*, liée pour l'essentiel à l'édification ou la restauration d'un monument mémoriel, la liturgie de « perpétuation du nom » nécessite, pour l'actualisation de ses effets performatifs, de phases récurrentes de verbalisation du nom du dédicataire.

Après avoir évoqué le rôle prédominant du rituel d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* dans la mise en œuvre de cette **phase d'actualisation** de la liturgie *sˁnḫ rn*, nous allons maintenant examiner d'autres dispositifs rituels pouvant occuper une fonction similaire.

Les « phases d'actualisation » de la liturgie *sˁnḫ rn* en lien avec d'autres dispositifs rituels

Alors que le rituel d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* constitue le principal dispositif au moyen duquel la phase d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* peut être mise en œuvre, d'autres rituels sont occasionnellement impliqués dans cette partie du processus de « perpétuation du nom ». Parmi les principaux d'entre eux, nous retiendrons le rituel de l'Ouverture de la bouche, le rituel de l'Appel aux vivants ainsi que le Chant du harpiste.

L'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* par l'entremise du rituel de l'Ouverture de la bouche

Il est communément admis que, dans un contexte privé, le rituel de l'Ouverture de la bouche est attesté dans les sources depuis le début de la IV[e] dynastie. C'est parmi les inscriptions de la tombe de Métchen, un haut fonctionnaire du règne de Snéfrou, que l'on trouve probablement les premières mentions de ce rituel [377].
Alors que dans les premiers temps, ce protocole d'animation magique ne semble opéré que sur des statues, au cours du Nouvel Empire, le support de ce rituel s'élargit à celui de la momie ainsi qu'à l'ensemble des objets et monuments cultuels, tels que les sarcophages, les barques rituelles, les temples [378] et, comme le résume J.-Cl. Goyon, « tout ce qui peut recevoir une parcelle de la présence divine » [379]. On remarquera que c'est également durant cette même époque que les sources textuelles et iconographiques relatives au rituel de l'Ouverture de la bouche deviennent plus abondantes et plus

---

d'« Appel aux vivants ». Sur cette dernière question, J. Sainte Fare Garnot, *L'appel aux vivants*, *RAPH* IX, 1938 et, plus récemment, V. Desclaux, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2017, p. 161-202.

[375] *rd=j rn=k m r*(*ꜣ*) *n*(*y*) *ˁnḫ.w nty*(*.w*) *m-ḫnw n*(*y*) *pr*(*=k*) *n-mr*(*w.t*) *tm ꜣb rn=k m pr=k ḏ.t ḥr-nty ˁnḫ s m dm rn=f* (inscription 65a, l. 2-3, G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, Deuxième partie : Les textes, SAE, Le Caire, 1924, p. 40).

[376] *ḫws=j js pn ḥr sṯꜣ.t tn jw gs nꜣ.w bꜣ.w ˁꜣ.w nty*(*.w*) *jm n-mr*(*w*)*.t dm rn jt=j ḥnˁ sn=j wr sˁnḫ s dm rn=f* (inscription 81, l. 13-16, G. Lefebvre, *ibid.*, p. 54). Pour d'autres exemples de l'expression *ˁnḫ s dm rn=f*, K. Jansen-Winkeln, *Sentenzen und Maximen in den Privatinschriften der ägyptischen Spätzeit*, *ACHET* B1, 1999, p. 48-49 (A.1.b.1-2).

[377] S. Hassan, *Excavations at Giza IV, 1932-1933*, Le Caire, 1943, p. 74-76, fig. 34.

[378] E. Otto, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, vol. II, p. 27-28 ; J.-Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, *LAPO* 4, 1972, p. 96 ; W.M. Pahl, « The Ritual of Opening the Mouth : arguments for an actual body ritual from the viewpoint of mummy research » *in* R.A. David (éd.), *Science in Egyptology*, Manchester, 1986, p. 211-217 et notamment fig. 4, 5 et 6.

[379] J.-Cl. Goyon, *ibid*., p. 90.

détaillées [380], aussi bien dans les hypogées royaux que dans les tombes ou les stèles privées [381]. À cet égard, les parois de la tombe de Séthy I^er^ ou, dans le domaine privé, celles de la tombe thébaine de Rekhmirê (TT 100), demeurent des modèles exemplaires.

Dans le corpus *sᶜnḫ rn*, seuls trois documents d'époque ramesside semblent évoquer des liens entre le rituel de l'Ouverture de la bouche et la liturgie de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*). Il s'agit de deux stèles, datées du règne de Ramsès II, qui appartiennent à un certain Néferrenpet et sont dédicacées par son fils Néferâbou (**fig. 188**, doc. **433** et doc. **444-445**) [382] ainsi que d'une autre stèle, possiblement datée des XIX^e^-XX^e^ dynasties, dans laquelle un certain Kasen apparaît comme le dédicataire (**fig. 8**, doc. **366**) [383].

Dans cette première stèle de Néferrenpet (**fig. 188**, doc. **433**), les deux scènes qui se superposent sont liées à l'enterrement du défunt – rituel de l'Ouverture de la bouche et rituel de la momification. Dans ces deux scènes, aucun des personnages qui officient ne semble représenter le liturgiste Néferâbou. Quant au registre inférieur, il présente une inscription commençant par le titre de la formule 1 du Livre des Morts, « Formule de descendre vers la *djadjat* au jour de l'enterrement de l'Osiris, le *sédjem-âch* dans *Set-Maât*, Néferrenpet. ». Cette séquence est immédiatement suivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante, « C'est son fils qui a perpétué son nom, le *sédjem-âch* dans *Set-Maât*, Neferâbou, juste de voix. ».

Le second registre de la seconde stèle de Néferrenpet (doc. **444-445**) est occupé par une scène du rituel de l'Ouverture de la bouche. Bien que fortement endommagé, on perçoit sur la partie droite du registre un groupe d'officiants suivi par plusieurs pleureuses et, dans la partie basse de la partie gauche, on devine deux socles surmontés par les pieds de deux momies, hypothèse étayée par les inscriptions qui surplombent la scène :

> (Doc. **444**) « Exécuter le rituel de l'Ouverture de la Bouche de Ta(-Aset ?) [*5-6 colonnes en lacune*] le *sétem* de l'Osiris, le *sḏm-ᶜš* dans Set-Maât, Néferrenpet et sa "sœur" Mahy, juste de voix. C'est son fils qui a perpétué leur nom, le *sḏm-ᶜš* dans Set(-Maât) à l'ouest de Thèbes, Néferâbou, juste de voix, ainsi que sa "sœur", la maîtresse de domaine, Ta-Aset, juste de voix auprès du grand dieu. » [384]

Si le détail de cette inscription ainsi que celle qui subsiste dans les colonnes qui la flanquent, confirment la présence des momies de Néferrenpet et de son épouse Mahy sur le côté gauche de la scène, l'identité d'une partie des officiants qui exécutent le rituel de l'Ouverture de la bouche à leur attention demeure conjecturale. Seul, le début du nom du peintre-dessinateur (*sš-qdw.t*) Maa[ni-nakht-touf], probable frère ou beau-frère de Néferâbou, est encore perceptible dans l'espace endommagé situé entre le cortège des pleureuses et l'emplacement des momies. La présence du fils Néferâbou dans cette scène, en qualité d'officiant, est par conséquent envisageable mais demeure tout à fait hypothétique.

Dans ces deux documents, on peut observer un lien prégnant entre le rituel de l'Ouverture de la bouche et la liturgie *sᶜnḫ rn*. En effet, dans les inscriptions qui animent ces deux stèles, on peut remarquer un enchaînement de formules relatives à ces deux rituels, dispositif syntaxique qui rappelle distinctement celui que l'on a pu examiner plus haut, et qui concerne la succession de la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et de la formule *sᶜnḫ rn* [385].

---

[380] Dans son étude synoptique fondamentale, E. Otto rassemble 87 versions, datant pour l'essentiel du Nouvel Empire, mais comprenant également quelques exemples plus récents (*op. cit.*, vol. 2, p. 173-183).

[381] Sur ce dernier point, voir notamment, A.R. SCHULMAN, « The Iconographic Theme : "Opening of the Mouth" on Stelae », *JARCE* XXI, 1984, p. 169-196.

[382] BM EA 305 et BM EA 150 + 1754.

[383] Louvre E 25496.

[384] *jr.t wp.t-r*(*ꜣ*) *n tꜣ* […] *stm Wsjr sḏm-ᶜš m S.t-mꜣᶜ.t Nfr-rnp.t sn*(*.t*)*=f Mꜣḥy mꜣᶜ-ḫrw sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn sḏm-ᶜš m S.t*(*-mꜣᶜ.t*) *ḥr jmn.t Wꜣs.t Nfr-ᶜbw mꜣᶜ-ḫrw sn*(*.t*)*=f nb.t-pr Tꜣ-ꜣs.t mꜣᶜ-ḫrw ḫr nṯr ᶜꜣ.*

[385] Dans une autre stèle du même Néferrenpet (doc. **433**, BM EA 305), alors que le premier registre figure l'exécution du rituel de l'Ouverture de la bouche et que dans le second présente une scène de momification du dédicataire, l'inscription de la partie basse de la stèle fait se succéder le titre de la première formule du Livre des Morts (« Formule de descendre

On peut alors supposer que le fils liturgiste Néferâbou, en tant que « fondateur » de la liturgie *sᶜnḫ rn*, a pris en charge le façonnage de la stèle à destination de ses parents. D'autre part, de par son probable rôle d'officiant dans le cadre du rituel de l'Ouverture de la bouche, et notamment au cours des phases de verbalisation des formules rituelles, il a alors pu mettre en œuvre les phases d'actualisation de la liturgie de perpétuation du nom (*sᶜnḫ rn*).
En effet, l'importance de la verbalisation des formules liturgiques est omniprésente dans le déroulement du rituel de l'Ouverture de la bouche. Dans chacune des 75 scènes qui constituent l'ensemble de son « livret », une fois données les indications portant sur le dispositif matériel ainsi que sur la gestuelle à suivre par les desservants, une phase de récitation rituelle est systématiquement introduite par le tour « paroles à prononcer » (*ḏd mdw*). Parfois, la teneur de ces phases de verbalisation est d'ailleurs similaire à celle du rituel d'offrande. Ainsi, dans la seconde partie de scène LXX du rituel de l'Ouverture de la bouche, il est précisé que le prêtre-*sem* doit étendre le bras en récitant le *d n(y)-sw.t ḥtp* [386].



Fig. 8 : Stèle de Kasen (Louvre E 25496), d'après le site électronique du musée du Louvre, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010002917.

De la stèle fragmentaire de Kasen (**fig. 8**, doc. **366**), il ne demeure que les deux registres inférieurs du monument, espace dans lequel sont figurées trois scènes distinctes consacrées au rituel de l'Ouverture de la bouche.
Dans la scène qui se situe dans la partie droite du registre supérieur, on voit la momie de Kasen, identifiée par l'inscription qui la devance. Elle est maintenue verticale par un prêtre doté d'un masque d'Anubis, et, à l'arrière, se tient également dressée la momie de son épouse, la maîtresse de domaine (*nb.t-pr*) Mout. Devant eux, leur fils Amenmès, vêtu en prêtre-*sem*, procède à la libation et à l'encensement à destination des offrandes déposées sur une table ainsi que des momies de ses parents. Au-dessus de la scène, une inscription adressée à son père Kasen se déploie en courtes colonnes :

> (Doc. **366**) « Ta bouche a été ouverte. Ta bouche a été ouverte pour toi. Tu existeras dans la nécropole. Tu sortiras et tu entreras avec Rê. Tu déambuleras comme le seigneur de l'Éternité. Tu reçois des pains d'offrandes […] pour ton *ka* chaque jour. C'est son fils qui a perpétué son nom, Amenmès. » [387]

Dans cette inscription, il convient encore de noter l'enchaînement d'une formule en lien avec le rituel de l'Ouverture de la bouche et celle consacrée à la liturgie de perpétuation du nom.
Contrairement à l'exemple précédent, où il demeurait un doute concernant la présence du liturgiste comme desservant du rituel de l'Ouverture de la bouche, l'iconographie relative à ce rituel est ici parfaitement conforme au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*. En effet, de même que le fils Amenmès joue le rôle du prêtre-*sem*, principal animateur du rituel de l'Ouverture de la bouche destiné à son père défunt, la formule *sᶜnḫ rn* met en lien les mêmes protagonistes occupant des rôles similaires.

---

vers la *djadjat*, le jour de l'enterrement de l'Osiris, le *sdjem-âch* dans Set-Maât, Néferrenpet ») et une formule *sᶜnḫ rn* où il est précisé, « c'est son fils qui a perpétué son nom, le *sdjem-âch* dans Set-Maât, Neferâbou, juste de voix ».

[386] E. Otto, *op. cit.*, vol. II, p. 182 ; J.-Cl. Goyon, *op. cit.*, p. 171.

[387] [*wn rꜣ*)]=*k wn n=k r*(*ꜣ*)=*k wnn=k m ḫr*(*y*).-*nṯr pr=k ᶜq=k ḥnᶜ Rᶜ wsṯn=k mj nb ḥḥ šsp=k šnw* […] *n kꜣ=k rᶜ nb sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Jmn-ms.*

Suite à l'observation de tous ces éléments, il paraît tout à fait envisageable que, dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, le fils liturgiste Amenmès en soit désigné, d'une part, comme le « fondateur », du fait de sa responsabilité dans la phase de façonnage de la stèle-support et, d'autre part, comme l'« actualisateur » de la liturgie de « perpétuation du nom », du fait de son rôle d'animateur dans le déroulement du rituel de l'Ouverture de la bouche, et dont on sait l'importance des phases de verbalisation nommément adressées à son bénéficiaire.

Actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* par l'entremise de l'Appel aux vivants

Parmi les 696 documents du corpus *sᶜnḫ rn*, on dénombre 16 exemples qui contiennent une formule dite de l'Appel aux vivants [388], lot qui ne représente donc que 2,3 % de l'ensemble de la documentation. En dépit de leur faible représentation dans ce contexte mémoriel, on notera que ces attestations couvrent néanmoins une longue période qui va de la XII^e^ à la XXX^e^ dynastie.

L'Appel aux vivants [389], encore appelé « Appel aux passants », « Adresse aux visiteurs » ou parfois encore « Appel aux spécialistes » [390], est une formule attestée depuis la fin de la IV^e^ dynastie. Le plus souvent, elle est inscrite sur des stèles, des statues ou sur les parois de tombes de particuliers. Durant le Moyen Empire, elle apparaît également sur les murs de temples. Plus rarement, on peut la rencontrer sous forme de graffiti sur le bord des routes menant aux mines ou aux carrières. D'une manière générale, et comme l'évoquent ses intitulés, cette formule sollicite, de manière plus ou moins pressante, l'attention des visiteurs et des passants afin que ces derniers se substituent sporadiquement aux desservants du culte mémoriel consacré au défunt. Bien que sa syntaxe soit particulièrement riche et variée [391], cette formule débute le plus souvent par une interpellation du visiteur ou du passant occasionnel. Cette exorde est généralement suivie par l'énumération des récompenses promises mais parfois aussi, des menaces encourues en cas de dérobade à cet appel [392]. Cette première séquence, qui fait donc usage d'un procédé rhétorique parfois qualifié de *captatio benevolentiae* [393], se poursuit finalement par l'exposé des requêtes formulées. Même si ces dernières peuvent connaître des objets et des développements divers en fonction des modèles examinés, elles se rapportent pour l'essentiel aux différents actes à effectuer ou aux formules rituelles à réciter à l'attention du défunt.

Avant d'examiner plus avant les liens que la mise en œuvre de l'Appel aux vivants pourrait entretenir dans nos exemples avec les phases secondaires de la liturgie *sᶜnḫ rn* ainsi qu'avec certaines des scènes rituelles reproduites sur le monument-support, nous allons tout d'abord nous concentrer sur l'emplacement de cette formule dans cet espace formel ainsi que sur les relations qu'elle établit avec les inscriptions qui peuvent l'accompagner.
Alors que la formule de l'Appel aux vivants n'apparaît isolée à la surface du monument que dans deux exemples du corpus [394], elle est juxtaposée à la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* dans huit des seize cas recensés [395] et à la formule *sᶜnḫ rn* dans six documents [396]. Enfin, dans trois de ces exemples, quelques notations autobiographiques relatives au défunt viennent s'insérer dans cet assemblage de

[388] Doc. **19**, **21**, **23**, **26-27**, **28**, **29**, **33**, **63**, **245**, **256**, **279**, **314**, **412**, **414**, **593**, **661**.
[389] Sur cette question, voir notamment, J. SAINTE FARE GARNOT, *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, *RAPH* IX, Le Caire, 1938 ; S.B. SHUBERT, *Those who(still) live on Earth : a Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, PhD Diss. Unpublished, Toronto, 2007 ; V. DESCLAUX, « L'appel au passant ou l'autorité du mort en Égypte ancienne », *ERAMA, Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité, Études anciennes* 60, Nancy - Paris, 2015, p. 21-34, pl. 1-2 ; O. ROMANOVA, « Some untypical Appeals to the Living from the tombs of the Old Kingdom », *GM* 249, 2016, p. 139-163 ; V. DESCLAUX, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 161-202.
[390] Par ce tour, J. SAINTE FARE GARNOT (*ibid*., p. 1) veut distinguer les « prêtres funéraires ou fonctionnaires de la nécropole » attachés au culte du mort.
[391] V. DESCLAUX, *op. cit*., p. 161-202.
[392] Sur ces menaces, V. DESCLAUX, *op. cit*., p. 161-202 ; *ead*., « La violence et les formules de menace dans les appels aux passants en Égypte ancienne » *in* A. Zouache (éd.), *Violences et cruautés en Égypte*, *BiEtud*, Le Caire (sous presse).
[393] V. DESCLAUX, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 162.
[394] Doc. **23** et **245**.
[395] Doc. **19**, **21**, **29**, **33**, **63**, **256**, **279**, **314**.
[396] Doc. **29**, **256**, **412**, **414**, **593**, **661**.

formules. Compte tenu de ce tableau général, on peut s'interroger sur les raisons qui justifient cette juxtaposition entre l'Appel aux vivants et ces différentes formules rituelles.

Comme dans les 277 exemples de notre corpus évoqués plus haut, et dans lesquels sont juxtaposées les formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et *sˁnḫ rn,* les enchaînements ici observés entre, d'une part, la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* ou la formule *sˁnḫ rn* et, d'autre part, l'Appel aux vivants, sont le plus souvent fondées sur l'identité commune de leur bénéficiaire respectif. Ainsi, dans la quasi-totalité des exemples d'Appel aux vivants réunis dans cet ensemble documentaire, la principale requête formulée, lorsqu'elle n'en constitue pas la seule, est celle qui consiste à prononcer la formule d'offrande à l'attention du propriétaire défunt du monument-support [397]. Or, ce dernier est celui qui jouit du même statut de bénéficiaire dans les formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et *sˁnḫ rn* adjointes à cet Appel aux vivants présent sur le support. Cette similitude d'identité relative à ce bénéficiaire est généralement signalée au moyen des syntagmes *ḏd*(*w*) ou *ḏd=f*, « qui dit », qui introduisent l'exorde de l'Appel aux vivants, et dont l'agent est commun dans les deux rituels. Dans l'inscription du pilier dorsal de la statue-cube de Ptahmès, datée de la XVIII[e] dynastie [398], ce dispositif est clairement illustré :

> « Fasse le roi que s'apaise Ptah, Celui-qui-est-au-sud-de-son-mur, seigneur d'Ânkhtaouy et Sokar-Osiris, qui réside dans le "sanctuaire", afin qu'ils donnent une offrande invocatoire consistant en pains, bières, bovins et oiseaux pour le *ka* du prince, du gouverneur et du plus grand chef des artisans, Ptahmès, qui dit : "Ô tous les plus grands chefs des artisans qui adviendront dans le temple de Ptah-Sokar (…) vous prononcerez un *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* à Ptah-Sokar qui-est-au-sud-de-son-mur, afin qu'il donne tout ce qui sort de (son) autel, à savoir, bovins, oiseaux, vin, lait, pièces de lin, fard vert et fard noir pour le plus grand chef des artisans, Ptahmès, juste de voix". » [399]

On peut donc considérer qu'une des raisons qui justifient l'enchaînement de ces formules rituelles avec l'Appel aux vivants, est de créer une chaîne anaphorique qui favorise une meilleure compréhension des responsabilités inhérentes aux différents protagonistes mentionnés.

Hors de ces liens syntaxiques, les corrélations entre l'Appel aux vivants et la liturgie *sˁnḫ rn* dans les exemples du corpus affichant leur présence simultanée peuvent sembler au premier abord plus impénétrables. Cette impression est notamment suscitée par le fait que, dans neuf des seize exemples concernés, la formule *sˁnḫ rn* est éloignée de l'Appel aux vivants, soit isolée dans une zone distincte du document [400], soit à proximité d'une scène figurant le rituel d'offrande [401]. En outre, cette apparente dichotomie entre ces formules semble corroborée par le fait que le desservant mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* est systématiquement distinct du ou des individus invités à agir à l'attention du défunt dans le cadre de l'Appel aux vivants.
Toutefois, au sein de cette documentation, cette apparente autonomie respective de l'Appel aux vivants et de la formule *sˁnḫ rn* semble devoir être relativisée, en raison de deux observations.
En premier lieu, il faut noter que ces deux formules se succèdent dans six des exemples de cette catégorie. Ainsi, sur le côté gauche de la statue-cube de Ptahmès [402], grand prêtre de Ptah [403] durant le règne de Ramsès II, on peut découvrir cet enchaînement textuel :

> (Doc. **414**) « (Ptahmès) C'est son fils qui a perpétué son nom, le prêtre en chef de Ptah, Youyou, juste voix, qui dit : "Ô vous les grands prêtres de Ptah qui se trouvent dans le temple de Ptah, les prêtres-*sem* des Murs,

[397] Dans la stèle d'Antef (doc. **19**, Caire CG 20516), la seule requête de l'Appel aux vivants consiste à dire « Puisse être glorifié (*s3ḫ*) l'Osiris, l'*imakhou* Antef… ».
[398] Doc. **279** (pour la formule *sˁnḫ rn*), Musée archéologique de Florence, inv. n° 1790.
[399] *Urk.* IV, 1917-1918.
[400] Doc. **63** et **279**.
[401] Doc. **19**, **21**, **23**, **26-27**, **28**, **33**, **314.**
[402] Leyde D 45 (AST 23).
[403] Sur le titre « Grand prêtre de Ptah » (*wr ḫrp ḥmw.wt*, litt. « grand chef des artisans »), cf. Ch. MAYSTRE, *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*, *OBO* 113, 1992, p. 3-13.

> évitez de dire : nous allons déplacer cette statue pour voir le seigneur d'éternité, (à savoir) celle du père divin Ptahmès !" » [404]

Dans cet exemple, en dehors de la similitude des bénéficiaires de ces deux rituels, en l'occurrence Ptahmès, le père défunt du liturgiste, on remarquera que le lien entre ces deux formules est renforcé par le fait que le fils liturgiste Youyou, responsable de la fabrication de la statue-support, est le même individu qui, par le biais de menaces formulées dans l'Appel aux vivants, met en garde les desservants du temple à ne pas malmener cette même statue.
Un autre cas original se trouve dans l'inscription de la partie basse de stèle fausse-porte de Ptamay, également datée du règne de Ramsès II [405]. Dans cet exemple, le lien entre les deux formules se concentre autour de la personne du fils liturgiste de la formule *sᶜnḫ rn*, responsable de l'édification du monument [406] et qui, de manière tout à fait exceptionnelle, est appelé à bénéficier de l'unique requête mentionnée dans l'Appel aux vivants qui fait suite :

> (Doc. **412**) « (C'est) son fils qui a perpétué son nom, le "traqueur" [407], Youa, juste de voix (qui dit) : "Ô, les gens qui adviendront et qui viendront après cela [408], prononcez mon nom de nombreuses fois car je suis quelqu'un de droit !" » [409]

Le second argument qui permet d'établir une corrélation entre l'Appel aux vivants et la formule *sᶜnḫ rn*, en dépit de leur distanciation dans le document, repose sur la fonction que l'on peut attribuer à chacune d'entre elles, étant *in fine* agrégées dans un système plus global. Rappelons que le liturgiste *sᶜnḫ rn* est systématiquement en charge de la phase de fondation de la liturgie de « perpétuation du nom », correspondant pour l'essentiel à la supervision de l'édification du monument-support.
Partant, quel rôle peut-on alors attribuer aux acteurs sollicités dans la formule de l'Appel aux vivants ?
Nous l'avons vu, dans l'ensemble des requêtes contenues dans les différents exemples d'Appel aux vivants de notre corpus, c'est la récitation du rituel d'offrande du type *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui est systématiquement invoquée. Or, comme cela a été observé dans le précédent paragraphe consacré à l'enchaînement des formules *sᶜnḫ rn* et *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, particulièrement fréquent parmi les exemples de ce même corpus, la récitation rituelle de cette dernière apparaît comme une des mises en œuvre parmi les plus courantes des phases d'actualisation de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn*. Par conséquent, dans les seize documents du corpus caractérisés par la présence simultanée en leur sein de la formule *sᶜnḫ rn* et de l'Appel aux vivants, alors que cette première formule est en lien avec la phase de fondation de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn*, la seconde se rapporte à sa phase d'actualisation, et notamment à sa mise en œuvre la plus usuelle et la plus efficiente au moyen de la récitation rituelle du nom de son bénéficiaire.
Ajoutons que parmi les exemples de cette documentation, il en est dix dans lesquels le liturgiste désigné dans la formule *sᶜnḫ rn* est parallèlement figuré dans une des scènes du monument, en train d'effectuer la récitation rituelle à l'attention du bénéficiaire [410], acte qui constitue une des principales modalités de la phase d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Or, cette même récitation rituelle à l'attention du défunt étant systématiquement réclamée aux acteurs potentiels évoqués dans l'Appel aux vivants, on peut envisager que, dans ce contexte, ces derniers représentent des substituts du liturgiste « officiel ». En effet, en cas de défaillance de ce desservant primitif, la suppléance de la

---

[404] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥry wᶜb n*(*y*) *Pth Ywyw mȝᶜ-ḫrw ḏd=f J wr*(.*w*) *ḫrp*(.*w*) *ḥmw.w nty*(.*w*) *m ḥw.t Ptḥ sm*(.*w*) *n*(*y.w*) *Jnb.w ḫw ḏd=tn rwj=n ḫnty* (*pn*) *ḥr mȝȝ Nb ḥḥ jt-nṯr Ptḥ-ms*
[405] Louvre C 210.
[406] Une autre formule *sᶜnḫ rn* (doc. **411**) est gravée sur le méplat de la corniche à gorge qui surmonte le monument. Un certain Amonouahsou y est également désigné comme fils liturgiste. Mais, selon B.G. Davies (K*RITANC* III, p. 250) et A.A.M.A. Amer (« The Scholar-Scribe Amenwahsu and his Family », *ZÄS* 127, 2000, p. 3-4), étant l'époux de la fille de Ptamay, Amonouahsou serait en fait son gendre.
[407] B.G. Davies propose « Tracker » pour rendre *ṯȝy-ᶜ* (K*RITANC* III, p. 249-250).
[408] Ce pronom « cela » renvoie ici probablement à l'acte de façonnage de la stèle, évoqué dans la séquence précédente au moyen de la séquence « qui a perpétué son nom ».
[409] *sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ṯȝy-ᶜ Ywȝ mȝᶜ-ḫrw J rmṯ ḫpr*(*ty*)*=sn jw*(*ty*)*=sn ḥr-sȝ nn dm rn=j ᶜšȝ sp.w jnk mtr.*
[410] Doc. **19**, **21**, **23**, **26-27**, **28**, **33**, **245**, **256**, **314**, **661**.

part de ces acteurs potentiels est devenue indispensable pour la perpétuation des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*.

Actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* par l'entremise du Chant du harpiste

Les liens entre la liturgie *sˁnḫ rn* et le Chant du harpiste ne sont distinctement observables que dans un unique document appartenant au corpus étudié. Il s'agit de la stèle de Nebânkh (**fig. 9, 134, 174**, doc. **85**) [411], datée de la XIII^e^ dynastie, et qui fait partie des quelques documents du Moyen Empire appartenant à ce genre littéraire alors naissant [412].
Même si le Chant du harpiste connaît son apogée durant la période allant de la XVIII^e^ à la XX^e^ dynastie, il est intéressant de noter que dès les premiers exemples de ce genre, ses dispositifs et ses enjeux semblent déjà mis en place. Ainsi, sur le plan iconographique, dans certains de ces prototypes, un harpiste [413] est déjà figuré assis face au défunt auquel il réserve les effets bénéfiques de son chant accompagné des mélodies de son cordophone. En ce qui concerne le contenu des textes qui accompagnent ces images, certains des exemples plus tardifs ont parfois été perçus comme des chants « hérétiques ». Ces derniers semblent alors animés par un courant de scepticisme vis-à-vis de la vie *post mortem*, sentiment contraire aux croyances traditionnelles des Égyptiens en un au-delà enchanteur [414]. De ce point de vue, les Chants du harpiste du Moyen Empire apparaissent comme des sources « orthodoxes », soit des compositions funéraires traditionnelles, dont certaines sont directement inspirées de fonds anciens, tels que les Textes des Pyramides.

En ce qui concerne le Chant du harpiste inscrit dans la partie haute de la stèle de Nebânkh (**fig. 9, 134, 175**, doc. **85**), il se développe en ces termes :

> (Doc. **85**) Le chanteur Tchéniâa dit : « Comme tu es bien établi dans ta place (*s.t=k*) d'éternité-*néheh*, dans ta chapelle (*mˁḥˁ.t=k*) d'éternité-*djet* ! Elle est emplie d'offrandes et nourritures, contenant tout bon produit. Ton *ka* est avec toi et ne séparera pas de toi, chancelier royal et grand intendant Nebânkh ! À toi appartient le doux souffle de la brise du nord ! »

Comme l'a clairement montré Miriam Lichtheim au cours de son étude fondamentale sur ce genre littéraire, certains motifs évoqués dans cette mélopée de la stèle de Nebânkh permettent de l'apparenter à la traditionnelle formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* [415], apparue quant à elle au début de la IV^e^ dynastie [416]. Outre ce premier critère, on peut encore rapprocher ce Chant du harpiste du classique proscynème par la présence de la scène dans laquelle le musicien Tchéniâa se trouve face au défunt Nebânkh, les deux personnages étant assis autour d'une table d'offrandes. Enfin, il faut noter que l'orientation du chant est identique à celle de la représentation de Nebânkh, ce dispositif renforçant le statut de destinataire du rituel de ce dernier.

---

[411] Pour ce document, cf. *infra*, « Le liturgiste est un chanteur (*ḥsw*) », p. 434-437 (vol. II).
[412] Sur ces sources du Moyen Empire, M. LICHTHEIM, « The Songs of the Harpers », *JNES* 4, 1945, notamment p. 187-191 ; B. MATHIEU, *La littérature de l'Égypte ancienne*, vol. II, Les Belles Lettres, 2021, p. 109-133.
[413] Au Nouvel Empire, le musicien figuré utilise parfois une harpe ou un luth, soit un cordophone (S. EMERIT, « Le statut du "chef des chanteurs-*hesou*" [*imy-rꜣ ḥsww*] dans l'Égypte ancienne, de l'Ancien Empire à l'époque romaine », *in* S. Emerit (éd.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne : Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome*, Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, maison de l'Orient et de la méditerranée [Université Lumière Lyon 2] les 4 et 5 juillet 2008, Lyon, *BiEtud* 159, 2013, p. 89). De ce fait, E.F. Wente préfère à l'expression « Chant du harpiste » la dénomination « song for string accompaniment » (« "Make Merry" Songs Reconsidered », *JNES* 21, 1962, p. 120).
[414] J. ASSMANN, *LÄ* II, 1977, col. 972-981, *s.v.* « Harfnerlieder ».
[415] M. LICHTHEIM, *op. cit.*, p. 189.
[416] W. BARTA, *LÄ* IV, 1982, col. 584-586, *s.v.* « Opferformel ».



Fig. 9 : Stèle de Nebânkh (Caire CG 20809), d'après Th.E. Peet, *The Cemeteries of Abydos* II, p. 117, fig. 80.

Si l'on prend en compte la juxtaposition de ce « chant » avec la scène qui l'accompagne, et dans laquelle le chanteur et harpiste Tchéniâa est figuré en train d'exécuter cette récitation rituelle assortie d'une prestation musicale, on peut y discerner autant de signes conformes à la phase d'actualisation de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn.* Comme cela a été rappelé précédemment, le point essentiel de cette phase étant que le liturgiste, ici le chanteur-*hésou*, prononce le nom du défunt au cours d'une récitation ou d'un « chant » rituel [417].
Quant à la formule *sᶜnḫ rn* présente dans cette même stèle de Nebânkh, elle fait suite au Chant du harpiste et elle est disposée en quatre courtes lignes qui surplombent l'image du chanteur et harpiste Tchéniâa :

> (Doc. **85**) « C'est son chanteur qui a perpétué son nom, l'*jmꜣḫy*, le chanteur Tcheniâa, son bien-aimé, et qui chante pour son *ka* [418] chaque jour. » [419]

Contrairement à l'orientation du Chant du harpiste situé au-dessus, celle de la formule *sᶜnḫ rn* est identique à la posture du chanteur et harpiste Tchéniâa, concordance qui permet de corroborer la responsabilité de cet acteur dans la mise en œuvre de la liturgie. Par ses liens systématiques avec la phase de fondation de cette dernière, cette formule témoigne du fait que, outre son rôle de récitant évoqué plus haut, Tchéniâa a également supervisé l'exécution de cette stèle destinée à son maître Nebânkh.
Finalement, la juxtaposition de ces parties gravées sur la stèle de Nebânkh permet d'assimiler cette source aux nombreux exemples du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels le liturgiste assume à la fois le rôle de « fondateur », en raison de sa responsabilité dans la mise en œuvre du monument mémoriel, et celui d'« actualisateur », de par son rôle de desservant le plus souvent signalé au moyen d'une scène rituelle qui anime la surface du support. En outre, la séquence qui ferme la formule *sᶜnḫ rn* présente dans cette stèle de Nebânkh, on trouve le circonstant suivant, « (Tchéniâa) qui chante pour son *ka chaque jour* ». Le caractère récurrent de cette prestation chantée a déjà été observé avec la récitation de la traditionnelle formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* [420]. On peut donc déduire que cette similitude que la phase d'actualisation de la liturgie mémorielle, quelles qu'en soient les modalités de mise en œuvre, est expressément associée à une action itérative, seule garantie de sa perpétuation.

Enfin, nombre d'auteurs qui ont étudié le Chant du harpiste se sont notamment demandé à quelle occasion ce rituel pouvait être exécuté. Pour certains d'entre eux, ce chant était entonné au moment des banquets funéraires organisés au cours la Belle Fête de la Vallée, cérémonie annuelle au cours de laquelle les vivants rendaient visite à leurs défunts [421]. Pour ce qui est des Chants du harpiste datés du Moyen Empire, même si ce rituel est déjà attesté à cette période, aucun indice explicite permet d'affirmer qu'ils étaient déclamés à cette occasion. La séquence « Ô cette tombe-ci, c'est pour les

[417] À cet égard, il faut noter que dans l'étude menée par S. Emerit (« Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 153-177), il apparaît que les *incipit* des 18 Chants du harpiste datés de la XVIII[e] à la XX[e] dynastie précisent tous le destinataire du chant au moyen de la formule, « Ce qu'a dit le chanteur-*hesou* à… ».
[418] Celui de Nebânkh.
[419] *jn ḥsw=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jmꜣḫy ḥsw Ṯnj-ᶜꜣ mr*(*w*)*=f ḥs n kꜣ=f rᶜ nb*.
[420] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sᶜnḫ rn*… », p. 55-65.
[421] J. Osing remarque que d'autres chercheurs, tels que Wente ou Brunner, associent les chants du harpiste à des « fêtes mondaines » (« Les chants du harpiste au Nouvel Empire », *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France*, *MAIBL*, t. XII, 1992, p. 15).

festivités que tu as été construite » présente dans le chant gravé dans une des stèles de Néferhotep [422] demeure trop vague et trop isolée pour valider fermement cette supposition.
Dans une de ses nombreuses études sur la question, S. Emerit a également posé comme hypothèse que le Chant du harpiste pourrait être exécuté au moment des funérailles, lorsque le défunt quitte les siens pour pénétrer dans le domaine d'Osiris. Selon cet auteur, ce temps serait alors compris « comme une frontière infranchissable entre le monde des vivants et des morts » [423]. En qui concerne les sources du Moyen Empire, il est probable que certaines d'entre elles évoquent effectivement le passage du défunt dans l'au-delà. Ainsi, dans la stèle d'Iqer [424], le Chant du harpiste est une reprise de la formule 364 des Textes des Pyramides qui, selon B. Mathieu, « fait explicitement référence à une étape cruciale du parcours du défunt, à savoir son accession au statut d'esprit *akh* [425] ». En revanche, dans d'autres exemples de ce groupe, le Chant du harpiste est clairement adressé à un individu parvenu au terme de ce parcours et donc bien installé dans son statut de défunt. Comme nous l'avons vu, le « chant » qui domine la stèle de Nebânkh commence par ces mots, « Comme tu es bien établi dans ta place d'éternité-*néheh*, dans ta chapelle d'éternité-*djet* », séquence qui témoigne de la condition de défunt de son destinataire. En outre, le « chant » se poursuit par la formule « Ton *ka* est avec toi et ne séparera pas de toi, chancelier royal et grand intendant Nebânkh ». Or, comme l'a bien éclairé J. Assmann, les expressions « aller à son *ka* » ou « aller avec son *ka* » indiquent le moment précis où l'individu est « réuni dans la mort à ses ancêtres » [426].

Compte tenu des différents éléments issus de cette analyse portant sur les liens entre le Chant du harpiste et la liturgie mémorielle *sˁnḫ rn*, on peut observer que dans ces deux rituels, le dispositif implique un protagoniste vivant qui agit pour un destinataire défunt.
En ce qui concerne du contexte de la récitation du Chant du harpiste, qu'il s'agisse de la cérémonie des funérailles, de la Belle Fête de la Vallée ou de la lecture rituelle effectuée par les membres de la famille du défunt, par des desservants professionnels, ou par de simples visiteurs, ce que l'on retiendra est l'assimilation de cette récitation à la phase d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, cette dernière étant associée de manière systématique à la verbalisation rituelle du nom du bénéficiaire défunt.

[422] Stèle Leyde V 68 (= AP 25). Pour la traduction, voir B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 115.
[423] S. EMERIT, « Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 161.
[424] Stèle Leyde V 71 (= AP 65).
[425] *Op. cit*., p. 121-122 [doc. 115].
[426] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd., 2001), p. 160.

Peut-on envisager l'existence de contenus proches de ceux relatifs à la liturgie *sˁnḫ rn* dans un document, *in absentia* de la formule *sˁnḫ rn* ?

En marge de cette étude portant sur les fonctions et les dispositifs de mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*), nous allons maintenant examiner l'hypothèse de travail selon laquelle les contenus relatifs aux différentes phases de cette liturgie pourraient être implicitement présents dans un document, en dépit de l'absence de la formule *sˁnḫ rn* parmi ses inscriptions. Dans cette perspective, trois cas de figure vont être mis en discussion :

1. Existence des contenus de la liturgie *sˁnḫ rn* dans les formules de fondation de type *jr*(*w*)*~n* X ;
2. Existence des contenus de la liturgie *sˁnḫ rn* dans dans les regroupements de monuments de type ANOC ;
3. Existence des contenus de la liturgie *sˁnḫ rn* dans dans certains documents présentant l'image d'un rituel funéraire.

Existence des contenus de la liturgie *sˁnḫ rn* dans un document comportant une formule de fondation de type *jr*(*w*)*~n* X [427]

Dans son étude fondamentale portant sur ce qu'elle nomme les « notes de dédicace » (*Stiftungsvermerke*), dispositif qu'elle associe en bonne part à la forme *jrj~n* PN [428], « fait par PN », S. Grallert propose l'idée selon laquelle la signification de cette formule peut varier en fonction de son emplacement à la surface du monument ainsi que de ses liens avec les autres parties qui l'animent (**fig. 11**, p. 75) [429]. Elle répartit ainsi les exemples de cette séquence en deux grandes catégories [430] : celle dans laquelle la formule est située dans un emplacement compartimenté (Abb. 1) et celle dans laquelle la formule est « intégrée » (*eingebettet*), par exemple, dans une scène d'offrande ou d'adoration (Abb. 2 et 3).
Dans ce premier cas de figure, qu'elle signale comme très largement dominant en nombre, S. Grallert assure que la formule apparaît alors sans ambiguïté comme une « note de dédicace » (*Stiftungsvermerk*), qu'elle qualifie également de « pseudo-signature » (« *signatur-ähnlich* »). Parmi les très nombreux exemples fournis pour illustrer cette première catégorie de la typologie proposée [431], nous pouvons extraire celui de la stèle dédicacée à Haroéris (*Ḥr wr*), provenant de Deir el-Médîna et datée de la XIX[e] dynastie [432]. Sous le relief figurant le dieu hiéracocéphale assis devant une table d'offrandes, une ligne de dédicace spatialement isolée précise : « Faite (= la stèle) par le peintre-dessinateur Pay, juste voix, à l'attention d'Haroéris [433]. »
Il est incontestable que cette dédicace constitue non seulement un acte de fondation mais également la « pseudo-signature » de celui qui, en l'occurrence le peintre-dessinateur Pay, a pris en charge la mise en œuvre de ce monument.

Pour ce qui est de la seconde catégorie de la typologie proposée, l'auteur associe le tour *jrj.n* à l'image de l'action située à sa proximité. Elle qualifie alors cette formule de « note d'action » (*Handlungsbeischriften*), dans la mesure où, selon elle, cette dernière constitue une sorte de

[427] En ce qui concerne le rapprochement de la formule *sˁnḫ rn* avec les locutions de type « verbe + *rn* », cf. *infra*, « Rapprochement de la formule *sˁnḫ rn*… », p. 185-206.
[428] Dans la mesure où les auteurs peuvent rendre cette séquence sous des formes différentes, nous reproduisons à l'identique les choix de chacun.
[429] S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 79-92.
[430] *Ibid*., p. 81 (Abb. 1, 2 et 3).
[431] Voir les tableaux, *ibid*., p. 84-91.
[432] BM EA 373, T.G.H. JAMES, *HTBM* 9, London, 1970, pl. 44, 2.
[433] *jr*(*w*)*~n sš-qd*(*w.t*) *Pȝy mȝˁ-ḫrw n Ḥr wr*.

commentaire de la scène rituelle représentée, inscription qui permettrait également d'identifier son desservant [434].



Fig. 10 : Stèle de Nebrê (BM EA 275), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* V, pl. 43.

Ainsi, si l'on examine la stèle du peintre-dessinateur Nebrê (**fig. 10**) [435], fils du peintre-dessinateur Pay évoqué dans la stèle précédente, et dont la similitude provient notamment de l'image d'Haroéris trônant devant une table d'offrandes gravée à sa surface, on remarquera que l'emplacement de la formule *jr*(*w*)*~n* y est différent. En effet, alors que dans le registre inférieur, Nebrê est représenté agenouillé en position d'adoration, faisant face au texte de la prière adressée à Horus, la formule *jr*(*w*)*~n* est quant à elle gravée devant l'image d'Haroéris. Elle peut se lire ainsi :

> « Faite (= la stèle) par le peintre-dessinateur d'Amon dans *Set-Maât*, Nebrê, fils du peintre-dessinateur Pay. » [436]

Selon l'interprétation proposée par S. Grallert, cette « note d'action » (*Handlungsbeischriften*) serait alors à mettre en lien avec l'action rituelle figurée dans la stèle. La formule *jr*(*w*)*~n* ne serait alors plus à comprendre comme une formule de fondation mais comme une sorte de commentaire « qui décrit le geste de la personne représentée comme étant effectué par elle [437] », conformément aux dispositifs représentés schématiquement par ce même auteur (**fig. 11**, *infra* : Abb. 2 et 3) [438].

Dans l'exemple de la stèle de Nebrê, selon cette interprétation, le référent du tour *jr*(*w*)*~n* désignerait alors la récitation de la prière à l'attention de la divinité et non pas le support de la stèle.

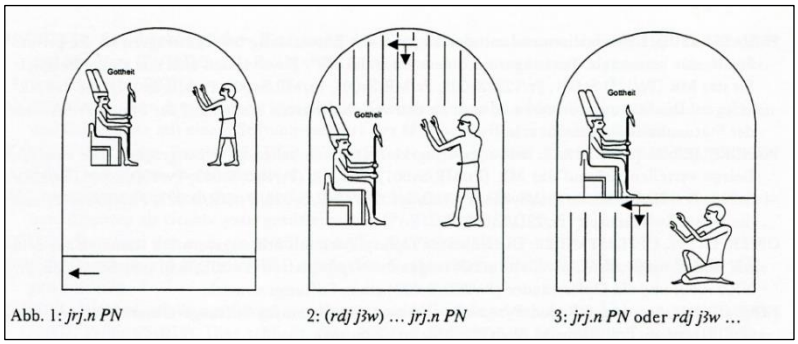


Fig. 11 : Schémas d'après S. Grallert, *ADAIK* 18/1, p. 81.

Pour notre part, nous souscrivons globalement aux appréciations de l'auteur relatives au dispositif autonome de la formule *jr*(*w*)*~n* X, « fait par X » (*supra*, **fig. 11**), soit à comprendre cette dernière comme une formule de fondation ainsi que comme une « pseudo-signature ». En revanche, nous mettons très fortement en doute la fonction de commentaire accordée à cette formule lorsqu'elle se

[434] A. Dorn propose, quant à lui, des pistes supplémentaires au sujet des catégories établies par S. Grallert. À l'appui de certains exemples datés du Nouvel Empire, il envisage que le référent de la formule *irí.n* PN peut, en fonction des différents contextes d'apparition, désigner l'objet lui-même, l'acte de donation, l'action figurée dans la scène rituelle mais également, constituer un substitut de l'image du desservant ou encore un marqueur de signature (« The *iri.n Personal-Name*-formula in non-royal texts of the New Kingdom », *in* T. Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, *AegLeod* 10, 2017, p. 602).
[435] BM EA 275 (hors corpus), E.A.W. BUDGE, *HTBM* 5, London, 1914, pl. 43.
[436] *jr*(*w*)*~n sš-qd*(*w.t*) *n*(*y*) *Jmn m S.t-Mɜˁ.t Nb-Rˁ sɜ sš qd*(*w.t*) *Pɜy*.
[437] « Die den Gestus der abgebildeten Person als von ihr durchgeführt beschreiben. » (S. GRALLERT, *op. cit.*, p. 80).
[438] S. GRALLERT, *ibid.*, p. 80-81.

trouve « intégrée » à une scène rituelle, tel que le dispositif de la stèle de Nebrê en donne un exemple. En effet, pour des raisons similaires à celles qui nous ont conduit à exclure cette même fonction de légende à la formule *sᶜnḫ rn* lorsqu'elle se trouve également à proximité d'une scène rituelle [439], il nous paraît peu envisageable que la formule *jr*(*w*)*~n* X puisse assumer cette fonction et ce, dans la plus grande majorité des cas observés. Parmi ces raisons, la plus déterminante nous semble être celle qui résulte de l'analyse grammaticale de ce tour. En effet, alors que l'incertitude concernant l'aspectualité du participe *sᶜnḫ*(*w*) présent dans la formule *sᶜnḫ rn* provient notamment du caractère fort du verbe causatif *sᶜnḫ*, et donc de la constance dans ses formes participiales perfective ou imperfective, le participe passif *jr*(*w*) présent dans la formule *jr*(*w*)*~n* est nécessairement une forme perfective [440], du fait de la non-réduplication de la seconde consonne radicale de ce verbe faible [441]. Par conséquent, lorsque cette formule apparaît sous sa forme la plus classique *jr*(*w*)*~n* X, elle doit donc être rendue par le tour « fait(e) par X ». Compte tenu de cette première observation, l'idée d'associer le référent de cette séquence à la mise en œuvre de l'action rituelle figurée dans le monument semble peu compatible avec cet aspect perfectif de la forme verbale qui anime la formule. Comme nous l'avons rappelé au sujet de la liturgie *sᶜnḫ rn*, ou plus généralement à propos des rituels auxquels elle peut être associée, la fonctionnalité cardinale associée à tous ces rituels est leur caractère itératif, qualité qui serait alors en contradiction avec l'aspect perfectif de la formule *jr*(*w*)*~n* X. Pour reprendre l'analyse de la stèle de Nebrê, ce dernier est figuré au registre inférieur en train de réciter la prière inscrite devant lui à l'attention d'Haroéris. Quant à la formule *jr*(*w*)*~n* gravée devant la divinité, son référent ne peut donc pas représenter la prière en train d'être effectuée par Nebrê, dispositif qui, outre les discordances aspectuelles évoquées, marquerait une forme de redondance avec l'image figurant ce dernier dans l'acte de la prière. Comme nous le voyons étayé dans cet exemple, nous pensons que, en règle générale, le référent de la formule *jr*(*w*)*~n* désigne le monument-support mis en œuvre par l'agent mentionné dans cette formule.



Fig. 12 : Stèle d'Itnéfer (Louvre C 47), d'après le site électronique du musée du Louvre (cf. *infra*, n. 442).

Cette mise au point permet sans doute de procéder à une relecture de certains documents et, notamment, de les mettre en lien avec des manifestations de la liturgie *sᶜnḫ rn*.

Dans la stèle du gouverneur des oasis Itnéfer (**fig. 12**), datant du règne d'Amenhotep I^er^ [442], une scène d'offrande rituelle se déroule sous une grande inscription présentant, à la suite de la titulature du roi régnant, une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée à Itnéfer et à son épouse Iyy. Dans la partie gauche de la scène, ces derniers sont figurés assis devant une table d'offrandes, respirant une fleur de lotus. Face à eux, un desservant procède à l'offrande rituelle. Dans un registre autonome situé au bas de la stèle, se trouve la formule dédicatoire *jr*(*w*)*~n* suivante :

> « Monument (= stèle) fait par son frère, le scribe Horemakhet, celui dont la vie est renouvelée. » [443]

Compte tenu du fait que le dédicant Horemakhet, scribe et frère du dédicataire, n'est mentionné nulle part ailleurs dans la stèle, on peut supposer que c'est lui qui est figuré en qualité de desservant dans la scène d'offrande rituelle. Ce dispositif rappelle ouvertement les documents du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels le liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* est, en parallèle, représenté en train d'agir rituellement à destination du dédicataire également désigné dans la formule. Dans ce cas de figure,

[439] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" » de la liturgie *sᶜnḫ rn* », p. 55-65.
[440] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 1997, p. 464 (§ 41.3).
[441] *Ibid*., p. 457.
[442] Louvre C 47, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022870.
[443] *mnw jr*(*w*)*~n sn=f sš Ḥr-m-ȝḫ.t wḥm ᶜnḫ.*

le desservant assume conjointement les rôles de « fondateur » et d'« actualisateur » de la liturgie *sᶜnḫ rn*.

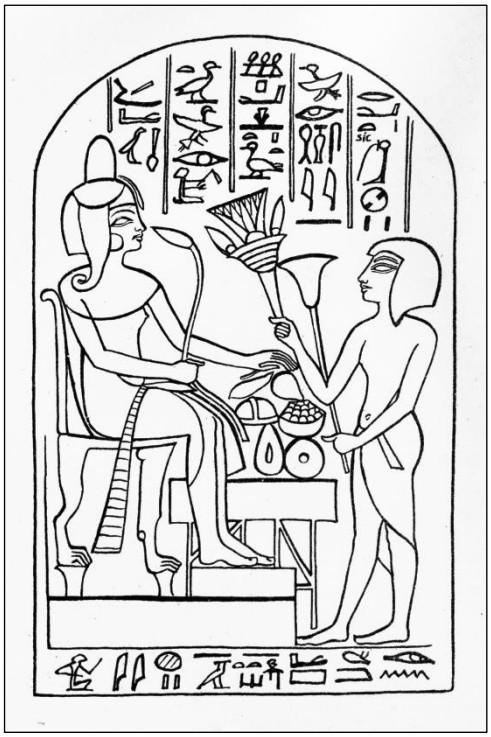


Fig. 13 : Stèle de Satpaïr (BM EA 360), d'après H.R. Hall, *HTBM* VII, pl. 14.

Un autre exemple de ce type peut être observé dans une stèle de Satpaïr, datée de la XVIII[e] dynastie (**fig. 13**) [444]. L'unique scène de la stèle présente, à gauche, Satpaïr [445] assise sur un siège thériomorphe, portant une fleur de lotus en bouton à son nez et tendant l'autre main sur les offrandes disposées sur une table. Face à elle, un desservant lui offre des bouquets de lotus en fleur et en bouton. Au-dessus de ce dernier, une prière composée en style direct est adressée à Satpaïr en ces termes :

> « Veuille recevoir les offrandes, Satpaïr, la louée de Rê, pure, pure ! » [446]

Dans la partie basse de la stèle, il est précisé dans une formule de dédicace compartimentée :

> « Faite par le *sḏm-ᶜš* de l'Occident, Nakhy. » [447]

Comme dans l'exemple précédent, il est fort probable que le dédicant Nakhy mentionné dans cette formule soit également le personnage qui procède à l'offrande rituelle dans le registre supérieur. La stèle fonctionne selon un dispositif similaire à certains exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, à l'instar de la stèle de Samontou (**fig. 6**, doc. **104**) ou d'Antef (**fig. 7**, doc. **19**) étudiées plus haut, et dans lesquelles le liturgiste est à la fois responsable du façonnage du monument et de la mise en œuvre répétée des rituels mémoriels.

Nous pouvons donc induire de cette étude de la formule de fondation *jr*(*w*)*~n* X que, tant sur le plan du sens que de la fonction, cette dernière peut paraître assez voisine de la formule *sᶜnḫ rn*. On pourrait même envisager que la formule *jr*(*w*)*~n* X, apparaissant chronologiquement plus tôt que la formule *sᶜnḫ rn* [448], en constitue une sorte de prototype. Néanmoins, on remarquera que la formule *sᶜnḫ rn* a su développer ses caractères propres. Ceux-ci se manifestent notamment dans l'articulation des différentes phases d'une véritable liturgie, là où la formule *jr*(*w*)*~n* X ne semble guère déborder du cadre d'une donation ou d'un acte de piété personnelle. Cette disparité entre ces deux formules explique sans doute leurs occurrences simultanées dans un même document qui, comme nous l'avons observé plus haut, peuvent parfois impliquer un seul et même agent. Toutefois, il faut admettre qu'il est parfois difficile de percevoir plus finement l'échelle des diverses responsabilités engagées dans chacune de ces formules, notamment en ce qui concerne la conception, la mise en forme et la supervision du monument évoqué, à la fois support et référent de la formule. Alors qu'il a été supposé que le liturgiste *sᶜnḫ rn* assume, avant toute chose, la conception et la supervision de l'exécution du monument-support, il n'est pas exclu que ce protagoniste puisse également, en fonction de ses compétences personnelles ou professionnelles, mettre « la main à la pâte » dans cette opération. Quant à la formule de fondation *jr*(*w*)*~n* X, il est probable que son agent puisse représenter l'unique

[444] BM EA 360, H.R. HALL, *HTBM* 7, London, 1925, pl. 14.
[445] Il existe un débat sur l'identité et le sexe de Satpaïr. Une synthèse sur cette question, Y. EL SHAZLY, « Divine Princes in Deir el-Medina », *in* R. Jasnow, K.M. Cooney (éds), *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*, 2015, p. 416-419.
[446] *šsp ḥtp.wt Sȝ.t-pȝ-jr ḥsy n*(*y*) *Rᶜ wᶜb sp-sn*.
[447] *jr*(*w*)*~n sḏm-ᶜš n*(*y*) *Jmn.t Nȝḥy*.
[448] Dans l'étude de R. El-Sayed, la formule *jr*(*w*)*~n* apparaît dès la IV[e] dynastie (« Formules de piété filiale », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 271-275, n° 1-24), alors que la formule *sᶜnḫ rn* ne semble attestée qu'à partir de la VIII[e] dynastie.

concepteur du monument dédicatoire, au-delà de ses éventuelles compétences techniques personnelles [449].

Existence des contenus de la liturgie *sᶜnḫ rn* dans les regroupements de monuments familiaux (ANOC)

Nous allons maintenant prendre comme objet d'étude quelques exemples des regroupements de monuments du Moyen Empire appartenant à une même famille. Provenant de la « nécropole Nord » d'Abydos, W.K. Simpson identifia ces sources documentaires sous le sigle ANOC, pour *Abydos North Offering Chapel* [450]. Selon cet auteur, ces ensembles de monuments familiaux auraient été installés à l'intérieur d'une chapelle en briques crues, le plus souvent désignée sous le terme de *mᶜḥᶜ.t* [451]. Sur le plan fonctionnel, si ces chapelles ainsi que leur contenu constituent autant de monuments votifs, principalement destinés aux divinités locales, ces ensembles monumentaux sont également à comprendre comme des marques de piété intra-familiale, voire comme des témoignages de cultes mémoriels voués à des membres de la constellation familiale [452]. Ainsi, parmi ces regroupements documentaires, le plus souvent formés de stèles [453], un certain nombre d'entre eux comportent des monuments dans lesquels sont gravées des formules *sᶜnḫ rn* consacrées à la liturgie de « perpétuation du nom ».
Au sein du groupe de stèles provenant d'Abydos et appartenant à la famille de Kémès et de son fils Bembou (ANOC 65) [454], la stèle Berlin 7287 est la seule qui présente une formule *sᶜnḫ rn* (**fig. 14**, doc. **17**). L'image qui anime la surface de ce monument montre Kémès, le dédicataire de la stèle, debout les bras repliés en signe d'adoration face à Min-Horus-Nakht, dressé sur un piédestal. Au-dessus de la scène, une inscription retranscrit le contenu d'une prière adressée au dieu par Kémès. Son fils Bembou se tient derrière lui, le bras droit ballant et le bras gauche révérencieusement replié sur la poitrine. Une formule *sᶜnḫ rn* se déroule au-dessus de ces deux protagonistes et se prolonge verticalement à l'arrière de Bembou. On peut y lire :

> (Doc. **17**) « C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom, le dignitaire de la Bouche de Nékhen, Bembou, né de l'ornement royal Irès, juste de voix. » [455]

Selon le contenu de cette séquence dédicatoire, Bembou serait le desservant qui a pris en charge la phase de fondation de la liturgie, soit la supervision du façonnage de cette stèle destinée à son père Kémès. En revanche, la posture qu'il adopte dans la scène rituelle reproduite dans la stèle signale qu'il n'en assume pas la phase d'actualisation, dans la mesure où il ne fait qu'accompagner son père absorbé dans son adoration à Min-Horus-Nakht, et que son attitude révérencieuse semble également destinée à la divinité vénérée et non pas à son père défunt.
Dans le second registre de la stèle Vienne ÄS 196 appartenant au même groupe documentaire (ANOC 65) [456], le même « dignitaire de la Bouche de Nékhen » (*sꜣb r*[*ꜣ*] *Nḫn*) Bembou est figuré agenouillé face à son père défunt Kèmès, qui est lui-même assis sur un siège thériomorphe. Séparés

---

[449] À partir de l'étude de onze *ostraca* portant la « signature » *jr*(*w*)*~n* du peintre-dessinateur en chef Amenhotep, A. Keller en a tiré la conclusion que cet artiste était à la fois le dédicant et le créateur de ces documents (« Un artiste égyptien à l'œuvre : le dessinateur en chef Amenhotep », dans G. Andreu (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002, Khéops, 2003, p. 85-114).
[450] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974. Cette étude primitive est notamment complétée par A.-M. EL-RABIᶜI, « Familles abydéniennes du Moyen Empire », *CdE* 52/103, 1977, p. 13-21 ; H. DE MEULENAERE, recension de l'ouvrage précité de Simpson, *CdE* 52/103, 1977, p. 79-82 ; D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.)*, *ÄA* 41, 1984.
[451] Il semblerait que cette désignation soit propre à la zone abydénienne. Dans d'autres régions, c'est le terme *ḥw.t-kꜣ*, litt. « sanctuaire du *ka* » qui semble plus régulièrement employé (R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VIe à la XIIe dynastie*, TMO 79, 2016, p. 77-82).
[452] W.K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 2-3. Dans son étude sur les cultes mémoriels, R. Legros recense les zones géographiques dans lesquelles ces pratiques opérèrent dans l'Égypte ancienne entre la VIe et la XIIe dynastie (*op. cit.*, notamment p. 20-60).
[453] Selon A.-M. El-Rabiᶜi (*ibid*., p. 13, n. 2), le corpus rassemble 197 stèles parmi 228 monuments.
[454] Dans ce groupe, il faut probablement écarter la stèle Vatican 22770 (anc. 170) qui semble appartenir à un autre Bembou.
[455] *jn sꜣ=f mr*(*y*)*=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sꜣb r*(*ꜣ*) *Nḫn Bmbw ms*(*w*)*~n ḫkr.t-n*(*y*)*-sw.t Jr=s mꜣᶜ.t-ḫrw.*
[456] W.K. SIMPSON, *op. cit*., pl. 65.3 ; I. HEIN, H. SATZINGER, *Stelen des Mittleren Reiches I*, *CAA* 4, 1989, p. 148-152.

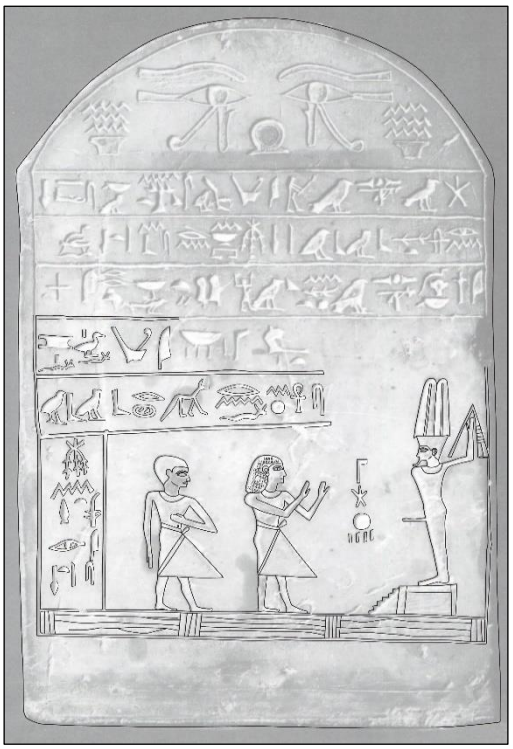


Fig. 14 : Stèle de Bembou (Berlin 7287). Fac-similé © P. Calassou d'après W.K. Simpson, *Terrace*, pl. 65.

par la traditionnelle table d'offrandes, le père et le fils adoptent une posture identique, le bras éloigné replié sur la poitrine et le bras proche ouvert en direction des offrandes. Dans les deux registres inférieurs, Irès, épouse de Kémès et mère de Bembou, est représentée en compagnie de cinq autres de ses enfants. Si aucun indice ne permet d'identifier avec certitude le responsable de la fabrication de la stèle, Bembou, sans doute en sa qualité de *sꜣ mry=f*, « fils bien-aimé » [457], est ici représenté comme le desservant agissant rituellement à l'attention de son père défunt. L'absence de la formule *sˁnḫ rn* à sa surface tendrait dès lors à dissocier ce monument du corpus relatif à la liturgie de « perpétuation du nom ». Pourtant, la figuration du fils adoptant le geste de la salutation révérencieuse [458] face à son père défunt invite à associer cette action rituelle à la phase d'actualisation de ce protocole. En effet, comme nous le préciserons plus loin [459], tout laisse à penser que cette attitude révérencieuse marque une des étapes liminaires du rituel d'offrande funéraire qui constitue, comme nous l'avons observé précédemment, forme le principal support des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*. Finalement, si l'on prend en compte que ces deux documents appartiennent à un ensemble de monuments qui étaient possiblement réunis dans une chapelle familiale destinée au culte mémoriel d'un ou de plusieurs ancêtres défunts, on peut envisager que ces deux stèles, peut-être accompagnées par d'autres monuments, endossaient respectivement des charges relatives à un culte mémoriel. Ainsi, par la stèle Berlin 7287 (**fig. 14**, doc. **17**), le liturgiste Bembou signalait alors son engagement en qualité de « fondateur » au sein de la liturgie mémorielle destinée à son père Kémès alors que par le truchement de la stèle Vienne ÄS 196, il rendait compte de son statut d'« actualisateur », notamment marqué par sa posture de desservant face à son défunt père.

Un autre cas intéressant concerne deux stèles – Caire CG 20578 et Bologne 1927 – provenant probablement d'Abydos et datées quant à elles de la XIII^e^ dynastie. Appartenant toutes les deux au fils royal Bébi, fils de Sobekhotep VIII, elles constituent un des groupes établis par A.-M. El- Rabiᶜi, enregistré sous le label ANOC XXIII, en complément du corpus initial constitué par W.K. Simpson [460].

[457] Cette condition est loin d'être systématique dans le cadre de la liturgie *sˁnḫ rn* puisqu'elle n'est portée que par moins de 15 % des fils liturgistes (cf. notice « Les principales épithètes portées par le fils liturgiste », p. 274-276 [vol. II]).
[458] Sur ce geste, cf. notice « Geste 6 : Salutation révérencieuse », p. 503-508 (vol. II).
[459] *Ibid.*
[460] A.-M. El-Rabiᶜi, « Familles abydéniennes du Moyen Empire », *CdE* 52/103, 1977, p. 13-21. Afin d'éviter une confusion avec la numérotation établie par W.K. Simpson, l'auteur fait suivre la mention ANOC par une numérotation en chiffres romains.

La stèle Bologne KS 1927 fait partie des documents de notre corpus *sᶜnḫ rn* (**fig. 15**, doc. **171**). Sous le cintre, se trouve une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* de trois lignes destinée au *ka* du fils royal aîné, Bébi. La scène qui anime la partie inférieure de la stèle montre, à gauche, le prince Bébi debout qui hume une fleur de lotus épanouie et, face à lui, « son protégé » (*ḫrd=f*) [461] qui maintient à bout de bras deux bouquets de lotus destinés à son maître défunt. Entre les deux personnages, se dresse une table d'offrandes lourdement chargée. La ligne d'inscription qui domine la scène et se poursuit derrière le desservant Ptahaâ compose la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **171**) « C'est son protégé qui a perpétué son nom, le majordome Ptahaâ. » [462]

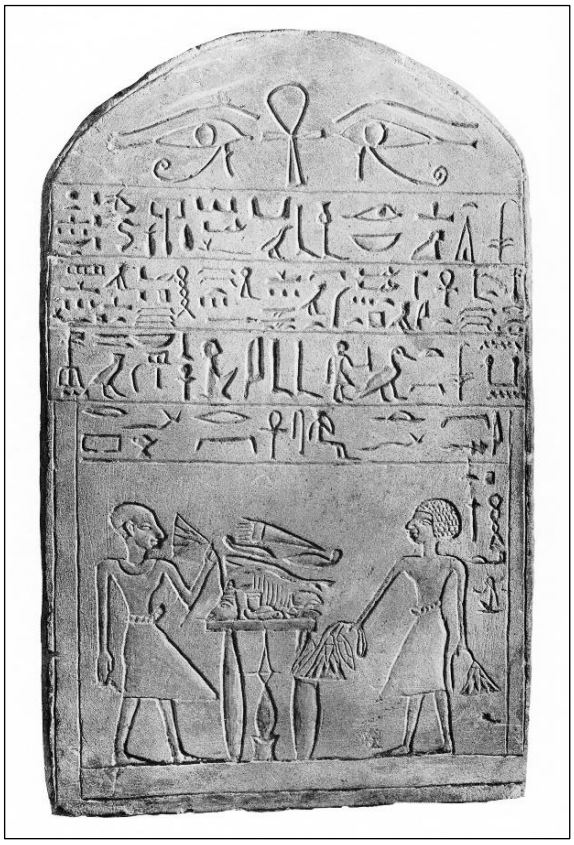


Fig. 15 : Stèle du « prince » Bébi (Bologne KS 1927), d'après E. Bresciani, *Stele di Bologna*, pl. 14.

D'après le dispositif général de cette stèle, on peut en déduire que Ptahaâ, le « protégé » du fils royal Bébi, assume à la fois les rôles de « fondateur » et d'« actualisateur » de la liturgie *sᶜnḫ rn* mise en œuvre pour son maître défunt. En effet, d'une part, la formule *sᶜnḫ rn* signale sa responsabilité dans la réalisation de la stèle en qualité de « fondateur » et, d'autre part, sa posture dans la scène d'offrandes figurée sur la stèle témoigne de son engagement dans la phase d'actualisation de cette liturgie consacrée à la pérennisation de la mémoire du « prince » Bébi.

La stèle Caire CG 20578 (**fig. 16**) est une autre stèle appartenant au même « prince » [463]. La partie supérieure du monument est occupée par une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à Harsiésis et destinée au *ka* du « fils royal véritable » Bébi. Dans le registre inférieur, ce dernier est figuré en train d'encenser un dieu faucon coiffé du *pschent* et juché sur un socle, motif qui représente sans conteste le dieu enfant Harsiésis [464]. Ce desservant princier est suivi par le majordome Hori ainsi que par le suivant Ptahaâ, tous deux portant à bout de bras des oies destinées au culte rendu à la divinité. Au-dessus de cette scène, une formule de dédicace de type *jr*(*w*)*~n* PN est gravée à la suite de la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp.* Elle fait intervenir le majordome Ptahaâ déjà rencontré dans la stèle précédente :

> (Stèle) « *Faite pour lui* (= Bébi) par son suivant, son bien-aimé, le majordome Ptahaâ, comme agit un serviteur qui aime son maître, qui loue ce qu'aime son *ka*, qui suit son maître dans la nécropole et qui exécute (ses) ordres sur terre. » [465]

Même si ce document ne fait pas explicitement partie des sources du corpus *sᶜnḫ rn*, la responsabilité de Ptahaâ dans la fabrication de cette stèle à destination de son maître Bébi (« faite pour lui… »)

---

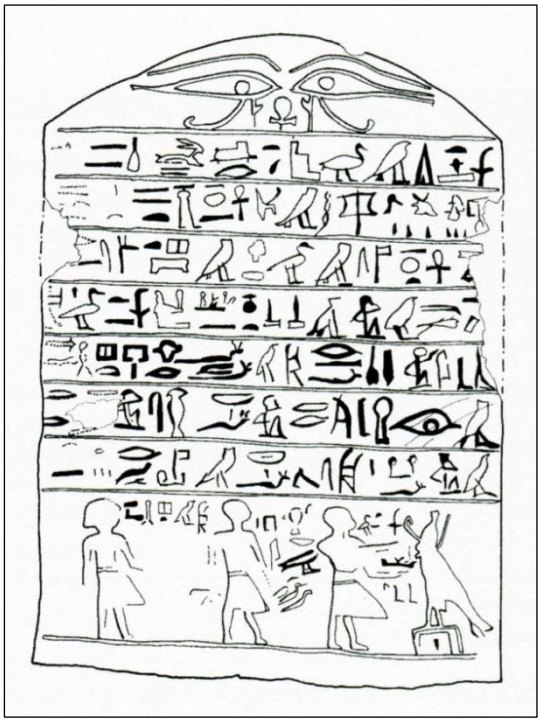
[461] Sur l'expression *ḫrd=f*, cf. la notice « Le liturgiste est "son protégé" (*ḫrd=f*) » p. 385-391 (vol. II).

[462] *jn ḫ*(*r*)*d=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥr*(*y*)*-pr Ptḥ-ꜣᶜ.*

[463] S. KUBISCH, *Lebensbilder der 2. Zwischenzeit. Biographische Inschriften der 13.-17. Dynastie*, *SDAIK* 34, 2008, p. 145-147.

[464] A. Forgeau note qu'il s'agit non seulement d'une des premières images de cette divinité mais également « un des premiers témoignages de piété personnelle qui lui soit consacré. » (*Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, 2010, p. 110).

[465] *jr*(*w*) *n=f šmsw=f mr*(*y*)*=f ḥr*(*y*)*-pr Ptḥ-ꜣᶜ m jr ḥm mrr*(*w*) *nb=f ḥs*(*w*) *mrrw kꜣ=f šms*(*w*) *nb=f m ḫr.t-nṯr jr*(*w*) *ḏdwt tp*(*y*)*-tꜣ.*



semble faire écho à sa fonction de « fondateur » signalée dans la stèle de Bologne KS 1927. Il est donc probable que dans certains exemples des regroupements de monuments à visée de piété familiale, même en l'absence de formule *sʿnḫ rn* à la surface de certains d'entre eux, la globalité de ces sources fonctionne comme un ensemble consacré à la mémoire d'un ou de plusieurs membres de cette constellation familiale et, par conséquent, en accord avec le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*.

Cette formule de fondation, présente dans la stèle Caire CG 20578 reproduite ci-contre (**fig. 16**), souligne le lien que ce type de séquences peut entretenir, de manière plus générale, avec le dispositif de la liturgie *sʿnḫ rn*. C'est donc ce point précis que nous allons maintenant aborder.

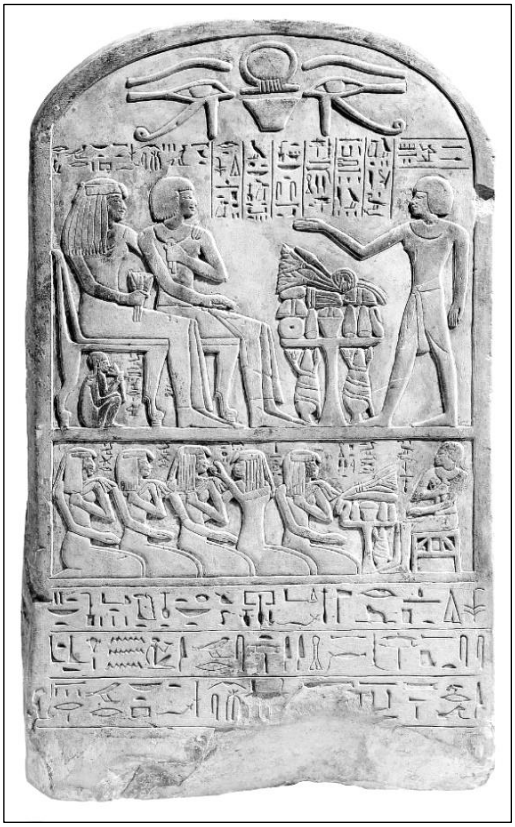
Fig. 16 : Stèle du « prince » Bébi (Caire CG 20578), d'après S. Kubisch, *SDAIK* 34, p. 146, Abb. 1.

Existence des contenus de la liturgie *sʿnḫ rn* dans certains documents présentant l'image d'un rituel funéraire

Nous terminerons cette étude portant sur les éventuelles manifestations de la liturgie *sʿnḫ rn* dans les monuments dépourvu de formule idoine, par un élargissement du dispositif pris en compte précédemment. Alors qu'il était alors question des monuments appartenant à un regroupement documentaire (ANOC), le plus souvent familial, nous allons maintenant nous pencher sur les sources dépourvus de formule *sʿnḫ rn*, mais dont le dispositif général, et notamment leur programme iconographique, peut rappeler celui des documents porteurs de cette formule.
Le nombre de ce type de documents étant si large, nous avons restreint notre choix à quelques modèles exemplaires qui permettront sans doute de témoigner de l'étendue du champ d'application de cette voie, en dépit de son caractère conjectural.

La stèle d'Iâhmès conservée au MFA de Boston (**fig. 17**) [466] et datée de la XVIII[e] dynastie, montre un dispositif assez représentatif de cette question. Située sous un cintre doté du motif des yeux *oudjat* flanquant un signe *chen*, se trouve une grande scène d'offrande. Dans les deux registres situés au-dessous, sont représentées une scène de repas funéraire suivie par une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée au *ka* du couple parental.

[466] N° d'inventaire 1981.2 https://collections.mfa.org/objects/155961/stele-of-ahmose?ctx=e5a933a6-dea7-4f3b-95e0-2ce4e33abe78&idx=0.



Dans la partie gauche de la scène d'offrande, on perçoit le propriétaire Iâhmès et son épouse Ourel [467] assis sur des sièges. Un jeune fils, peut-être décédé prématurément, se tient recroquevillé sous le siège de sa probable mère. Face à eux, séparé par une table d'offrandes généreusement garnie, se tient un autre fils, le bras droit tendu vers ses parents dans l'attitude de la récitation rituelle. Au-dessus de la scène, est gravée une inscription commençant par ces mots :

> « Exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* (…) par son fils Mény, juste de voix. » [468]

Alors qu'aucune formule de type *sᶜnḫ rn* ou *jr*(*w*)~*n* ne donne d'information explicite sur l'individu responsable du façonnage de la stèle, l'agencement de la scène d'offrande ainsi que la formule qui l'accompagne sont en tout point similaire aux nombreux exemples de stèles du corpus *sᶜnḫ rn* comportant une scène illustrant la phase d'actualisation de la liturgie [469], soit le rituel centré sur la verbalisation du nom du bénéficiaire.

Fig. 17 : Stèle d'Iâhmès, Boston, n° inv. 1981.2, d'après le site électronique du musée, cf. *supra*, n. 466.

Dans la stèle du scribe Montou (**fig. 18**) [470], également datée de la XVIII[e] dynastie, une scène d'offrande surmonte une grande inscription portant une prière à Osiris suivie par un Appel aux vivants prononcé par le propriétaire du monument. Dans sa partie droite, la scène représente Montou, sa mère Moutites et sa sœur Insat, tous trois assis sur une banquette placée devant une table d'offrandes. Face à eux, se tient le fils de Montou, le scribe Saamon qui, vêtu en prêtre *sem*, est figuré en train de procéder aux ablutions et à l'encensement rituels. Au-dessus de ce desservant, se déroule une inscription commençant par la séquence « exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* », formule qui, à l'évidence, décrit l'action rituelle de Saamon. Dans la dernière ligne de la grande inscription placée dans la partie inférieure du monument, se détache la formule de fondation *jr*(*w*)~*n* suivante :

> « (Monument) fait par le dignitaire Mensa, né de la maîtresse de domaine Moutites, renouvelée de vie, chaque jour. » [471]

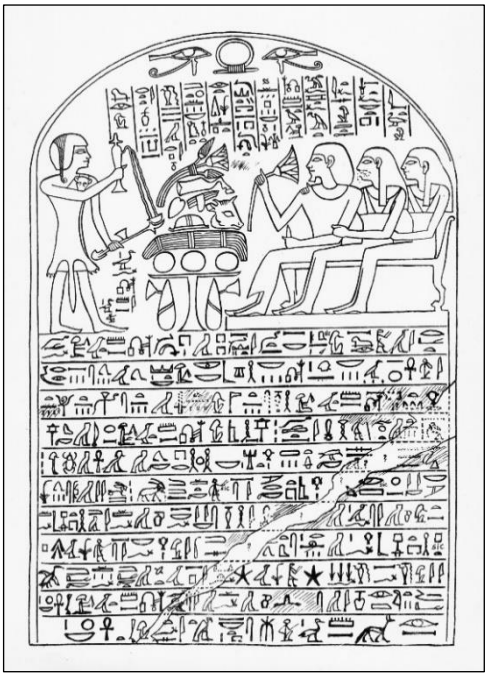


Fig. 18 : Stèle de Montou, BM EA 1012, d'après , E.A.W. Budge, *HTBM* 6, pl. 46.

Le dispositif observé dans cette stèle rappelle certains exemples étudiés dans le paragraphe précédent consacré à la formule *jr*(*w*)~*n* X, et dans lesquels la présence simultanée de cette formule de fondation et d'une scène rituelle impliquant une récitation nominative à l'adresse du dédicataire montre donc des

[467] Le nom  est écrit  dans l'inscription basse de la stèle. Sur cette variante, cf. *PN*, p. 83 (2).

[468] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* (…) *jn s3=f Mny m3ᶜ-ḫrw*.

[469] Soit 178 exemples du corpus (catégories 1A et 1B du « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677 (vol. III).

[470] BM EA 1012, E.A.W. Budge, *HTBM* 6, London, 1922, pl. 46.

[471] *jr*(*w*)~*n Mn-s3 ms*(*w*)~*n nb.t-pr Mw.t-jt=s wḥm*(*w*).*t-*ᶜ*nḫ rᶜ nb.*

analogies patentes avec certains exemples appartenant au corpus *sᶜnḫ rn*. Ainsi, dans la stèle de Montou (**fig. 18**), la répartition des rôles aux différents protagonistes tend à la rapprocher des modèles du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels la phase de fondation et la phase d'actualisation sont assumées par deux agents distincts. Ici, c'est le fils Mensa, en sa qualité de responsable de la fabrication de la stèle, qui occupe la fonction de « fondateur », alors le rôle d'« actualisateur » est pris en charge par le fils Saamon, comme en témoignent son attitude ainsi que son accoutrement.



Fig. 19 : Stèle de Senbi, Louvre C 39, d'après le site électronique du musée, cf. *supra*, n. 472.

Enfin, dans la partie supérieure de la stèle de Senbi, datée de la XIII[e] dynastie (**fig. 19**) [472], la scène d'offrande présente en face à face, le propriétaire Senbi, assis devant une table d'offrandes, et un desservant figuré debout, le bras droit levé et plié en signe de présentation des offrandes et de récitation rituelle. Entre les deux individus, une formule de dédicace occupe deux colonnes :

> « En témoignage de ce qu'a fait pour lui son protégé (*ḫrd=f*), le grand prêtre *ouâb* de Sobek, seigneur de Chédyt, Oureninétchéri, juste de voix. » [473]

Enfin, au-dessus du desservant Oureninétchéri, il est une courte séquence qui indique, « exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* ». Compte tenu de la proximité de cette formule vis-à-vis du desservant et de l'attitude de ce dernier, cet ensemble laisse peu de doute quant à la responsabilité de la mise en œuvre de ce rituel. Oureninétchéri, le protégé de Senbi (*ḫrd=f*), apparaît donc dans ce monument, à la fois comme le dédicant et comme le desservant qui agit au bénéfice de son « patron ». Finalement, le dispositif général de cette stèle, aussi bien dans son programme iconographique que dans les formules qui l'accompagnent, peut être rapproché de celui que l'on peut observer dans les nombreux documents du corpus *sᶜnḫ rn* où le liturgiste mentionné dans la formule est le même personnage qui est figuré en train d'agir rituellement pour le bénéficiaire de la liturgie [474]. Autrement dit, il s'agit de cas dans lesquels, en dépit de l'absence de formule *sᶜnḫ rn*, le desservant est conjointement responsable de charges tout à fait similaires à celles que l'on a associées à la phase de fondation et à la phase d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom ».

Bribes de conclusion au sujet des probables manifestations de la liturgie mémorielle dans un document en l'absence de formule *sᶜnḫ rn*

À l'issue de cette analyse portant sur les éventuels évocations des contenus relatifs à la liturgie *sᶜnḫ rn*, *in absentia* de la formule idoine à la surface du support, quelques éléments de synthèse semblent pouvoir être établis.
Si l'on prend en considération les inscriptions présentes dans la documentation étudiée dans ce chapitre, le contenu de la formule de fondation *jr*(*w*)*~n* X est sans conteste ce qui s'apparente le plus

[472] Louvre C 39, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022862.
[473] *m jr*(*w*)*~n n=f ḫrd=f wᶜb ȝᶜ n*(*y*) *Sbk nb Šdy.t Wrnjnṯrj mȝᶜ-ḫrw.*
[474] Cf. *infra*, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », catégorie 1 A/B, p. 525-526 (vol. II).

clairement à la phase de fondation de la liturgie *sˁnḫ rn*, soit sa partie initiale relative au façonnage du monument-support.
Sur le plan iconographique, nous avons essayé de montrer dans quelle mesure les phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, qui se manifestent généralement par le truchement de l'image d'un rituel dans laquelle le desservant et le défunt bénéficiaire sont figurés face à face, peuvent également fonctionner hors de la présence de la formule *sˁnḫ rn* dans le même document.
Il n'est nullement ici question d'invoquer le caractère superfétatoire de la présence de la formule *sˁnḫ rn* dans un document cultuel privé, mais de rappeler que pour les anciens Égyptiens, la simple évocation, par le texte ou par l'image, de la récitation du nom du bénéficiaire dans un cadre rituel constituait un gage, ou tout au moins un espoir de la perpétuation des effets de cette liturgie mémorielle. Pour le dire autrement, il est probable que l'absence de la formule *sˁnḫ rn* dans un monument-support présentant l'image d'un rituel invitant à la récitation du nom du bénéficiaire défunt, voire l'évocation de cet acte par le truchement d'une inscription, pouvait sans doute suffire à la mise en œuvre de cette liturgie mémorielle.

Synthèse sur le fonctionnement de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*)

Parvenu au terme de cette enquête portant sur la temporalité, les fonctions et les principes de mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn*, on peut tenter d'ébaucher le dispositif global de son fonctionnement. La première conclusion que l'on peut déduire des différentes analyses qui précèdent est que la liturgie de « perpétuation du nom » *sˁnḫ rn* est articulée, dans la grande majorité des dispositifs relatifs à sa mise en œuvre, en deux phases distinctes et successives dans le temps :

- la phase initiale est celle qui concerne la supervision de l'exécution du monument-support et, plus particulièrement, celle de l'inscription de la formule *sˁnḫ rn* à destination du bénéficiaire défunt mentionné. En outre, comme nous avons eu l'occasion de le commenter largement, au filigrane de ce programme dédicatoire, c'est l'acte de l'inscription du nom du bénéficiaire dans le corps de cette séquence textuelle qui constitue la raison d'être de l'ensemble des formules rassemblées dans le corpus *sˁnḫ rn*. Compte tenu de son caractère primordial, nous nommons **phase de fondation** ce dispositif initial de la liturgie *sˁnḫ rn* ;

- la seconde phase de cette liturgie, qui est idéalement appelée à être « éternellement » répétée, concerne la réactivation de ses effets mémoriels par la mise en œuvre d'un rituel exécuté par le liturgiste à l'attention du bénéficiaire. Dans le plus grand nombre des exemples attestés, il s'agit du rituel d'offrande de type *d n(y)-sw.t ḥtp*, mais d'autres rituels, tels que celui de l'Ouverture de la bouche ou encore celui de l'Appel aux vivants, peuvent également être impliqués. Au cours de la mise en œuvre itérative de cette phase secondaire de la liturgie *sˁnḫ rn*, c'est la verbalisation du nom du bénéficiaire ponctuant généralement la récitation d'une formule rituelle qui assure la performativité du cérémonial, puisqu'il s'agit alors de réactiver la puissance magique inhérente au nom (*rn*). Pour cette raison, nous avons choisi de dénommer les différents moments regroupés autour de cet acte rituel « **phases d'actualisation** ».

Avant d'aborder dans un prochain chapitre la question des différents acteurs impliqués dans la liturgie *sˁnḫ rn*, qu'ils soient figurés ou simplement mentionnés dans le monument-support [475], quelques remarques doivent être formulées à propos des conditions de mise en œuvre des phases de fondation et d'actualisation de la liturgie.

[475] Voir notamment *infra*, « Chapitre IV. Le liturgiste et le bénéficiaire…», p. 271-449 (vol. II).

Rappel sur les conditions de mises en œuvre des différentes phases de la liturgie *sˁnḫ rn* [476]

Dans la mesure où la **phase de fondation** de la liturgie *sˁnḫ rn* concerne l'édification et la dédicace du monument-support, cette phase apparaît comme « universelle » dans le contexte de cette liturgie puisqu'elle est systématiquement impliquée dans chacun des documents du corpus. Par suite, il va de soi que chaque liturgiste mentionné dans l'ensemble des formules *sˁnḫ rn* assume de fait le rôle de « fondateur », en sa qualité de superviseur de cette phase initiale du programme mémoriel.

Quant aux **phases d'actualisation** de la liturgie *sˁnḫ rn*, elles rassemblent les différentes modalités secondaires de sa mise en œuvre. Principalement activées par l'exécution itérative de rituels observés à l'attention du défunt bénéficiaire, et notamment par la verbalisation du nom de ce dernier au cours de la récitation des formules rituelles, ces **phases d'actualisation** de la liturgie *sˁnḫ rn* sont principalement signalées dans les exemples du corpus par la présence d'une de ces formules rituelles ou encore d'un dispositif iconographique le signalant. Ainsi, ces phases secondaires se manifestent et sont explicitement engagées à être mises en œuvre lorsque la scène rituelle montrant un desservant agissant face au bénéficiaire mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* est présente sur le support. Précisons que ces scènes rituelles demeurent opératoires, aussi bien lorsque le liturgiste « actualisateur » figuré dans la scène rituelle est le même individu que le liturgiste « fondateur » mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* [477], que lorsque la scène rituelle est animée par un tiers desservant [478].
Mais on peut également imaginer que, même en l'absence de toute scène rituelle à la surface du monument, ce qui constitue le dispositif dominant dans les exemples du corpus, les phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom » pourront toutefois être mises en œuvre par la simple lecture par un proche du défunt ou encore, par un simple visiteur, d'une des formules comportant le nom du bénéficiaire présentes sur le support.

Comme nous l'avons observé plus haut, le premier cas de figure décrit dans ce résumé est à l'œuvre, entre autres, dans la stèle d'Antef (**fig. 7**, doc. **19**) [479], puisque le fils liturgiste Hétep est à la fois en charge des fonctions de « fondateur » et d'« actualisateur » de la liturgie *sˁnḫ rn* (catégorie 1A/B) [480]. En effet, la formule située devant lui précise qu'il est « le fils bien-aimé qui a perpétué son nom », autrement dit, qu'il a supervisé le façonnage de la stèle-support destinée à son père Antef. Ensuite, dans la scène principale, il est représenté en train de réciter la formule funéraire à l'attention de son père Antef, acte rituel conforme à ce qui est précisé à la fin de la séquence, soit qu'il « prononce le *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour le *ka* de son père. »

En contrepoint, la seconde configuration évoquée plus haut s'observe notamment dans la stèle de Chénou (**fig. 20**, doc. **40**) [481] qui fait partie des quelques exemples dans lesquels le liturgiste « fondateur » et le liturgiste « actualisateur » ne sont pas représentés par un même individu.
Dans la partie supérieure de cette stèle, une inscription de huit lignes commence par une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée au *ka* de Chénou, suivie par la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **40**) « C'est sa fille qui a perpétué son nom sur terre, la pensionnée Amény, juste de voix. » [482]

[476] Les catégories (1A, 1B, 2A, 2B, etc.) mentionnées dans cette partie renvoient aux documents suivants, « Typologie des documents établie en fonction de l'emplacement… », p. 525-536 (vol. II) et « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[477] Cf. *infra*, catégories 1A et 1B, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 525-526 (vol. II).
[478] Cf. *infra*, catégories 6 et 7, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement », p. 530-532 (vol. II).
[479] Cf. *supra*, fig. 7, p. 59.
[480] Cf. *infra*, catégorie 1A/B, « Typologie des documents établie en fonction de l'emplacement… », p. 525-526 (vol. II).
[481] Londres, Petrie Collection UC 14334, fin XII^e^ dyn.
[482] *jn s3.t=f sˁnḫ*(*w.t*) *rn=f tp t3 jm3ḫw*(*.t*) *Jmny mˁ3-ḫrw.*

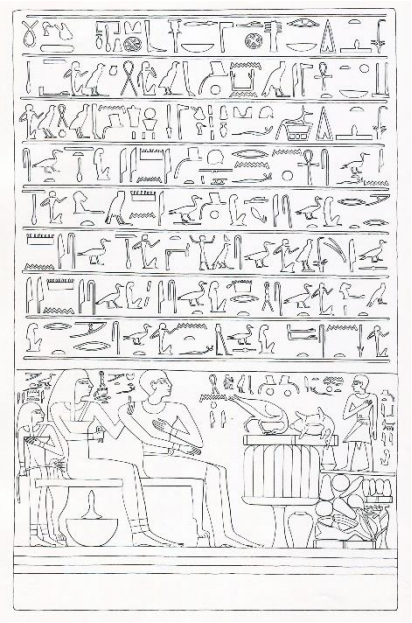


Fig. 20 : Stèle de Chénou (Petrie Collection, UC 14334), d'après H.M. Stewart, *Egyptian Stelae* II, pl. 24.

Dans la grande scène rituelle située au bas du document, le bénéficiaire Chénou est représenté assis devant une table d'offrandes, le bras gauche replié sur la poitrine en signe de salutation. Son « épouse bien-aimée Hédjéret » est assise derrière lui et elle pose sa main gauche sur l'épaule de son époux. À l'arrière du couple parental, se tient debout la « fille bien-aimée Amény », le bras gauche replié sur la poitrine et la main droite enserrant une fleur de lotus. Tout porte à croire qu'il s'agit de la même Amény qui est déclarée « fondatrice » dans la formule *sʿnḫ rn* (l. 4), soit la dédicante de cette stèle consacrée à son père Chénou. L'originalité de ce document tient donc au fait que le liturgiste « actualisateur » est représenté dans cette scène par Nakht, le propre père de Chénou. Il est figuré debout, le bras droit replié sur la poitrine et probablement en train de réciter une formule funéraire à destination de son fils défunt. Nous le détaillerons, dans ce corpus, un certain nombre d'exemples présente également cette différenciation dans la scène rituelle entre le liturgiste « actualisateur » et le liturgiste « fondateur » mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* (catégorie 6A/B, 7A/B).

Quels que soient les dispositifs mis en place – que le liturgiste « actualisateur » soit identique au « fondateur » (catégorie 1) ou que le liturgiste « actualisateur » soit un desservant tiers, distinct du « fondateur » (catégories 6 et 7) –, les sources dans lesquelles sont visuellement figurées les scènes en lien avec les phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn* demeurent minoritaires. En effet, si l'on dénombre les documents du corpus dans lesquelles un liturgiste « actualisateur » est figuré dans une posture « opératoire » [483] face au bénéficiaire mentionné dans la formule *sʿnḫ rn*, elles ne regroupent que 186 exemples, soit 26,72 % de l'ensemble de la documentation [484].

En contrepoint, les sources dans lesquelles les phases d'actualisation de la liturgie ne sont pas visuellement réprésentées sont largement majoritaires.
Pour partie, elles sont représentées par les documents dans lesquels l'iconographie présente n'est pas conforme aux dispositifs opératoires, soit les scènes rituelles dans lesquelles aucun liturgiste n'agit face au bénéficiaire mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* (catégories 2, 3, 4, 5 et 8).
Mais cette absence d'évocation des phases d'actualisation de la liturgie dans le monument-support est massivement représentée par les documents du corpus ne comportant aucune scène en relief. Parmi ces derniers, il convient de retenir les sources strictement aniconiques (catégorie 10) mais également, les monuments, principalement les statues ou les statuettes (catégorie 9), dont la seule image est constituée par celle du dédicataire mentionné dans la formule *sʿnḫ rn*, mais ce dernier n'étant figuré dans aucune scène rituelle.
Dans l'ensemble de ce groupe dominant caractérisé par l'absence de scène rituelle opératoire, seule la fonction dédicatoire de la formule *sʿnḫ rn* est donc agissante. Toutefois, si aucun liturgiste « actualisateur » n'est explicitement mentionné ou figuré à la surface de ces monuments, on peut imaginer que ces monuments ont néanmoins pu fonctionner comme support d'une récitation rituelle à destination du défunt mentionné comme bénéficiaire de la liturgie de « perpétuation du nom ». Par conséquent, il est probable que ces monuments, en dépit de l'absence de signes visibles en lien avec les phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*, ont néanmoins pu constituer un support virtuellement destiné à leur mise en œuvre.

[483] Est considérée comme « opératoire », toute posture figurant le liturgiste debout, c'est-à-dire actif.
[484] Cet ensemble rassemble les catégories 1A (101 ex.), 1B (61 ex.), 6A et B (6 ex.) et 7A et B (18 ex.). Cf. *infra*, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 525-536 (vol. II) et « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).

Chapitre II.

Syntaxe et sémantisme de la formule *sʿnḫ rn*

COMMENTAIRES SUR LES DIFFERENTS TYPES DE FORMULE *sᶜnḫ rn*

Historique et fréquence

La formule-titre de la liturgie *sᶜnḫ rn* que nous avons choisie, après analyse, de traduire « perpétuer le nom », est probablement attestée depuis la VIII^e^ dynastie [485], et on en trouve encore des occurrences à l'époque ptolémaïque, soit une longue période d'usage de près de deux millénaires. Néanmoins, d'après l'échantillon des 696 occurrences rassemblées pour établir le corpus de cette étude, sa fréquence d'apparition n'est pas homogène et on constate des pics dans ses emplois, notamment au cours du Nouvel Empire [486].

Typologie des formules *sᶜnḫ rn*

Sur le plan syntaxique, 44 variantes de la formule *sᶜnḫ rn* – que nous nommons « types » – ont été répertoriées et regroupées en 15 « profils » [487]. Toutefois, l'analyse statistique du corpus permet de mettre en relief une construction particulière, qualifiée de « formule canonique » (type 1), puisqu'elle concerne 358 exemples sur les 696 recueillis, soit plus de 50 % de l'ensemble du corpus. En outre, la prédominance de l'usage de cette formule canonique se vérifie également dans sa constance, puisque, d'après la documentation rassemblée, ses attestations s'étendent depuis la XI^e^ dynastie jusqu'à la XXX^e^ dynastie.

Regroupement des différents types de formule *sᶜnḫ rn* par « profil » syntaxique

Le regroupement des certains types de formules par « profils » se justifie par la présence d'un segment syntaxique (ou morphosyntaxique) commun à l'intérieur de différents types de formules. Le recoupement occasionnel de plusieurs caractéristiques propres à un type particulier de formules explique sa présence simultanée dans différents « profils ».

- Profil 0 : types 0, 0bis, 0ter;
- Profil 1 : type 1 ;
- Profil 2 : type 2 ;
- Profil 3 : types 5, 6, 9, 10, 33 ;
- Profil 4 : types 8, 9, 14 ;
- Profil 5 : types 3, 4, 7 ;
- Profil 6 : types 11, 12 ;
- Profil 7 : types 13, 14 ;
- Profil 8 : types 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 41 ;
- Profil 9 : types 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26 ;
- Profil 10 : types 27, 28 ;
- Profil 11 : types 29, 30, 31, 32 ;
- Profil 12 : type 33, 34, 35, 36, 37 ;
- Profil 13 : types 38, 39 ;
- Profil 14 : types 40, 41, 42, 43.

[485] N. KANAWATI, *The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*, vol. VII, 1987, p. 7-8, fig. 1b.
[486] Cf. *supra*, tableau I, « Évolution des fréquences de la formule *sᶜnḫ rn* », p. 15.
[487] Cf. *infra*, « Paradigme des 44 types… », p. 645-656 (vol. III).

Profil 0 : les formules « archaïques » (types 0, 0[bis], 0[ter]) [488]

Type 0 : (*jn*) *sȝ=f mry=f* + NP + *jr*(*w*) *nn n-mr*(*w*)*.t sᶜnḫ rn=f*
Type 0[bis] : (…) [lacune] *sᶜnḫ~n sȝ sȝ.t=f rn=f*
Type 0[ter] : (…) *ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrw.t sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j*

Ces trois formules « archaïques » (types 0, 0[bis], 0[ter] correspondant respectivement aux doc. **1**, **2** et **3** du corpus) sont datées d'une période qui couvrent les VIII[e]-XI[e] dynasties. Elles précèdent chronologiquement la plus ancienne occurrence connue de la formule canonique, qui est apparue au cours de la XII[e] dynastie (doc. **7**) [489]. Cet archaïsme provient du fait que, bien que certains éléments syntaxiques et lexicaux propres à la formule canonique à venir soient déjà présents dans ces séquences, elles ne présentent pas encore les structures stables que l'on observera par la suite, notamment dans la formule canonique et ses variantes les plus proches. Il n'en demeure pas moins que ces formules « archaïques » demeurent des sources d'informations remarquables sur ce qui constitue sans doute la genèse de la liturgie *sᶜnḫ rn*.

Type 0

(Doc. **1**) Tombe de Chéni, Akhmim, tombe G 23, VIII[e] dyn.
« C'est son fils bien-aimé, Khou, qui a fait cela afin de perpétuer son nom (celui de son père Chéni). » [490]

Type 0[bis]

(Doc. **2**) Tombe de Khéty, Assiout, tombe n° 5, IX[e]-X[e] dyn.
« (…) c'est son petit-fils qui a perpétué son nom. » [491]

Type 0[ter]

(Doc. **3**) Tombe d'Ahanakht, El Bersheh, tombe n° 5, X[e]-XI[e] dyn.
« J'ai placé mon nom [sur le por]che que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai édifié. » [492]

En premier lieu, on constate que le procédé de rhématisation de l'agent de l'action (c'est… qui…) est déjà en place dès la plus ancienne séquence (doc. **1**). En outre, cette formule apparaît déjà avec l'ellipse de la préposition *jn*, tournure qui apparaîtra plus fréquemment au Moyen Empire avant de devenir régulière au cours Nouvel Empire (cf. *infra*, types 8, 9, 14, 17).
Sur le fond, dès cette première formule, le principe de la phase de fondation de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn)* est déjà évoqué au moyen du syntagme « qui a fait cela ». En outre, le dispositif visant à « perpétuer le nom » (*sᶜnḫ rn*) implique déjà deux membres d'une même constellation familiale [493] – en l'occurrence, Chéni et « son fils bien-aimé, Khou ». Cependant, on notera que, de manière originale, la séquence présente dans la tombe d'Ahanakht (doc. **3**), formulée à la première personne, ne témoigne pas encore d'un rituel de piété familiale qui constitue un des fondements de la liturgie *sᶜnḫ rn*, puisque l'agent et le bénéficiaire du dispositif ne désignent qu'une seule et même personne [494].
Ensuite, comme cela a été remarqué dans le chapitre précédent relatif à la temporalité de la formule, les documents **1** et **3** permettent de mieux appréhender cette question dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*. On le voit, dès sa genèse, la construction du monument funéraire consacré au bénéficiaire de la liturgie et, plus spécifiquement, l'inscription de son nom sur le support de la formule (doc. **3**) constituèrent les préalables matériels et techniques permettant d'asseoir les fondements de cette liturgie mémorielle que nous nommons « phase de fondation ».

[488] En ce qui concerne les conventions de notations des formules (crochets, parenthèses, appellations, etc.), voir les « remarques préliminaires » situées au début de « Paradigme des 44 types… », p. 645 (vol. III).
[489] Stèle d'Amény, Ashmolean 1926.213.
[490] *jmȝḫw Ḥnj sȝ=f mry=f Ḥw jr*(*w*) *nn n-mr*(*w*)*t sᶜnḫ rn=f.*
[491] (…) *sᶜnḫ~n sȝ sȝ.t=f rn=f.*
[492] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*n~*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j.*
[493] La notation de ces liens familiaux est parfois remplacée par la mention de la fonction sociale du liturgiste, à l'instar de « suivant » (*šmsw*), « desservant du *ka* » (*ḥm-kȝ*), « serviteur » (*bȝk*), « chanteur » (*ḥsw*), « ami » (*ḫnms*), etc.
[494] On retrouve très exceptionnellement ce dispositif dans un exemple de l'époque ptolémaïque (cf. doc. **694**).

Ainsi, il est notable que dans ces deux exemples, l'action de « perpétuer le nom » constitue la finalité (*n-mrw.t*) d'une action se situant dans un passé révolu et donc, impliquant que la phase initiale de ce même procès (« perpétuer le nom ») s'inscrive dans ce même temps révolu.

Profil 1 : la formule « canonique » (type 1)

Syntaxe de la formule « canonique » (type 1)

***jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *sᶜnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**

Cette structure syntaxique est, dans sa forme étendue, composée de quatre segments :

1) *Groupe agentiel* : préposition *jn* + rang familial (par ex. *sȝ=f,* « son fils » [495]) ou statut social (par ex. *šmsw=f,* « son suivant ») du liturgiste + [épithète(s) 1 du liturgiste [496]] ;
2) *Groupe prédicatif* : prédicat (*sᶜnḫ*[*w*], participe actif perfectif, « qui a perpétué ») + complément d'objet relatif au(x) bénéficiaire(s) de la liturgie (par ex. *rn=f,* « son nom » [497]) ;
3) *Groupe circonstanciel facultatif* [498] : [complément circonstanciel] ;
4) *Groupe agentiel complétif* : [titre(s) du liturgiste [499]] + NP (nom personnel du liturgiste) + [épithète(s) 2 du liturgiste [500]] ;

Exemples de la formule « canonique » (type 1) :

- Sans complément circonstanciel (segment 3)

(Doc. **7**) Stèle d'Amény, Ashmolean 1926.213, XII[e] dyn.
« C'est son fils bien-aimé (1) qui a perpétué son nom (2), l'inspecteur des champs Khâkhéperrê, engendré par It, juste de voix, possesseur d'*imakh* (4). » [501]

- Avec complément circonstanciel (segment 3)

(Doc. **40**) Stèle de Chénou, Petrie Collection UC 14334, XII[e] dyn.
« C'est sa fille (1) qui a perpétué son nom (2) sur terre (3), la pensionnée Amény, juste de voix (4). » [502]

[495] Ce rang familial est également attesté sous les formes *sȝ=j,* « mon fils », *sȝ=s,* « son fils (à elle) », *sȝ=sn* « son fils (à eux) », *sȝ.t=f,* « sa fille (à lui) », *sȝ.t=s,* « sa fille (à elle) », *sn=f,* « son frère (à lui) », *sn=s,* « son frère (à elle) », *sn=sn,* « leur frère (à eux) », etc.
[496] Ces épithètes facultatives sont celles associées au rang familial du liturgiste, (*sȝ=f*) *mry=f,* « (son fils) bien-aimé », (*sȝ=f*) *wr* ou (*sȝ=f*) *smsw,* « (son fils) aîné », etc.
[497] Ce syntagme prototypique *rn=f,* « son nom (à lui) », faisant référence au bénéficiaire de la liturgie, peut également varier en *rn=s,* « son nom (à elle), *rn=sn,* « leur nom », *rn=j,* « mon nom » ou encore, *rn n*(*y*) *jt=j,* « le nom de mon père », *rn n*(*y*) *nb=f,* « le nom de son maître », *rn n*(*y*) *nṯr nb,* « le nom de chaque dieu », etc.
[498] Lors de la présence d'un complément circonstanciel, le groupe agentiel complétif se déplace parfois immédiatement à la suite du groupe agentiel : cf. doc. **29**, **76**, **83** et *passim*.
[499] Ces titres facultatifs correspondent à des titres ou des fonctions qui précédent généralement le NP du liturgiste, tels que *ḥȝty,* « gouverneur », *sš n*(*y*)*-sw.t,* « scribe royal », *ḥm nṯr,* « prêtre », etc.
[500] Ces épithètes sont celles associées au NP du liturgiste telles que *mȝᶜ-ḫrw,* « juste voix », *wḥm ᶜnḫ,* « renouvelé de vie » ou *nb jmȝḫw,* « possesseur de pension ». Sur cette question, cf. *infra*, « À propos des principales épithètes… », p. 171-183.
[501] *jn sȝ=f mr*(*y*)*=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sḥḏ sḫ.*(*w*)*t Ḥᶜ-ḫpr-Rᶜ mȝᶜ-ḫrw.*
[502] *jn sȝ.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f tp tȝ jmȝḫw.t Jmny mȝᶜ.t-ḫrw.*

Commentaire général sur la formule « canonique »

Cette formule est dite « canonique », non seulement du fait de sa pérennité – attestée depuis la XI^e^ jusqu'à la XXX^e^ dynastie –, mais également, du fait de sa remarquable fréquence dans l'ensemble du corpus [503].

En effet, on ne dénombre pas moins de 358 exemples de cette formule (type 1), ce qui représente plus de la moitié de l'ensemble des attestations du corpus (51,44 %). En outre, nous le détaillerons plus bas, le type 8 qui constitue la variante syntaxique la plus proche de ce modèle (avec une unique ellipse de la préposition initiale *jn*) rassemble de son côté 106 attestations, soit 15,23 % du corpus. Par conséquent, si l'on additionne ces deux modèles très similaires sur le plan de la syntaxe, on remarquera qu'ils totalisent 66,66 % des exemples, soit très précisément les 2/3 des attestations de la documentation.

La syntaxe de la formule canonique correspond à un procédé rhétorique d'emphase ou de rhématisation de type « c'est… qui… », construction destinée à mettre en lumière – « en rhème marqué » [504] – l'agent de l'action. Dans les principales grammaires de l'ancien égyptien, cette construction est tour à tour dénommée « *participial statement* » [505], « phrase coupée » [506] ou « *cleft sentence* » [507] en anglais, « proposition argumentative à prédicat nominal » [508], « emphase du sujet par antéposition » [509], « *nominal emphasis* » [510] ou, pour le néo-égyptien, « rhématisation du sujet de la phrase verbale plane sous-jacente » [511].

Il convient de noter combien la syntaxe de la formule canonique *sˁnḫ rn* permet, de manière rhétorique, de mettre en exergue la fonction de l'agent de l'action, qui n'est autre que le liturgiste. En effet, la focalisation sur le rôle de cet acteur central s'additionne par trois procédés :

- le procédé rhétorique de rhématisation de l'agent de l'action (liturgiste), « c'est… qui… », au moyen duquel le rôle exclusif du liturgiste est mis en lumière (« c'est lui/elle [et pas un/une autre] qui a perpétué le nom de X ») ;
- le procédé d'accumulation des informations données dans la formule sur l'agent liturgiste : son nom, son éventuel rang familial avec le bénéficiaire de la liturgie, sa fonction, ses titres, et, parfois, les diverses épithètes qui lui sont associées. Cette accumulation est d'autant plus remarquable que, par effet de contraste, elle se distingue du peu d'informations données dans la formule sur le bénéficiaire de la liturgie, le plus souvent réduites au pronom suffixe présent dans les syntagmes *sꜣ=f*, « son fils » et *rn=f*, « son nom » de la formule prototypique. Nous avons précédemment étudié les différents dispositifs mis en œuvre dans le reste du document-support permettant d'identifier le référent de ces pronoms déictiques [512] ;
- le sémantisme propre au causatif *sˁnḫ*, litt. « faire vivre », qui témoigne du rôle capital joué par le desservant de la liturgie quant à la survie du bénéficiaire dans l'au-delà. Comme le souligne J. Assmann en prenant exemple sur la racine du verbe *sꜣḫ* que l'on trouve dans *sꜣḫw*, « glorification », le verbe causatif exerce une action, produit une transformation du patient [513]. Partant, on peut donc en déduire que l'agent de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) a pour objectif, par le truchement de ses actions rituelles, sinon de transformer, mais à tout le moins

[503] Cf. *infra*, « Paradigme des 44 types… », p. 646-647 (vol. III).
[504] M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, p. 260 (§ 430).
[505] A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, London, 1957, p. 175, § 227.3 ; p. 288-289, § 373 ; J.P. ALLEN, *Middle Egyptian Middle Egyptian : An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, 2014, p. 390-393 (23.10-11), p. 418-419 (25.3).
[506] M. MALAISE, J. WINAND, *op. cit.*, p. 260 (§ 430), p. 675 (§ 1063), p. 677 (§ 1067).
[507] É. DORET, « Cleft-sentence, substitutions et contraintes sémantiques en égyptien de la première phase (V-XVIII Dynastie) », *LingAeg* 1, 1991, p. 333-355 ; P. VERNUS, « Le rhème marqué : typologie des emplois et effets de sens en Moyen Égyptien (Temps Seconds, Clefts Sentences et constructions apparentées dans les stratégies de l'énonciateur) », *LingAeg* 1, 1991, p. 333-355.
[508] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003, p. 561-568 (leçon 50).
[509] Cl. OBSOMER, *Egyptien hiéroglyphique*, éd. Safran, 2003, p. 108 (444).
[510] J.F. BORGHOUTS, *Egyptian : An Introduction to the Writing and Language of the Middle Kingdom*, *EgUit* XXIV, vol. I, 2010, p. 371-372 (103.c.), p. 420 (111.c.1-2).
[511] Fr. NEVEU, *La langue des Ramsès*, Khéops, 1996, p. 251-252 (42.2.1.1).
[512] Cf. *supra*, notamment dans la partie « Les "phases d'actualisation" de la litturgie *sˁnḫ rn*… », p. 56-57.
[513] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd., 2001), p. 367.

de perpétuer un état dont le bénéficiaire-défunt de la liturgie a joui tout au long de sa vie terrestre [514].

Profil 2 : formules avec ellipse du groupe agentiel complétif (type 2)

Type 2 : *jn sꜣ=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]

L'ellipse du groupe agentiel complétif (soit le NP du liturgiste accompagné de ses éventuels titres et épithètes) dans les formules de la liturgie *sˁnḫ rn* ne semble pouvoir s'observer qu'au cours du Moyen Empire. En outre, les exemples répertoriés ne concernent qu'une très faible partie du corpus (doc. **48**, **78** et **128**, soit 0,43 % du corpus). D'une manière générale, sur le plan syntaxique, il ne subsiste alors de la formule canonique (type 1) que le groupe agentiel (*jn* + *sꜣ=f* [et variantes] + [épithète(s) 1 du liturgiste]) suivi du groupe prédicatif (*sˁnḫ[w]* + complément d'objet, par ex. *rn=f*, « son nom »), et, de manière sporadique, du groupe circonstanciel (doc. **78**).
Comme cela est évoqué plus haut, la formule canonique de la liturgie *sˁnḫ rn* (type 1) privilégie la charge informative relative au liturgiste. Il est donc remarquable que dans ce profil syntaxique, le NP du liturgiste ainsi que ses éventuels titres sont omis. On assiste donc à un affaiblissement du degré de spécificité de l'agent liturgiste puisque, de manière systématique, c'est le rang familial de ce dernier (par ex. *sꜣ=f*), rarement accompagné de ses titres, qui se substitue au nom propre, segment de la formule canonique manifestant le degré maximal de spécificité [515].
Si l'on prend en compte le principe d'économie qui, dans certaines conditions, constitue le fondement du langage, on pourrait s'attendre à ce que l'ellipse du NP dans la formule de la liturgie soit en quelque sorte compensée par des mécanismes de transfert ou de substitution dans le reste du document étudié. Le procédé de transfert sera marqué par l'inscription du NP du liturgiste dans un autre emplacement du document, présence associée à des indices donnés dans la formule. Quant au procédé de substitution, il sera attesté, par exemple, par une représentation iconographique du liturgiste dont la légende contiendrait des indices communs avec ceux fournis dans la formule de la liturgie. Dans les deux cas, ces procédés pourront permettre d'identifier par recoupements, mais avec un degré variable de certitude, le liturgiste par son nom propre.
Dans la stèle de Beb (**fig. 151**, doc. **78**) [516], la formule inscrite à l'avant-dernière ligne de la grande inscription du cintre ne précise que le rang familial du fils liturgiste, mais sans indiquer son NP :

(Doc. **78**) « C'est mon fils qui a perpétué (mon) nom sur cette stèle. Il a agi pour moi en héritier, en fils avisé. » [517]

Cependant, au centre du registre inférieur, un homme se tient debout, tourné vers la droite. Devant lui, une colonne de texte permet de l'identifier comme étant « son fils bien-aimé, chef des armées, Dédousobek, juste de voix. ». Il pourrait s'agir ici d'un phénomène de substitution. En effet, Dédousobek est le seul fils figuré dans la stèle, indice qui pourrait répondre à la dénomination « mon fils » présente dans la formule, rare dans ce contexte, et témoignant sans doute d'une filiation unique. En outre, la qualification de « fils bien-aimé » (*sꜣ mr*[*y*]*=f*) constitue une épithète assez régulièrement attribuée au fils en charge de la liturgie *sˁnḫ rn*. Ainsi, tout laisse à penser que Dédousobek soit le fils unique de Beb, « héritier » (*jwˁw*) et « fils avisé » (*sꜣ qn*) et, par suite, responsable de la liturgie de la perpétuation du nom de son père tel qu'évoqué dans la formule *sˁnḫ rn*.
Quant à la stèle fragmentaire et aniconique d'Ibiâ (doc. **128**) [518], elle contient une formule *sˁnḫ rn* de type 2 à la suite d'une formule *d-n*(*y*)*-sw.t-ḥtp* consacrée à la bénéficiaire de la liturgie :

[514] Sur le verbe *sˁnḫ*, voir J. RIZZO, « À propos de *sˁnḫ*, "faire vivre", et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101 ; *id.*, « Ce que nous dit le verbe *sˁnḫ* "faire vivre" », *EAO* 99, 2020, p. 67-76.
[515] É. DORET, « Sur une caractéristique grammaticale de quelques sarcophages d'El-Bersheh », *BSEG* 13, 1989, p. 49 ; *id.*, « Cleft-sentence, substitutions et contraintes sémantiques en égyptien de la première phase (V-XVIII Dynastie) », *LingAeg* 1, 1991, p. 60.
[516] Leyde AP 13 (anc. V 88), ME.
[517] *jn sꜣ*(*=j*) *sˁnḫ*(*w*) *rn*(*=j*) *ḥr wḏ pn jr~n=f n*(*=j*) *jwˁw m sꜣ qn.*
[518] Caire CG 20478, ME.

(Doc. **128**) « C'est sa "protégée" qui a perpétué son nom. » [519]

Il demeure possible que le titre de *ḥrd.t=f*, « sa protégée » [520], exceptionnellement attesté au féminin, puisse être associé au seul personnage féminin mentionné dans le cintre de la stèle, à savoir « la maîtresse de domaine Iki, la dame surnommée Pi » [521].

Comme nous pouvons le constater, dans la majorité des exemples du profil 2, l'identité du liturgiste demeure réduite à son rang familial ou à son lien social avec le bénéficiaire et son NP demeure le plus souvent hypothétique. Parfois même, cette identification nominale demeure impossible (doc. **48**), lorsqu'aucun indice référentiel – textuel ou iconographique – ne peut être croisé avec les informations fournies dans la formule. On peut alors parler de formule « furtive », dans la mesure où l'identité du liturgiste demeure très obscure pour le lecteur, se limitant le plus souvent au rang familial entretenu avec le bénéficiaire de la liturgie.

Profil 3 : formules avec ellipse du groupe agentiel (types 5, 6 , 9, 10, 33)

Type 5 : *jn* + NP + [épithète(s) 1 et 2] + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*
Type 6 : *jn* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 1 et 2] + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*
Type 9 : (*jn*) + [titre(s)] + NP + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 10 : NP + *sᶜnḫ*(*w*)*~n=f rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 33 : *jn* + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP

L'ellipse du groupe agentiel dans les formules de la liturgie *sᶜnḫ rn* apparaît au cours de la XII[e] dynastie (doc. **28**, **43**, **52**, **55**, **56** et *passim*) et semble se maintenir, de manière sporadique, jusqu'aux XXV[e]-XXVI[e] dynasties (doc. **610**). Cette ellipse syntaxique concerne tout ou partie du groupe agentiel traditionnel (*jn* + *sȝ=f* + [épithète(s) 1 du liturgiste]), au moyen duquel sont généralement précisés les éventuels liens familiaux entre le liturgiste et le bénéficiaire. Cette lacune entraîne une focalisation des informations relatives au liturgiste sur le groupe agentiel complétif ([titre(s) du liturgiste [522]] + NP + [épithète(s) 1 et 2]). Dans certains cas (types 5, 6 et 33), la préposition *jn* est conservée. D'une manière globale, on assiste donc, de manière un peu paradoxale, à une plus grande rhématicité [523] de l'agent de la liturgie lorsque son nom propre est placé en tête de la formule mais, dans le même temps, à un appauvrissement du contenu informatif global relatif à cet acteur de la liturgie puisque, le rang familial, ou parfois encore, la fonction sociale qui le lie au bénéficiaire, n'est alors plus mentionné. Un exemple de ce dispositif peut s'observer dans la formule *sᶜnḫ rn* inscrite dans la stèle de Rédes (**fig. 28**, doc. **88**) [524]:

(Doc. **88**) « C'est l'*imakhy* Dédoukhnoum qui a perpétué les noms de ceux (qui figurent sur) *son monument funéraire collectif* sis en Abydos, en qualité de justifiés de voix et de possesseurs d'*imakh*. » [525]

Il faut s'interroger sur les différentes raisons qui peuvent motiver l'apparition d'une telle construction.
Dans 13 des 25 cas répertoriés dans ce profil 3 (types 5, 6, 9, 10 et 33), le liturgiste agit à l'attention d'une collectivité de bénéficiaires, qu'il s'agisse de membres de sa famille (doc. **28**, **55**, **56**, **79**, **88**, **227**, **294**, **324**, **476**, **522**) ou d'un ensemble d'individus ne présentant pas de liens familiaux explicites

[519] *jn ḥrd.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f.*
[520] Sur ce titre, cf. *infra*, la notice « Le liturgiste est "son protégé" (*ḥrd=f*) », p. 385-391 (vol. II).
[521] *nb.t-pr Jkj ḥnw.t ḏd~n=s Pj.*
[522] Ces titres facultatifs correspondent à des titres ou des fonctions qui précédent généralement le NP du liturgiste, tels que *ḥȝty-ᶜ*, « gouverneur », *sš n*(*y*)*-sw.t*, « scribe royal », *ḥm-nṯr*, « prêtre », etc.
[523] Sur cette notion, É. DORET, « Cleft-sentence, substitutions et contraintes sémantiques en égyptien de la première phase (V-XVIII Dynastie) », *LingAeg* 1, 1991, notamment p. 59-65.
[524] Université de Heidelberg 560, ME.
[525] (*jn*) *jmȝḫy Ddw-ḫnmw sᶜnḫ*(*w*) *rn.w n*(*y*).*w sm*(*y*).*t=f m ȝbḏw m mȝᶜ-ḫrw nb.w jmȝḫ*(*.w*).

avec lui (doc. **50**, **168**, **324**) [526]. Ce dispositif est signalé par la présence, à la suite du terme *rn*, d'un pronom suffixe pluriel (*rn=sn, rn=tn*), d'une marque du pluriel (*rn.w*) ou d'un syntagme nominal de relation concernant plusieurs membres de la famille (*rn n*[*y*] A, B, C…). Ainsi, d'après l'inscription située à la base de la stèle de Rédes donnée en exemple (**fig. 28**, doc. **88**), et notamment par la séquence « (…) les noms de ceux (qui figurent sur) son monument funéraire collectif (*smy.t=f*) », il est vraisemblable que le liturgiste Dédoukhnoum soit chargé d'agir pour l'ensemble des membres de la constellation familiale figuré sur le monument soit, son père, sa mère, son épouse, sa sœur, son frère et son fils [527]. Dans ce cas, il est impossible d'indiquer un rang familial unique qui lie Dédoukhnoum aux différents membres de sa famille, et le rédacteur de la stèle a dû se sentir contraint à dénommer le liturgiste par son nom personnel. Néanmoins, il n'est pas question de systématiser ce procédé, puisqu'il est parfois utilisé alors que la mention du rang familial du liturgiste serait envisageable. Ainsi, dans trois autres exemples de ce profil (doc. **294**, **476** et **522**), le rang familial du liturgiste n'est pas précisé par le syntagme *sȝ=sn* placé en tête de la formule, bien que le rituel soit destiné à son père, à sa mère. Cette information n'est fournie que secondairement, à la fin de la séquence « (…) qui a perpétué le nom de son père et de sa mère ». *A contrario*, comme nous le verrons plus loin [528], le syntagme *sȝ=sn* et ses variantes sont parfois utilisés alors que la collectivité des bénéficiaires déborde largement les simples liens de filiation, le terme *sȝ* étant alors à prendre au sens large.
Parmi les cinq formules *sᶜnḫ rn* relevées sur une statue du prince Iâhmès Sapaïr (**fig. 30-31**) [529], deux présentent une formule originale. Alors que trois autres (doc. **232**, **233** et **235**) comportent une syntaxe canonique, avec les mentions du rang familial des liturgistes en tête de formule, deux plus atypiques (doc. **231** et **234**) sont initiées par les titres et nom personnel du liturgiste :

> (Doc. **234**) « C'est le dieu parfait, seigneur du Double-Pays, le fils de Rê, Taâ, doué de vie éternellement, qui a perpétué son nom. » [530]

Compte tenu du fait que ce dernier est alors le roi régnant Séqénenrê-Taâ, on peut supposer que le procédé de rhématisation portant sur la titulature et le nom du roi s'impose, la mise en lumière du rang familial entretenu avec le bénéficiaire étant probablement jugée superfétatoire, voire inconvenante, dans ce contexte.

En revanche, l'analyse de cinq exemples de formules (doc. **52**, **121**, **152**, **194**) appartenant aux types 5 et 33 ne permet pas de motiver clairement l'omission du rang familial ou de la fonction sociale du liturgiste qui le lie au bénéficiaire. En effet, dans aucun de ces documents, le liturgiste n'agit pour plusieurs bénéficiaires et, rien ne justifie clairement l'ellipse du groupe agentiel.

Profil 4 : formules avec ellipse de la préposition *jn* (types 8, 9, 14)

Type 8 : (*jn*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + [complément circonstanciel]
Type 9 : (*jn*) + [titre(s)] + NP + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 14 : (*jn*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr*(*w*) *n=f nn* + [titre(s)] + NP + *n-mrw.t sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]

Le phénomène d'ellipse de la préposition *jn* dans les formules de la liturgie *sᶜnḫ rn* apparaît au cours de la XII[e] dynastie (doc. **27**, **28**, **31**, **32** *et passim*). Il se généralise au Nouvel Empire, et perdure jusqu'à la fin de l'époque indigène (doc. **686**). Selon É. Doret, le phénomène d'absence de l'opérateur *jn* à l'intérieur de la *cleft-sentence*, encore exceptionnel dans les Textes des Pyramides, se manifeste plus régulièrement dans les Textes des Sarcophages, notamment avec certaines conditions

[526] Sur cette question, cf. *infra*, « Examen des documents du corpus *sᶜnḫ rn*… », p. 113-137.
[527] Voir l'arbre généalogique proposé dans E. FEUCHT, *Vom Nil zum Neckar*, Berlin, 1986, p. 58.
[528] Cf. *infra*, « Examen des documents du corpus *sᶜnḫ rn*… », p. 113-137.
[529] Louvre E 15682, fin XVII[e] dynastie.
[530] *jn nṯr nfr nb T3.wy sȝ Rᶜ Tȝᶜ ᶜnḫ ḏ.t sᶜnḫ*(*w*) *rn=f.*

énonciatives en relation avec les procédés d'accroissement du « degré de rhématicité » du sujet [531]. En corollaire, cette construction semble traduire « l'implication de l'énonciateur », plus particulièrement par la présence de « noms inaliénables » en tête de formule, soit des éléments constitutifs d'un être humain ou divin tels que : les parties du corps, les éléments constitutifs de la personnalité – dont le nom propre –, des émanations de la personne, la situation ou fonction sociale, les relations de parenté, etc. [532] Certains éléments de cette liste soulignent que la syntaxe de ces variantes de la formule *sʿnḫ rn* correspond à ce dispositif puisqu'on trouve de manière exclusive un de ces « noms inaliénables » en début de séquence. Ainsi, la mention d'un lien de parenté est présente dans l'entame des exemples issus des types 8 et 14 et celle du nom propre du liturgiste, parfois précédée de tout ou partie de ses titres, est mise en exergue dans les attestations du type 9.
On notera également que certaines de ces structures syntaxiques peuvent se confondre avec celle de la proposition à prédicat nominal [533].

Le type 8 : le cas dominant du profil 4

Les formules relatives aux trois types (8, 9, 14) qui forment le profil 4 représentant les variantes les plus fréquentes de la formule canonique (type 1) puisqu'elles regroupent 106 attestations, soit plus de 15 % de l'ensemble du corpus (696). Sur le plan syntaxique, l'ensemble de ces exemples sont assez proches de la formule canonique (*jn sȝ=f sʿnḫ*[*w*] *rn=f*), notamment ceux appartenant au type 8, qui ne se distinguent de ceux du type 1 que par l'ellipse de la préposition initiale *jn*. Par conséquent, si l'on ajoute les 358 exemples de la formule canonique (type 1) aux 106 occurrences relevant du type 8, on obtient 464 attestations, soit précisément les 2/3 du corpus (66,66 %). Ce calcul permet de rendre compte du rôle prédominant de la formule canonique dans l'ensemble du corpus.
Un exemple du type 8 (doc. **31**) mis en parallèle avec un exemple issu du type canonique 1 (doc. **23**) permet de constater la forte similarité entre ces variantes qui, le plus souvent, sont rendues par la même tournure en français :

(**Type 1**) Stèle d'Ânkhréni, Oxford Queen's College 1113, XII[e] dyn.
(Doc. **23**)« C'est son frère qui a perpétué son nom sur terre le *jmy-ḫt sȝ pr,* Sénebsoumâï. » [534]

(Type 8) Stèle d'Antef et de Sensobek (fils), Londres, BM EA 577, XII[e] dyn.
(Doc. **31**) « C'est le fils bien-aimé de son cœur qui a perpétué le nom de son père sur terre, le gouverneur, le chef des prêtres, Sensobek. » [535]

Les variantes de la formule sʿnḫ rn avec l'ellipse de la préposition jn

Avec le type 9, c'est l'ensemble du groupe agentiel (*jn* + rang familial du liturgiste + éventuelles épithètes) qui est en ellipse [536]. Ce segment est alors remplacé par le groupe agentiel complétif (NP, éventuellement accompagné de ses titres et épithètes) qui occupe alors la tête de la structure et, par suite, occupe la fonction du groupe agentiel traditionnel. Cette substitution sous-entend une certaine corrélation entre ces deux segments mais augmente le degré de spécificité du sujet, puisque le nom propre du liturgiste (NP) ne « nomme qu'un seul et unique individu [537] ». La formule *sʿnḫ rn* inscrite dans la stèle du sculpteur Chen [538] illustre cette spécificité syntaxique :

(Doc. **28**) « C'est le pensionné, le sculpteur Chen, qui a perpétué leur nom. » [539]

---

[531] É. DORET, *op. cit*., p. 59-65.
[532] *Ibid*., p. 69-76.
[533] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003, p. 563, remarque 1.
[534] *jn sn=f sʿnḫ*(*w*) *rn=f tp-tȝ jmy-ḫt sȝ pr Snb-sw-m-ʿ=j.*
[535] (*jn*) *sȝ*(*=f*) *mry=f n st-jb=f sʿnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt=f tp-tȝ ḥȝty-ʿ* (*j*)*m*(*y*)*-rȝ ḫm-nṯr Snsbk.*
[536] Cf. *supra*, « Profil 3 : formules avec ellipse du groupe agentiel », p. 94-95.
[537] É. DORET, « Sur une caractéristique grammaticale de quelques sarcophages d'El-Bersheh », *BSEG* 13, 1989, p. 49.
[538] Los Angeles, A 5141. 50-876, XII[e] dynastie.
[539] (*jn*) *jmȝḫw gnwty Šn sʿnḫ*(*w*) *rn=sn.* Derrière Chen, onze personnages sont figurés : son fils Sésostris, le pensionné Hénou et son épouse Staseni, son frère Chen et son épouse Sentyotes, son fils Ptahkaou et son épouse Rekhwet, le pensionné Akhtoy et son épouse Rekhwet, son frère Ptanakht et son frère Ptahkaou.

Comme évoqué plus haut, il est probable que la syntaxe des exemples du type 9, caractérisée par l'ellipse du rang familial (avec sa forme prototypique, *sꜣ=f*), se justifie par l'éventuelle multiplication des bénéficiaires de la liturgie *sˁnḫ rn* au sein de la même constellation familiale et, par suite, par l'impossibilité de signaler la diversité des liens de parenté avec le liturgiste par un rang unique.

Quant au type 14, connu dans notre corpus par un seul exemple daté de la fin du Moyen Empire (doc. **46**) [540], hors du phénomène d'ellipse de la préposition *jn*, il se caractérise par la juxtaposition de deux segments *sꜣ=f jr*(*w*) *n=f nn* + NP, « c'est son fils qui a fait cela pour lui, (à savoir) NP » suivi du tour, *n-mrw.t sˁnḫ rn=f*, « afin de perpétuer son nom ». Cette syntaxe spécifique sera commentée plus bas (profil 7).

Profil 5 : formules avec déplacement du groupe agentiel complétif : [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] (types 3, 4, 7)

Type 3 : *jn sꜣ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *sˁnḫ*(*w*) *rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 4 : *jn sꜣ=f* + NP + [épithète(s) 1 et 2] + *sˁnḫ*(*w*) *rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 7 : [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *jn sꜣ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f*

Ce phénomène de déplacement du groupe agentiel complétif à l'intérieur de la formule se manifeste par le glissement du NP du liturgiste, parfois accompagné de ses titres et épithètes, en amont du groupe prédicatif (*sˁnḫ*[*w*] *rn=f*) :

Stèle de Renséneb, Tell Edfou, ME
(Doc. **60**) « C'est son frère, le tuteur Sési, justifié de voix, qui a perpétué son nom. » [541]

Dans quelques cas, le ou les titres du liturgiste étant omis, le NP du liturgiste, parfois suivi de différentes épithètes, se trouve en apposition directe avec le rang familial qui le caractérise dans l'énoncé (type 4) :

Stèle d'Ounenibou, Petrie Collection UC 14452, XII[e] dynastie
(Doc. **34**) « C'est sa fille Nebouemouadj qui a perpétué son nom, la fille de Rénefrès, justifié de voix. » [542]

Dans ces deux types de formules, le liturgiste est alors identifié par une chaîne d'appositions introduite par *jn*, mais dont le premier membre demeure le rang familial qu'il le lie avec le ou les bénéficiaires de la liturgie.
En revanche, dans certains cas, le rang familial qui précède le NP du liturgiste est remplacé par son titre. Ce dispositif syntaxique laisse donc entendre que ce dernier n'appartient pas au cercle familial du dédicataire. Ainsi, dans un graffito du Moyen Empire relevé sur un rocher de la rive droite d'Assouan, le NP du liturgiste suit directement son titre et une épithète dans la formule rédigée dans une colonne située à la droite du document :

(Doc. **76**) « C'est son suivant, son bien-aimé Gébou, qui a perpétué son nom. » [543]

Dans cet exemple, il est intéressant de noter que sur le flanc gauche du graffito, deux colonnes sont consacrées à deux fils (*sꜣ=f*) du bénéficiaire. Cette attestation, loin d'être unique, témoigne du fait que certaines règles présupposées de « préséance » relatives à la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn*, notamment donnant priorité au fils du défunt, n'ont pas de caractère absolu [544].

[540] Statue acéphale d'Héqaïb, musée d'Assouan n° 1322, XII[e] dynastie.
[541] *jn sn=f mnˁ Ssj mꜣˁ-ḫrw sˁnḫ*(*w*) *rn=f.*
[542] *jn sꜣ.t=s Nbw-m-wꜣḏ sˁnḫ*(*w.t*) *rn=s sꜣ.t Rn=f-rs mꜣˁ-ḫrw.*
[543] *jn šmsw=f mr*(*y*)*=f Gb*(*w*) *sˁnḫ*(*w*) *rn=f.*
[544] Sur la question, voir notamment, p. 313, 328, 349 (vol. II).

Par ailleurs, dans certains cas, le NP du liturgiste, parfois accompagné des titres et épithètes, est placé comme premier segment de la formule, introduisant la *cleft sentence* par une thématisation du NP que l'on peut rendre par, « (quant à) N., il est son fils qui a perpétué son nom [545] » :

(Doc. **131**) « Quant au magistrat en chef de la *qenbet*, Sobekemheb, possesseur de pension, il est son fils qui a perpétué son nom. » [546]

Les 23 exemples de ce profil apparaissent dès la XI[e] dynastie (doc. **4**), se concentrent au cours des Moyen et Nouvel Empires et perdurent de manière sporadique jusqu'à la XXVII[e] dynastie (doc. **653**). Il convient de noter que la stèle d'Antef et de Sénettekh (doc. **4**), le plus ancien exemple répertorié de ce profil, est datée d'une époque antérieure à celle de l'apparition de la formule canonique (doc. **7**), au cours de la XII[e] dynastie :

Stèle d'Antef et de Sénettekh, Brooklyn Museum 54.66, XI[e] dynastie
(Doc. **4**) « C'est son fils bien-aimé, son héritier, qui fait ses louanges chaque jour, Antef né de Sénettekh, qui a perpétué son nom et qui a réalisé son monument, afin qu'il suive son désir dans la fondation funéraire destinée à son corps d'éternité. » [547]

On notera que la structure syntaxique de cette dernière est assez proche de celle du document **1**, que nous qualifions d'« archaïque », et dans laquelle le NP se situe également en apposition du groupe agentiel :

Tombe de Chéni, Akhmim, tombe G23, VIII[e] dynastie
(Doc. **1**) « C'est son fils bien-aimé, Khou, qui a fait cela afin de perpétuer son nom. » [548]

On peut donc supposer que ces structures (types 3, 4 et 7), dans lesquelles le NP du liturgiste apparaît en apposition de son rang familial, furent conservées, au Moyen Empire et au Nouvel Empire, puis de manière exceptionnelle à la Basse Époque, en qualité de syntaxe « historique » de la formule canonique.

Profil 6 : formules avec le segment *jr*(*w*) *mnw=f* (ou *ḥnt*[*y*]=*f*) qui précède le groupe prédicatif *sʿnḫ*(*w*) *rn=f* (types 11, 12)

Type 11 : *jn sȝ=f jr*(*w*) *mnw*(*=f*) (ou *ḥnt*[*y*]=*f*) + *sʿnḫ*(*w*) *rn=f* + NP
Type 12 : *jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + *jr*(*w*) *mnw=f* + *sʿnḫ*(*w*) *rn=f* + [complément circonstanciel]

Parmi les deux attestations de ce profil regroupant les types 11 et 12, une est datée de la XI[e] dynastie (doc. **6**, type 11), et une autre de la XII[e] dynastie (doc. **25**, type 12). Leur variation syntaxique porte essentiellement sur la place du NP du liturgiste dans la construction. Plus généralement, ces formules se distinguent de la formule canonique (type 1) par l'insertion du segment *jr*(*w*) *mnw=f*, « qui a édifié son monument » (ou *jr*[*w*] *ḥnt*[*y*]*=f*, « qui a façonné son effigie) entre le groupe agentiel (*jn sȝ=f*) et le groupe prédicatif (*sʿnḫ*[*w*] *rn=f*). Une des interrogations suscitées par l'enchaînement de ces deux segments est celle qui concerne son hypothétique valeur séquentielle (« qui a édifié son monument *et* qui a perpétué son nom ») ou, *a contrario*, sa valeur consécutive (« qui a édifié son monument *et* qui *ainsi* a perpétué son nom »). La validation de cette dernière tournure viendrait corroborer le principe de la phase de fondation de la liturgie *sʿnḫ rn*. En effet, conformément à ce principe, la composition de l'inscription ou, par procédé métonymique, l'édification du monument-support à

[545] Dans ce cas de figure particulier, il semble préférable de rendre l'amorce de la *cleft sentence* par « il est… » plutôt que par le traditionnel « c'est… » afin d'éviter toute ambiguïté au sujet de l'identité de l'agent.
[546] *ḫr*(*y*) *n*(*y*) *qnb.t Sbk-m-ḥb nb jmȝḫ jn sȝ=f <s>ʿnḫ*(*w*) *rn=f.*
[547] *jn sȝ=f mry=f jwʿ=f jrr*(*w*) *ḥss.t=f rʿ nb Jntf ms~n Snt-tḫ sʿnḫ*(*w*) *rn=f jr mnw=f n-mrw.t šms=f jb=f m grg.t=f n ḏ.t=f.*
[548] (*jn*) *sȝ=f mry=f Ḫw jr*(*w*) *nn n-mr*(*w*)*.t sʿnḫ rn=f.*

destination du bénéficiaire de la liturgie de « perpétuation du nom » serait alors admise comme une phase à la fois initiale et nécessaire à sa mise en œuvre. Dès les formules « archaïques » (doc. **1** et **3**), la relation consécutive entre la phase d'inscription de la formule rituelle ou de réalisation de son support et celle de la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn* est parfaitement explicitée par l'introduction de la conjonction *n-mrw.t,* « afin de » :

> Tombe d'Ahanakht, El Bersheh, tombe n° 5, X^e^-XI^e^ dyn.
> (Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]che que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai édifié. » [549]

Nous le détaillerons plus bas, cette valeur de circonstancielle de but est encore attestée au Moyen Empire (types 13 et 14) par l'emploi de la conjonction *n-mrw.t* puis, de la XX^e^ dynastie à l'époque ptolémaïque, de manière assez massive (88 attestations) par celui de la préposition *r* (types 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 32, 39) ou, plus confidentiellement, par celui de la préposition *ḥr* (types 24, 31). Malgré l'absence de conjonction marquant le but dans les exemples du profil 6, mais compte tenu de cette corrélation centrale entre l'acte d'inscription de la formule *sᶜnḫ rn*, le plus souvent évoqué par celui de l'édification de son support, et la mise en œuvre de la liturgie, on peut ainsi supposer une valeur finale implicite contenue dans l'enchaînement des segments *jr*(*w*) *mnw=f* et *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* que l'on cherchera à rendre par l'adverbe « ainsi » placée entre parenthèses :

> (Doc. **6**) Stèle Nakhty, Coll. Chatsworth, XI^e^ dyn.
> « C'est son fils qui a édifié (son) monument, et qui (ainsi) a perpétué son nom, Âbihou. » [550]

> (Doc. **25**) Stèle d'Amény, Musée Guimet C5, XII^e^ dyn.
> « C'est son "fils" bien-aimé, le fils du frère de sa mère, le directeur du Trésor, né de Nébetiounet, juste de voix et possesseur de pension, Inher, qui a édifié son monument, et qui (ainsi) a perpétué son nom sur terre, pour toujours et à jamais ! » [551]

Profil 7 : formules avec le groupe prédicatif *sᶜnḫ rn=f* introduit par la préposition *n-mrw.t* (types 13, 14)

Type 13 : *jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + NP + *jr*(*w*) *n=f sw n-mrw.t sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 14 : (*jn*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr*(*w*) *n=f nn* + [titre(s)] + NP + *n-mrw.t sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]

Attestée dès la plus ancienne formule « archaïque » de la liturgie *sᶜnḫ rn* (doc. **1**), la séquence à valeur de but *n-mrw.t sᶜnḫ rn=f* se maintient au cours des XII^e^ et XIII^e^ dynasties (types 13 et 14). Seuls deux exemples dans notre corpus (doc. **20** et **46**) témoignent de cette continuité :

> Stèle d'Isi, Vienne ÄS 164, XII^e^ dyn.
> (Doc. **20**) « C'est son fils bien-aimé, Ménounakht, qui a fait cela [552] pour lui (= son père Isi) afin de perpétuer son nom, pour toujours et à jamais ! » [553]

> Statue acéphale d'Héqaïb, musée d'Assouan 1322, XII^e^-XIII^e^ dyn.
> (Doc. **46**) « C'est son fils, son bien-aimé et son loué, qui a fait cela pour lui (= son père Héqaïb), le général Séhétepib né de Ky, afin de perpétuer son nom à Éléphantine. » [554]

---

[549] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*n~*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j.*
[550] *jn sȝ=f jr*(*w*) *mnw*(*=f*) *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ᶜb-jḥw.*
[551] *jn sȝ=f mry=f sȝ sn=f n*(*y*) *mw.t=f jm*(*y*)*-r*(*ȝ*) *pr-ḥḏ jr~n Nb.t-Jwn.t m.-ḫ. nb.t jmȝḫ Jn-ḫr jr*(*w*) *mnw=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tp tȝ n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*
[552] Sur l'emploi du démonstratif neutre de *sw*, *AnLex* 79.2460.
[553] *jn sȝ=f mry=f Mnw-nḫt jr*(*w*) *n=f sw n-mr*(*w*)*.t sᶜnḫ rn=f nḥḥ ḥnᶜ ḏt.*
[554] (*jn*) *sȝ=f mr*(*y*)*=f ḥs*(*y*)*=f jr*(*w*) *n=f nn* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*) *mšᶜ Sḫtp-jb ms*(*w*)*~n Ky n-mrw.t sᶜnḫ rn=f m ȝbw.*

Le but de ces formules semble être de mettre en lumière, par la présence de la circonstancielle de but introduite par *n-mrw.t*, et plus tard, par les prépositions *r* ou *ḥr*, les conditions matérielles ou techniques nécessaires à l'exécution de la liturgie de « perpétuation le nom » (*sᶜnḫ rn*). Dans ces exemples, ces dernières sont rendues de manière elliptique par le syntagme « faire cela » (*jr nn* ou *jr sw*) [555], qui évoque la mise en œuvre par le liturgiste du support de la formule [556]. En ce qui concerne ces documents, le « faire cela » est doublement lié à l'action du fils liturgiste en faveur de son père, à la fois par la présence du complément d'attribution pronominal *n=f* qui fait écho au syntagme *rn=f* se rapportant également au père-bénéficiaire. Mais nous le verrons, cette action « fondatrice » du fils liturgiste est sans rapport direct avec certains indices iconographiques observés sur le support. Ainsi, sur la partie gauche de la scène principale de la stèle d'Isi (**fig. 175**, doc. **20**), on voit le fils liturgiste Ménounakht en train d'effectuer une offrande à son père assis devant lui. Comme nous l'avons indiqué, cette action rituelle constitue une illustration de la phase d'actualisation de la liturgie. Quant à la statue d'Héqaïb, elle ne présente aucune figuration du fils liturgiste Séhétepib. Dans ces exemples, le « faire cela pour lui » renvoie, selon un procédé métonymique que nous détaillerons, à la confection de la stèle ou de la statue consacrée au père, l'expression constituant une forme alternative du syntagme *jr mnw=f* étudié précédemment dans les formules appartenant aux types 11 et 12. Malgré leur faible représentation, ces exemples de formules comportant la conjonction de but *n-mrw.t* corroborent l'idée centrale déjà à l'œuvre dans certaines formules « archaïques » (doc. **1** et **3**), à savoir que la mise en l'œuvre de la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn* est conditionnée par la phase de façonnage du monument-support de la formule et, plus précisément, de l'acte d'y inscrire cette séquence.

Profil 8 : formules avec le groupe prédicatif *sᶜnḫ rn=f* introduit par les prépositions de but *r ou ḥr* (types 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 41)

Type 15 : *jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 16 : *jn sȝ=f* + *jr(w) n=f sw r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 17 : (*jn*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 18 : *jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + *jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 22 : *jr(w)~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 23 : *jr(w)~n n=f sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 24 : *jr(w)~(n) sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *ḥr sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 25 : *jr(w)~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr=f n=f m sȝ r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]
Type 26 : *jr(w)~n {n} sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]
Type 29 : *jr(w).t~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 30 : *jr(w).t~n sȝ=f* + [titre(s)] + NP + *r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 31 : *jr(w).t~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *ḥr sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 32 : *jr(w).t~n sȝ=f jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 41 : *jr~n=j rp.t=tn r sᶜnḫ rn=j*

Suite à la probable disparition des formules comprenant des séquences circonstancielles de but introduites par la conjonction *n-mrw.t* vers la fin du Moyen Empire (profil 7), ce type de formules

[555] Une autre variante de ces syntagmes, à savoir *jr(w) nw*, est attestée dès la IVe dynastie dans la formule stéréotypée *jn sȝ=f* X *jr*(*w*) *n=f nw*, « c'est son fils X qui a fait cela pour lui » (R. EL-SAYED, « Formules de piété familiale », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 271-292).
[556] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme création… » p. 40-42.

circonstancielles reparaît au cours de la XX[e] dynastie et se maintient régulièrement jusqu'à l'époque ptolémaïque. L'évolution la plus régulière que l'on observe dans les formules de ce profil 8 est le remplacement de la conjonction à valeur de but *n-mrw.t* par la conjonction *r* (types 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 32, 41) ou, plus rarement par la conjonction *ḥr* (types 24, 31). Cette catégorie de formules est représentée dans le corpus par 91 attestations, dont 89 avec la conjonction *r* et 2 avec la conjonction *ḥr*. Toutefois, la remarquable fréquence de ces nouvelles formes s'accorde à leur longévité puisque ce type de formules se rencontrent dans les sources pendant près d'un millénaire.

D'une manière générale, l'introduction de ces nouvelles conjonctions de but n'apporte pas de modifications sémantiques majeures par rapport aux formules contenant la conjonction *n-mrw.t*. Hormis une tendance au développement des éléments prosopographiques dans les exemples tardifs, le sens de ces derniers demeure toujours en bonne part polarisé sur les liens de but ou de finalité entre l'action du ritualiste et la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » :

> Statue-cube de Bentehhor, Caire CG 48622, XXVI[e] dyn.
> (Doc. **637**) « C'est son fils aîné qui a fait cela pour lui (= son père) afin de perpétuer son nom, le prophète d'Amon, le scribe du livre divin, le ritualiste en chef, Padiamonnebnesouttaouy. » [557]

Quant à la formule du type 24, elle constitue une variante des formules du type 23. La préposition de but *r* est alors remplacée par la préposition *ḥr,* qui prend un sens identique aux époques tardives [558], tel que l'on peut l'observer sur la statue naophore de Nesmin [559] :

> (Doc. **695**) « Fait (par) son fils aîné, son bien-aimé, afin de perpétuer son nom sur terre, Kapefhakhonsouseneb. » [560]

Par ailleurs, hors des exemples relevant du type 16 [561], on peut observer l'ellipse du pronom neutre *nn* (ou *sw*) placé à la suite du syntagme *jr(w) n=f* dans ceux appartenant à certains types de ce profil (15, 17, 18). Toutefois, compte tenu de la similarité du sens général de l'ensemble de ces formules, il paraît souhaitable de continuer à rendre cette séquence par « qui a fait (cela) pour lui », le pronom neutre étant alors sous-entendu dans le sens général de la phrase :

> Statue-cube de Hor, Caire RT 7/6/24/33, XXVI[e] dyn.
> (Doc. **632**) « C'est son fils aîné, le bien-aimé de sa chair, possesseur de tous ses biens, qui a fait (cela) pour lui afin de perpétuer son nom, le 3[e] prophète d'Amon, Padiamonnebnesouttaouy. » [562]

Enfin, on remarquera qu'un certain nombre de formules appartenant au profil 8, hormis le fait d'être regroupées autour de la présence des conjonctions *r* et *ḥr* en leur sein, sont régulièrement introduites par les syntagmes de type dédicatoire *jr*(*w*)*~n sȝ=f* ou *jr*(*w*)*~n n=f sȝ=f* (types 22, 23, 24, 25, 26) ainsi que *jr*(*w*)*.t~n sȝ=f* ou *jr*(*w*)*~n n=f sȝ=f* (types 29, 30, 31, 32). C'est donc l'ensemble de ces tournures que nous allons maintenant étudier, en les regroupant autour de deux profils distincts (9 et 10).

---

[557] *jn sȝ=f wr jr*(*w*) *n=f sw r sᶜnḫ rn=f ḥm-nṯr Jmn sš nṯr mḏȝ.t ḫry-ḥb ḥry-tp Pȝ-dj-Jmn-nb-ns.t-Tȝwy.*
[558] *AnLex* 78.2755.
[559] Turin 3034 + Londres, University College 14758, fin de la période lagide. Voir également la statue de Toutou, Caire CG 1278, XXVI[e] dyn. (doc. **630**).
[560] *jr*(*w~*)*<n> sȝ=f wr mr*(*y*)*=f ḥr sᶜnḫ rn=f tp-tȝ Kȝpfḥȝḫnswsnb.*
[561] Doc. **587**, **600** et doc. **637** pris en exemple *supra*.
[562] *jn sȝ=f wr n*(*y*) *ḫ.t=f mr*(*y*)*=f nb n*(*y*) *ḫ.t=f nb jr*(*w*)*~n=f r sᶜnḫ rn=f ḥm-nṯr 3-nw Jmn Pȝ-dj-Jmn-nb-ns.t-Tȝwy.*

Profil 9 : formules introduites par le syntagme *jr(w)~n sȝ=f* (types 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26)

Type 19 : *jr*(*w*)*~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]
Type 20 : *jr*(*w*)*~n n=f sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 21 : *jr*(*w*)*~n n*(*=f*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 22 : *jr*(*w*)*~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 23 : *jr*(*w*)*~n n=f sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 24 : *jr*(*w*)*~*(*n*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *ḥr sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 25 : *jr*(*w*)*~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr=f n=f m sȝ r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]
Type 26 : *jr*(*w*)*~n* {*n*} *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

L'ensemble des types de formules appartenant à ce profil 9 regroupe 79 attestations parmi les 696 du corpus, ce qui rend compte de son importance puisqu'il dépasse les 10 % du corpus. Ce type de formules apparaît dès le début de la XII^e^ dynastie (doc. **29**) puis il connaît un développement constant, entre la XVIII^e^ dynastie et la période ptolémaïque.

Sur le plan syntaxique, ces formules se distinguent de la formule canonique (type 1) par le fait qu'elles ne sont plus structurées comme des *cleft sentence* qui, comme nous l'avons rappelé, sont caractérisées par le procédé de rhématisation portant sur le liturgiste (*jn sȝ=f*…). Dans la mesure où c'est la forme verbale *jr* qui apparaît en tête de séquence, et non plus la mention du liturgiste, on peut en déduire que dans ce type de formules, la rhématisation porte plus sur l'action que sur l'identité de son agent.
Les exemples relevant de ce profil 9 se distinguent donc par la présence d'un segment intial de type *jr*(*w*)*~n sȝ=f* (ou *jr*[*w*]*~n n=f sȝ=f*), qui est à analyser comme un participe passif accompli avec agent [563], encore parfois dénommé « forme relative sans antécédent explicite [564] ». Ce participe déterminant un référent sous-entendu, on doit sans doute rendre ce segment initial par « (cela est) fait par son fils », en écho avec la séquence « (son fils) qui a fait cela » (*jr*[*w*] *nn* ou *jr*[*w*] *sw*), observée précédemment dans différents types de formules (types 0, 13, 14, 16).
Dans certains cas, cette séquence initiale est directement suivie par une proposition séquentielle introduite par le prédicat *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f,* « qui a perpétué son nom [565] », lui-même complété par la mention du NP du liturgiste, souvent accompagnée par les titres et les épithètes attachés à ce dernier (types 19, 20, 21). Dans d'autres cas évoqués précédemment, le segment initial est suivi par une proposition circonstancielle de but, *r sᶜnḫ rn=f* (ou *ḥr sᶜnḫ rn=f*), « afin de perpétuer son nom », elle aussi complétée par la mention du NP du liturgiste, éventuellement accompagnée de ses titres et de ses épithètes (types 22, 23, 24).
Bien que relevant également de ce dernier groupe, les types 25 et 26 comportent des variations syntaxiques sur lesquelles nous reviendrons plus bas.

Dans leur très grande majorité (68 cas sur 79), ces formules sont inscrites dans une zone compartimentée du support, que ce dernier soit une statue (doc. **49**, **271**, **276**, **357**, **358**, **387** *et passim*), une stèle (doc. **469**, **504**, **537**), un *chaouabti* (doc. **361**), un pyramidion (doc. **405**), la corniche d'une stèle fausse-porte (doc. **411**) ou un linteau de porte (doc. **491**). Associée au caractère

[563] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003, p. 464-466.
[564] K. JANSEN-WINKELN, « Vermerke ; Zum Verständnis kurzer und formelhafter Inschriften auf ägyptischen Denkmälern », *MDAIK* 46, 1990, p. 138-139 et p. 147 ; A. DORN, « The *iri.n Personal-Name*-formula in non-royal texts of the New Kingdom », dans T. Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, *AegLeod* 10, 2017, p. 593-621.
[565] Concernant le mode perfectif du participe *sᶜnḫ*(*w*), cf. *supra,* « Temporalité de la formule *sᶜnḫ rn* », p. 50-53.

visuellement autonome de ces formules, leur syntaxe témoigne clairement de leur fonction dédicatoire [566].

Dans quelques cas, on peut observer une proximité entre ce type de formule avec l'image du liturgiste mentionné dans la séquence textuelle. Il est alors le plus souvent en train d'effectuer une action rituelle à destination du bénéficiaire de la liturgie et, du fait de cette contigüité entre le texte et l'image, on a pu croire que l'action figurée dans la scène constituait le référent évoqué dans l'amorce de la formule (« fait par… »). Or, il n'en est rien.

Ce distinguo peut s'observer dans la stèle de la stèle de Ptahmâï (**fig. 155**, doc. **504**) [567]. Dans sa scène centrale, les parents de Ptahmâï, Âkhpet et Chésemtet, sont représentés assis devant une table d'offrandes. Face à eux, leur fils Ptahmâï est figuré debout. Il leur présente d'une main un plateau chargé de pains et de l'autre une casserolette d'encens. Au-dessus de ce dernier, se déroule une formule *sˁnḫ rn* :

> (doc. **504**) « Fait par son fils qui a perpétué son nom [568], le prêtre *ouâb* d'Amon du Porche, Ptahmâï. » [569]

En dépit de la proximité de cette scène d'offrande rituelle avec la formule *sˁnḫ rn*, l'entame de cette dernière au moyen de la séquence « fait par… » (*jr*[*w*]~*n*) la révèle sans conteste comme une inscription dédicatoire relative au monument-support et non pas comme une légende de l'image du rituel reproduite sur sa surface.

Un autre exemple illustrant cette proximité parfois jugée équivoque de la formule *sˁnḫ rn* et de l'image des protagonistes de cette liturgie s'observe dans la stèle de Méryptah (doc. **537**) [570]. Au registre inférieur, Méryptah est figuré debout, les bras pliés en signe d'adoration, et tourné en direction d'une table d'offrandes lourdement chargée. Autour de cette dernière, on peut lire une prière commençant par « Faire des adorations à Téti, se prosterner pour le grand dieu afin qu'il donne vie, santé, force… ». Ce texte de vénération est également corrélé au registre supérieur de la stèle où l'on voit un large assemblage de *regalia* disposés autour des cartouches de ce roi de l'Ancien Empire (Téti-Mérenptah, *sꜣ Rˁ* Téti). Derrière Méryptah, son fils Djéhoutymès est représenté debout, maintenant un coffre et des oies en guise d'offrandes au roi. Deux colonnes de texte flanquent son image :

> (Doc. **537**) « Fait par son fils qui (ainsi) a perpétué son nom, Djéhoutymès, pensionné auprès du grand dieu, seigneur de l'Occident. » [571]

Ici encore, il a parfois été compris que les offrandes de Djéhoutymès étaient destinées à son père Méryptah [572] et, par suite, il était convenu que l'entame de la formule *sˁnḫ rn* située autour du fils fût ainsi lue : « (Offrande) faite par son fils… ». Pourtant, le simple bon sens rend peu vraisemblable qu'une offrande soit faite à celui qui tourne le dos au donateur. Dans cet exemple, il semble plus envisageable que Djéhoutymès participe de concert avec son père au culte à Téti, contribuant pour sa part à approvisionner la table d'offrandes de ce roi ancêtre. Quant à la formule *sˁnḫ rn* qui encadre la figure du liturgiste, mais dont le segment principal est formé par une colonne située à équidistance entre le fils et le père, elle ne peut donc constituer que la formule dédicatoire de la stèle composée par Djéhoutymès et destinée à son père Méryptah. Comme dans l'exemple précédent, le présence de la formule *sˁnḫ rn* au sein de la scène rituelle n'a pas pour fonction d'en constituer la glose mais, par son caractère dédicatoire, de corroborer les liens entre le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule *sˁnḫ rn,* et corrélativement figurés dans la scène d'adoration.

D'une manière plus générale, les formules *sˁnḫ rn* attachées au profil 9 sont placées sur des supports « aniconiques », majoritairement des statues, ou accompagnant des scènes sans rapport direct avec

---

[566] S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 79-94.
[567] Musée de Grenoble n° 24, époque ramesside.
[568] Celui de son père Âkhpet.
[569] *jr*(*w*)~*n sꜣ*=*f sˁnḫ*(*w*) *rn*=*f wˁb n*(*y*) *Jmn sbḫt Ptḥ-mˁj.*
[570] Caire CG 34188, NE.
[571] *jr*(*w*)~*n sꜣ*=*f sˁnḫ*(*w*) *rn*=*f Ḏḥwty-ms jmꜣḫw ḫr nṯr ˁꜣ nb Jmnt.t.*
[572] A. BARSANTI, « Un monument du culte de Téti », *ASAE* 13, 1914, p. 256.

la liturgie de « perpétuation du nom ». De fait, ces formules se comprennent sans équivoque comme des dédicaces composées par le liturgiste à destination du ou des bénéficiaires mentionnés.
Ainsi, sur le pilier dorsal d'une statue-cube de Hor, exhumée de la « Cachette » de Karnak [573], la formule de dédicace *sᶜnḫ rn* se déploie sur trois colonnes :

> (Doc. **566**) « Fait par son fils aîné, issu de sa chair, possesseur de tous ses biens, afin de perpétuer son nom, le prophète d'Amon dans Karnak, le scribe du temple de Mout, maîtresse de Ichérou, Hor. » [574]

Dans les deux formules *sᶜnḫ rn* identiques inscrites sur les deux côtés du socle d'une même statue (statue d'Ipouy, Caire CG 42187, XX[e] dyn.), le segment initial *jr*(*w*)*~n sꜣ=f* est complété par un complément d'attribution pronominal (*n=f*), dont le rôle est de marquer plus fortement l'identité du bénéficiaire de la dédicace :

> (Doc. **489-490**) « Fait pour lui par son fils, qui (ainsi) a perpétué son nom, le prêtre-*ouâb*, le prêtre-lecteur d'Amon qui réside à Ipet-sout, Iouefenamon. » [575]

La formule de type 25 n'est attestée dans le corpus que par un *unicum*, la statue-cube de Béniouthéhiher [576], datée de la fin de la période indigène ou peut-être du début de l'époque ptolémaïque. Sa syntaxe connaît un développement particulier puisqu'on y trouve une variante du segment initial typique des formules du profil 9, *jr*(*w*)*~n sn=f mr*(*y*)*=f,* « Fait par son frère bien-aimé », suivie d'une séquence initiée par le syntagme à valeur prospective *jr=f n=f,* « afin qu'il agisse pour lui ». Hormis cette syntaxe originale, c'est le souhait que le frère liturgiste agisse « en qualité de fils » qui constitue l'intérêt majeur de ce document :

> (Doc. **683**) « Fait par son frère bien-aimé, afin qu'il agisse pour lui en qualité de fils, dans le but de perpétuer son nom sur terre, Padiamonnebnésouttaouy, juste de voix ! » [577]

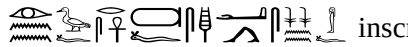
L'autre intérêt de cette source, sur lequel nous reviendrons plus en détail (p. 276, 303, 306 [vol. II]), est la présence d'un second liturgiste mentionné dans une seconde formule *sᶜnḫ rn,* également présente sur la tranche du socle de la statue.

Le type 26 comprend quant à lui 29 attestations, datées depuis la fin de la XXI[e] dynastie jusqu'au début de la XXVI[e] dynastie. Une des variantes graphiques remarquables de ce type est celle de la séquence dédicatoire initiale *jr*(*w*)*~n* composée avec le redoublement superfétatoire du *n* agentiel, *jr*(*w*)*~n* {*n*}et qu'il convient de lire simplement « fait par » [578].
Cette lecture est notamment corroborée par l'inscription gravée sur les pieds de la statue-cube de Hor VI [579] (doc. **568**). En effet, la formule *sᶜnḫ rn* composée avec la variante *jr*(*w*)*~n* {*n*} (*sꜣ=f*), « fait par (son fils) », est alors enchâssée avec la formule de filiation, *jr*(*w*)*~n* {*n*} *nb.t-pr,* (Néseramon) « engendré par la maîtresse de domaine (…) », construite sur le même principe.

En ce qui concerne la partie circonstancielle de ce type de formules *sᶜnḫ rn,* la lecture proposée par J.-M. Kruchten nous paraît contestable. Ce dernier suggère alors de comprendre la conjonction *r* comme le *yod* prothétique introduisant le participe perfectif. Ainsi, il recommande de lire la séquence

---

[573] Caire CG 42219, CK 157, XXII[e]-XXIII[e] dynasties.
[574] *jr*(*w*)*~n* {*n*} *sꜣ=f smsw wp* (*ny*) *ḫ.t=f nb n*(*y*) *ḫ.t=f nb*(*.t*) *r sᶜnḫ rn=f ḥm-nṯr n*(*y*) *Jmn m Jp.t-sw.t sš ḥw.t-nṯr n*(*y*) *Mw.t nb*(*.t*) *Jšrw Ḥr.*
[575] *jr*(*w*)*~n n=f sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f wᶜb ḫry-ḥb n*(*y*) *Jmn*{*t*} *ḥry-jb Jpt-sw.t Jw=f-n-Jmn.*
[576] Caire JE 36983.
[577] *jr*(*w*)*~n sn=f mr*(*y*)*=f jr=f n=f m sꜣ r sᶜnḫ rn=f ḥr tp tꜣ P*(*ꜣ*)*-dj-Jmn-nb-nsw.t-Tꜣ.wy mꜣᶜ ḫrw.*
[578] Sur ce tour, *Wb* I, 111, 7 ; J.-M. KRUCHTEN, « Une adaptation "libyenne" de la formule *in sꜣ-f sᶜnḫ rn-f* (Chambre III du Tombeau d'Osorkon II à Tanis) », *GM* 121, 1991, p. 72-73 ; K. JANSEN-WINKELN, « Vermerke. Zum Verständnis kurzer und formelhafter Inschriften auf ägyptischen Denkmälern », *MDAIK* 46, 1990, p. 127-156, plus particulièrement p. 138--139 (*Stiftungsvermerke*) ; *id*., *Text und Sprache in der 3. Zwischenzeit*, *ÄAT* 26, 1994, p. 93-95 (*Stiftungsvermerke*) ; R.K. RITNER, *The Libyan Anarchy. Texts from Egypt's Third Intermediate period*, Atlanta, 2009, p. 170, n. 10.
[579] Caire CG 42223, XXII[e]-XXIII[e] dynasties.

 inscrite sur le socle de la statue-cube Caire CG 42211 (doc. **565**), *jr~n s3=f j.sˁnḫ rn=f sˁḥˁ snn=f,* « c'est son fils qui a fait vivre son nom, et qui a dressé sa statue » [580]. Si le *r* peut effectivement constituer une « graphie hiéroglyphique, bien attestée, du *yod* prothétique du participe perfectif néo-égyptien [581] », il nous paraît peu nécessaire dans ce contexte d'avoir recours à cet artifice dans la mesure où la séquence *jr*(*w*)*~n s3=f r sˁnḫ rn=f,* est largement attestée à cette même époque. Il semble donc plus approprié de comprendre les exemples du type 26 comme une simple variante de ceux du type 22, et de les lire ainsi : *jr*(*w*)*~n* {*n*} *s3=f r sˁnḫ rn=f,* « Fait par son fils afin de perpétuer son nom ». Par exemple, c'est ainsi que nous proposons de comprendre la formule dédicatoire *sˁnḫ rn* inscrite sur la face avant de la statue-cube de Nespaséfi [582] :

(Doc. **572**) « Fait par son fils afin de perpétuer son nom, le père divin, l'artisan du domaine d'Amon, le prêtre-*ouâb* du domaine d'Amon de l'*Akhménou*, Pakharou. » [583]

Profil 10 : formule introduite par le syntagme *jr*(*w*).*t~n s3=f* (ou *jr*[*w*].*t~n n=f s3=f*), complété par le syntagme *sˁnḫ*(*w*) *rn=f* (types 27, 28)

Type 27 : *jr*(*w*).*t~n s3=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]
Type 28 : *jr*(*w*).*t~n n=f s3=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Les types 27 et 28 regroupent huit exemples dans le corpus. Ils sont caractérisés par le segment initial *jr*(*w*).*t~n s3=f* (ou *jr*[*w*].*t~n n=f s3=f*), formé par un participe passif accompli de sens neutre avec agent, « cela a été fait par son fils » [584], séquence suivie d'une proposition séquentielle introduite par le prédicat *sˁnḫ(w),* « qui a perpétué ». Formant une variante des formules dédicatoires des types assemblés autour du profil 9 (19-26), on peut rendre l'entame de la formule par « cela a été fait par X », pour restituer le référent sous-entendu de sens neutre, indiqué par la désinence *.t* du participe *jr*(*w*).*t*. Le caractère consécutif provenant de l'enchâssement de ces deux segments peut être suggéré par l'ajout d'un adverbe de type « ainsi » dans la traduction de ce type de formules. La dédicace inscrite sur l'avant du siège de la statue de Moutnéfer, épouse d'Iouny, constitue une claire illustration de ce dispostif syntaxique :

(Doc. **359**) « Cela a été fait par son fils, et qui (ainsi) a perpétué son nom, le gouverneur Mâhou. » [585]

Les inscriptions des statues du couple Iouny et Moutnéfer, provenant de Balansurah et datant du règne d'Amenhotep IV, témoignent de la proximité grammaticale des exemples du profil 9 (types 19-26) et ceux du profil 10 (27-28). En effet, sur chacune de ces rondes-bosses, les formules des types 19 et 27 alternent sans justification particulière, ou, peut-être par un effet de style visé par le scribe, ce dernier souhaitant proscrire la lourdeur stylistique due à des répétitions.

Enfin, le type 28 comprend des formules augmentées, comme dans le type 20, d'un complément d'attribution pronominal (*n=f*), dont le rôle est de marquer plus fortement l'identité du bénéficiaire de la dédicace, comme la formule *sˁnḫ rn* de la stèle de Khensou-ouser [586] en témoigne :

(Doc. **94**) « Cela été fait pour lui par son fils, qui (ainsi) a perpétué son nom, le chancelier du roi de Basse-Égypte (Séhétepib). » [587]

[580] J.-M. KRUCHTEN, *ibid*.
[581] *Ibid*.
[582] Caire JE 36971, XXII^e^-XXIII^e^ dynasties.
[583] *jr*(*w*)*~n* {*n*} *s3=f r sˁnḫ rn=f jt-nṯr ḥmw Jmn pr wˁb Jmn pr 3ḫ-mnw P3-ḫ3rw.*
[584] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003, p. 464-466.
[585] *jr*(*w*).*t~n s3=s sˁnḫ*(*w*) *rn=s ḥ3ty-ˁ Mˁḥw.*
[586] Londres, BM EA 643, ME.
[587] *jr*(*w*).*t~n n=f s3=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f sḏ3w-bjt* (*Sḥtp-jb*).

Contrairement aux formules du type 27, couvrant une période allant de la XVIII[e] dynastie à la Période tardive, les deux formules du type 28 datent du Moyen Empire, sans que l'on puisse mettre clairement en lien la variante syntaxique dont elles font l'objet avec leur ancrage chronologique.

Profil 11 : formule introduite par le syntagme *jr(w).t~n sȝ=f* (ou *jr[w].t~n n=f sȝ=f*), complété par le syntagme *r* (ou *ḥr*) *sᶜnḫ(w) rn=f* (types 29, 30, 31, 32)

Type 29 : *jr(w).t~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 30 : *jr(w).t~n sȝ=f* + [titre(s)] + NP + *r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 31 : *jr(w).t~n sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *ḥr sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP
Type 32 : *jr(w).t~n sȝ=f jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP

Les attestations de ce profil, qui totalisent 25 exemples dans le corpus *sᶜnḫ rn*, couvrent une période allant de la XXII[e] dynastie à la période ptolémaïque. Sur le plan syntaxique, les formules qui le composent constituent des variantes des types 22, 23 et 24, précédemment commentés lors de l'examen des formules appartenant au profil 8. Initiées par le syntagme *jr(w).t~n sȝ=f,* observé dans le profil précédent (types 27 et 28), le syntagme prédicatif est ici introduit par les prépositions *r* ou *ḥr*, lui donnant une valeur circonstancielle de but. La formule inscrite sur la statue-cube de Djedptahiouefânkh [588] présente cette particularité :

> (Doc. **582**) « Cela a été fait par son fils aîné afin de perpétuer son nom sur terre, dans la nécropole face à Thèbes, le prophète de Montou seigneur de Thèbes, le scribe des offrandes divines du temple d'Amon, le chef de la troisième *phylé,* Ânkhpachéred. » [589]

Le type 32 se distingue des autres types du profil 11 par l'insertion, en amont de la proposition circonstancielle de but, du segment *jr(w) n=f,* « qui a agi pour lui », précédemment rencontré dans les types 15, 17 et 18 (profil 8). Dans notre corpus, cette construction syntaxique peut s'observer à deux reprises dans les formules *sᶜnḫ rn* identiques gravées sur la statue-cube d'Horsaïsis [590] :

> (Doc. **602** et **603**) « Cela a été fait par son fils, qui a agi pour lui afin de perpétuer son nom, le fils de sa chair, (son) bien-aimé, le prophète de Montou, seigneur de Thèbes, Inamonnaefnébou. » [591]

Profil 12 : formule introduite par *jn*, « de la part de » ou « par » (type 33, 34), par *m*, « en témoignage de » (types 35, 36) ou, *m-ḏr.t n(y)*, « de la main de » (type 37).

Type 33 : *jn* + *sᶜnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 34 : *jn sȝ=f* + *sᶜnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 35 : *m jr(w.t) n=f sȝ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *n-mrw.t sᶜnḫ rn=f*
Type 36 : *m jr(w.t) n=f sȝ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *sᶜnḫ(w) rn=f*
Type 37 : *m-ḏr.t n(y.t) sȝ=f* + *sᶜnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP

Les types regroupés autour de ce profil contiennent des formules qui partagent la particularité d'être introduites par des prépositions ou des expressions prépositionnelles annonçant l'identité de l'agent de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Ils rassemblent 13 attestations qui l'on rencontrent dans des sources datées de la XII[e] à la XIX[e] dynastie.

---

[588] Boston MFA 1971.21, XXV[e] dynastie.
[589] *jr(w).t~n sȝ=f wr r sᶜnḫ rn=f ḥr tp-tȝ m ḫryt-nṯr ḫft Wȝst ḥm-nṯr Mnṯw nb Wȝs.t sš ḥtp.wt nṯr(w.t) pr-Jmn ḥr(y) ȝ-nw sȝ ᶜnḫ-pȝ-ḫrd.*
[590] Caire CG 42247, XXV[e]-XXVI[e] dynasties.
[591] *jr(w).t~n sȝ=f jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f sȝ=f (ny) ḫ.t=f mr(y=f) ḥm-nṯr Mnṯw nb Wȝs.t Jn-Jmn-nȝ=f-nbw.*

Les deux exemples appartenant au type 33 (doc. **194** et **362**) sont caractérisés, comme dans les types de formules 5, 6, 9 et 10, par l'absence du syntagme *sȝ=f* dans le groupe agentiel, la fonction de ce dernier étant relayée par le prédicat *sᶜnḫ*(*w*), « celui qui a perpétué », puis par le NP du liturgiste, placé en apposition.
L'autre caractéristique des exemples de ce type est que la formule *sᶜnḫ rn* fait suite à une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée au *ka* du propriétaire du support. Mais contrairement aux 277 exemples évoqués précédemment [592], et dans lesquels l'enchâssement de ces deux formules constitue une chaîne anaphorique entre la mention du nom du bénéficiaire de la formule d'offrande et celle des pronoms suffixes présents dans la formule *sᶜnḫ rn*, dans les deux exemples de cet ensemble (type 33), la formule *sᶜnḫ rn* apparaît comme une simple dédicace, autonome sur le plan syntaxique. Ainsi, sur un *chaouabti* de Tétinéfer (doc. **194**) [593], une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* composée au bénéfice de Tétinéfer se déploie sur la face avant de la statuette et sur son côté droit. Au dos, on peut lire la formule *sᶜnḫ rn,* dédicace composée par un liturgiste homonyme :

(Doc. **194**) « De la part (*jn*) de celui qui a perpétué <son> nom, Tétinéfer, juste de voix. » [594]

L'autre exemple lié au type 33 se trouve dans la grande inscription qui anime la plaque dorsale de la dyade de Khâemouaset et Taemouadjésy [595]. Faisant suite à une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, destinée au *ka* du « flabellifère à la droite du roi », Khâemouaset, la dernière ligne d'une grande prière est occupée par une dédicace *sᶜnḫ rn* composée par sa probable épouse Taemouadjésy [596] :

(Doc. **362**) « De la part de celle qui a perpétué son nom, la doyenne des recluses de Nebkhépérourê, Taemouadjésy. » [597]

La spécificité des six formules du type 34 est qu'elle se trouve non pas après une classique formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* mais après la séquence, « exécution de la formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* » (*jr.t d n*[*y*]-*sw.t ḥtp*). Par suite, la préposition *jn* n'introduit plus le prédicat nominal d'une classique « cleft-sentence » mais l'agent de la séquence *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* . Cette préposition sera alors rendue « par » comme dans l'exemple de la stèle de Samontou (**fig. 6**, doc. **104**) [598]. Dans le registre médian, le dédicataire Samontou est représenté assis devant table d'offrandes, le bras gauche replié sur poitrine et le bras droit tendu vers les offrandes. Face à lui, son fils Dédousobek est figuré debout, le bras droit levé en signe de récitation à l'attention de son père défunt et le bras gauche présentant un encensoir. Une colonne de texte se déroule devant le fils liturgiste :

(Doc. **104**) « Exécution du *d n(y)-sw.t ḥtp* par son fils qui a perpétué son nom, le peintre-dessinateur Dédousobek, juste de voix » [599]

Au sein de ce profil, deux types (35 et 36) regroupent quatre exemples de formules datant du Moyen Empire. Sur le plan syntaxique, elles sont caractérisées par leur entame *m jr*(*w.t*) [600]. Nous pensons que le *m* initial, généralement compris comme une préposition d'équivalence signifiant « en tant

[592] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sᶜnḫ rn* », p. 55-65.
[593] Université de Tübingen 164, XVII^e^ dynastie.
[594] *jn sᶜnḫ*(*w*) *rn*<=*f*> *Ttj-nfr mȝᶜ-ḫrw.*
[595] Musée de Khartoum, n°2960, XVIII^e^ dynastie. M.F.L. MACADAM, *The Temples of Kawa*, vol. I/a (Inscriptions), London, 1949, p. 3-4 ; vol. I/b (plates), London, 1949, pl. 4 ; photo vol. II/b (Plates), London, 1955, pl. LXXIIc.
[596] À propos du débat portant sur l'identité du flabellifère Khâemouaset et ses liens avec Taemouadjésy, E. CRUZ-URIBE, « The Father of Ramses I : OI 11456 », *JNES* 37, 1978, p. 237-244 ; A. HERRERO, « The King'Son of Kush Paser (II), Son of the 'High Priest of Min and Isis' Minmose », *BACE* 13, 2002, p. 71-84 ; M. GABOLDE, *Toutânkhamon*, Pygmalion, 2015, p. 266-270 et p. 661, n. 145. Sur le titre de « doyenne des recluses » de Taemouadjésy, cf. *infra*, la notice « La liturgiste est une "doyennes des recluses" (*wr.t ḫnr.wt*) », p. 441-446 (vol. II).
[597] *jn sᶜnḫ*(*.w*)*t rn=f wr.t ḫnr n*(*y*) *Nb-ḫpr.w-Rᶜ Tȝ-m-wȝḏsy.*
[598] Caire CG 20059, ME.
[599] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš-qdw Ddw-Sbk. mȝᶜ-ḫrw.*
[600] Selon R. El-Sayed, le segment initial de la formule (*m jr* + substantif) est attesté depuis l'Ancien Empire (« Formules de piété familiale », *in* P. Posener-Krieger [éd.], *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 288).

que », « en qualité de » [601], doit ici être rendu par le tour « en témoignage de », compte tenu du caractère dédicatoire de ces formules.

Dans les trois attestations regroupées autour du type 35, la formule *sᶜnḫ rn* est encore liée à une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, ou à une variante, comme sur le socle d'une statue du gouverneur Héqaïb (**fig. 51**, doc. **45**, Musée d'Assouan, fin XII[e] dyn.) et sur celui d'une statue de son fils Héqaïbânkh (doc. **44**, Musée d'Assouan 1340, fin XII[e] dyn.). Toutefois, dans ces deux derniers exemples, le caractère visuellement discontinu de la formule *sᶜnḫ rn* corrobore sa fonction de dédicace :

> (Doc. **45**) « En témoignage de ce qu'a fait pour lui son fils bien-aimé, son excellent héritier, le gouverneur, le directeur des prêtres, Amény séneb, afin de perpétuer son nom. » [602]

Appartenant à ce même type, la formule *sᶜnḫ rn* présente dans la stèle d'Antef (**fig. 133** et **150**, doc. **39**) [603] peut sembler plus équivoque du fait de sa proximité avec la scène d'offrande rituelle, figurant le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule. Néanmoins, cet exemple fait partie des 60 attestations incluant ce dispositif et dont nous avons démontré le caractère dédicatoire.

En ce qui concerne la formule présente sur le pseudo-naos de Hori (**fig. 118-119**, doc. **63**) [604], *unicum* du type 36, elle diffère sur le plan syntaxique des exemples appartenant au type précédent du fait de la disparition de la conjonction de but *n-mrw.t* :

> (Doc. **63**) « (Râhotep, né de Iousen) C'est en témoignage de ce qu'a réalisé pour lui son ami bien-aimé, le directeur de la demi-équipe des carriers, Hori, juste de voix, né de Touni, et qui (ainsi) a perpétué son nom, juste de voix. » [605]

Néanmoins, l'originalité de cette occurrence provient également d'autres caractéristiques [606].
En premier lieu, dans cet exemple, ce n'est pas l'habituelle formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, ou sa variante, qui précède la formule *sᶜnḫ rn*, mais l'unique mention du nom de Râhotep, bénéficiaire de la liturgie, qui sert de référent au pronom suffixe présent dans les syntagmes *n=f*, « pour lui », *ḫnms=f*, « son ami » et *rn=f*, « son nom ».
Ensuite, la seconde originalité de cette attestation est qu'elle constitue bien une dédicace mais dont l'objet n'est pas la construction du monument-support mais plus précisément l'inscription du nom du dédicataire Râhotep sur sa surface.
Finalement, cet exemple présente une sorte de renversement des rôles traditionnels puisque c'est Hori, le propriétaire du monument-support, qui représente le dédicant et donc le liturgiste. Par suite, cette occurrence confirme une fois encore que l'inscription du nom sur le monument-support constitue le fondement de la liturgie *sᶜnḫ rn.*

Enfin, dernier modèle du profil 12, le type 37 est représenté dans notre corpus par l'unique exemple de la stèle de Kara (doc. **446**) [607]. Cet exemple fait partie des attestations du corpus dans lesquelles la formule *sᶜnḫ rn* fait suite, non pas à la classique formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, mais à la formule commençant par la séquence « Exécution du rituel *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* (…) » (*jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*)

---

[601] Encore qualifié de *m* « de prédication » (A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, London, 1957, § 38 et 162.6) ou « d'état » (P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003, p. 60-61).
[602] *m jr*(*w.t*) *n=f sꜣ=f mr*(*y*)*=f jwᶜ=f jqr ḥꜣty-ᶜ* (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜥ*) *ḥm.w-nṯr Jmny-Snb n-mr*(*w*)*.t sᶜnḫ rn=f.*
[603] Louvre C 313, XII[e] dyn.
[604] Vienne ÄS 186 - XII[e]-XIII[e] dyn.
[605] *Rᶜ-ḥtp ms*(*w*)*~n Jwsn m jr*(*w.t*) *n=f ḫnms=f mry=f* (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜥ*) *gs ḫrty.w-nṯr Ḥrj mꜣᶜ-ḫrw ms*(*w*)*~n Twn*(*j*) *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f mꜣᶜ-ḫrw.*
[606] Sur cet exemple de formule *sᶜnḫ rn*, cf. J. RIZZO, « Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom ». Au sujet d'une formule de "perpétuation du nom" (*sᶜnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186) », *A Wise Man from the Beloved Land*, recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 32, Montpellier, 2023, p. 219-230.
[607] Turin, N. 50012, XIX[e] dyn.

et qui accompagne une scène illustrant l'exécution de ce rituel [608]. L'autre spécificité de cette formule est la mention du liturgiste est introduite par la préposition composée *m-ḏr.t-n*(*y.t*), littéralement « dans la main de », mais que nous traduirons, « sous la responsabilité de ».

Ainsi, dans le registre médian de la stèle de Kara, ce dernier, vêtu d'une peau de panthère/léopard (pardalide), est figuré en train d'effectuer l'aspersion et l'encensement des offrandes déposées sur un table à l'attention des huit membres de sa famille assis devant lui. Au-dessus de Kara, une inscription de huit colonnes forme la légende de la scène rituelle :

> (Doc. **446**) « Exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, pur, pur, pour votre *ka*, sous la responsabilité de votre « fils », celui qui a perpétué vos noms, le *sédjem-âch* dans *Set-Maât*, Kara, juste de voix, fils de Samout, juste de voix, et né de la maîtresse de domaine, Pached, juste de voix. » [609]

Profil 13 : formule introduite par le syntagme *n kꜣ n*(*y*) *sꜣ=f* (type 38, 39)

Type 38 : *n kꜣ n*(*y*) *sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* + [titre(s)] + NP
Type 39 : *n kꜣ n*(*y*) + [titre(s)] + NP + *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*

La formule introduite par la séquence du type *n kꜣ n*(*y*) *sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* (type 38) est attestée le corpus *sᶜnḫ rn* par deux exemples datés du Nouvel Empire (doc. **360** et **386**). Dans ces deux documents, la formule *sᶜnḫ rn* fait suite à la formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* mais, de manière originale, les bienfaits tirés de ce proscynème ne sont pas destinés au *ka* du dédicataire mais à celui du dédicant, soit le personnage chargé de la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn*.
Ainsi, à la surface de la statue de Moutnéfer examinée plus haut (doc. **359**) [610], on peut lire trois formules *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*. Celle du centre est consacrée à la propriétaire du monument et celles qui la flanquent au dédicant, son fils Mâhou. Il est énoncé dans la formule du côté gauche :

> (Doc. **360**) « (*D n*[*y*]-*sw.t ḥtp*) pour le *ka* de son fils, celui qui a perpétué son nom, le gouverneur Mâhou de Néférousy. » [611]

La seule variante observée dans les exemples du type 39 par rapport à ceux du type précédent est l'ellipse de la mention du rang familial du liturgiste et son remplacement par celle de son NP, segment qui a opéré un glissement dans la structure syntaxique. Toutefois, dans les deux exemples liés à ce type (doc. **249** et **367**), l'absence de la mention du rang familial du liturgiste est compensée par la mention de celui du ou des dédicataires, processus qui permet d'inférer le lien avec le liturgiste.
Ainsi, dans le registre inférieur de la stèle d'Ourmaou [612] une inscription de cinq lignes voit se succéder une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée au *ka* du dédicant suivie d'une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **249**) « (*D n*[*y*]-*sw.t ḥtp*…) pour le *ka* d'Ourmaou, celui qui a perpétué le nom de son père Rê, juste de voix. » [613]

[608] Doc. **104**, **256**, **262**, **270**, **341**, **373**, **376**, **442**.
[609] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp wᶜb sp-sn n kꜣ=tn m*(-*ḏr.*)*t-n*(*y*) *sꜣ=tn sᶜnḫ*(*w*) *rn=tn sḏm-ᶜš m s.t-mꜣᶜ.t Kꜣrⱻ m.ḥ. sꜣ Sꜣ-mw.t m.ḥ. ms*(*w*)*~n nb.t-pr Pꜣ-šd m.ḥ.*
[610] On notera que sur la statue de Moutnéfer (doc. **359**), on peut observer trois attestations déclinant trois types distincts de formule *sᶜnḫ rn* (19, 27 et 38), ce qui souligne les nuances et variations syntaxiques mises à disposition des scribes.
[611] *n kꜣ n*(*y*) *sꜣ=st sᶜnḫ*(*w*) *rn=s ḥꜣty-ᶜ Mᶜḥw n*(*y*) *Nfrwsy.*
[612] Louvre C 102, XVIII[e] dynastie.
[613] (…) *sᶜnḫ*(*w*) *rn jt=f Rᶜ mꜣᶜ-ḫrw.*

Profil 14 : formules *sᶜnḫ rn* insérées dans un contexte narratif (types 40, 41, 42, 43)

Type 40 : *sᶜnḫ~n=j rn=f* + [complément circonstanciel]
Type 41 : *jr~n=j rp.t=tn r sᶜnḫ rn=j*
Type 42 : *jnk sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* (ou *rn n*[*y*] X)
Type 43 : *jnk pw sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*

Plusieurs formules évoquant le rituel *sᶜnḫ rn* se trouvent insérées dans un contexte narratif où le locuteur liturgiste est désigné à la première personne – pronom suffixe *=j* ou pronom indépendant *jnk* – alors que dans la majorité des exemples du corpus, c'est un pronom suffixe de la troisième personne ou une mention du NP qui est utilisé pour désigner le liturgiste.

Le type 40 est illustré par deux passages du grand texte biographique de Khnoumhotep à Béni Hassan [614], daté du règne de Sésostris II (doc. **36** et **37**). Les séquences relatives au rituel *sᶜnḫ rn* ne forment plus le cœur d'une formule dédicatoire mais constituent des segments intégrés dans une longue chaîne narrative :

> (Doc. **37**) « J'ai construit un monument dans ma cité. J'ai érigé une salle hypostyle là où je n'avais trouvé qu'un champ de ruines ; je l'ai dressée à l'aide de colonnes neuves et inscrite de mon propre nom. J'ai perpétué le nom de mon père (= Néhéri) dessus. » [615]

L'intégration de la séquence narrative *sᶜnḫ~n=j* est encore attestée dans les sources de Basse Époque. Sur une statue d'Oudjahorresnet, médecin qui exerça à la fin de la fin de la XXVI[e] dynastie, une telle notation autobiographique, composée par un certain Mésouirdies, se mêle au genre de la dédicace de restauration :

> (Doc. **642**) « J'ai perpétué le nom du médecin Oudjahorresnet, alors que 177 années avaient passé depuis son époque, après avoir trouvé sa statue tombée en (ruine ?). » [616]

Le type 41 n'est attesté que par un seul exemple de l'époque ptolémaïque, se situant sur le pilier dorsal d'une statuette fragmentaire, peut-être attribuée à une certaine Renpet-néféret (Munich 2842) :

> (Doc. **694**) « (Je suis celle qui suit sa maîtresse ; celle dont on ne peut mettre la faute en évidence ; puissiez-vous prononcer mon beau nom) j'ai fait cette statue afin de perpétuer (mon) nom ///. » [617]

On remarquera que la structure syntaxique de cet exemple tardif, marquée par la prédominance de la première personne du singulier, rappelle celle que l'on peut observer dans une inscription de la tombe d'Ahanakht, située à El Bersheh et datée de la X[e]-XI[e] dynastie :

> (Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]che que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai édifié. » [618]

Dans un contexte narratif, on trouve également l'insertion du syntagme *sᶜnḫ rn* dans des propositions à prédicat nominal, avec ou sans *pw*, et dotées du pronom indépendant de la première personne *jnk* (types 42 et 43). Dans la grande stèle dédicatoire pour Ramsès I[er], ordonnée par son fils et successeur Séthy I[er] en Abydos, on trouve tour à tour ces deux types de formules, mélangeant genres autobiographique et dédicatoire :

---

[614] A.B. LLOYD, « The Great Inscription of Khumhotpe II at Beni Hasan », *in* A.B. Lloyd (éd.) *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Occasional Publications 8, 1992, p. 21-36.

[615] *jr~n*(*=j*) *mnw* (*m-*)*ḫnw njw.t=j qd~n=j wḫꜣ gm~n=j m ꜣꜣ sᶜḥᶜ~n=j sw m wḫ.w n mꜣ*(*w*).*t sš m rn=j ḏs=j sᶜnḫ~n=j rn n*(*y*) *jt=j ḥr=s*(*t*).

[616] *sᶜnḫ~n*(*=j*) *rn n*(*y*) *wr swnw Wḏꜣ-ḥr-rsn.t jr*(*=w*) *rnp.wt* 177 *ḥ*(*r*)*-sꜣ rk=f gm~n*(*=j*) *snn=f wꜣ*(*=w*) *r…*

[617] *jr~n=j rp.t=tn r sᶜnḫ rn ///.*

[618] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*n~*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j.*

(Doc. **390**) « (Ramsès I^er^) Il s'est uni au ciel et je [me suis installé] sur son trône. C'est moi qui ai perpétué son nom et je suis comme Rê au petit matin depuis que je me suis emparé des *regalia* de mon père. » [619]

(Doc. **391**) « (Séthy I^er^) « Je vais construire pour lui un reposoir-*ḫnw* pour son *ka*, gravé avec des formes et incisé au moyen de ciseau, à l'aide d'effigies (…) C'est sa mère (*i.e.* sa statue) qui est à côté de lui, inséparablement, ceux qui sont venus avant lui sont maintenant rassemblés devant lui et le frère bien-aimé du roi est représenté devant lui. Quant à moi, je suis son fils, celui qui a perpétué son nom. » [620]

Dans ces formules, on peut considérer l'emploi du pronom indépendant *jnk* comme une anaphore grammaticale dans la mesure où son référent, à savoir le roi régnant Séthy I^er^, est précédemment identifié, notamment au moyen de l'énoncé de sa titulature en début du document [621]. En outre, ce texte relève de l'exercice discursif du panégyrique royal, dans lequel le fils commémore le passé glorieux de son père, attitude de piété exemplaire du fils qui justifie également sa propre glorification. Dans ce contexte, l'emploi du pronom déictique *jnk* permet au locuteur d'accroître son degré d'implication, parfois nommé son « empathie » [622].

[619] *ḫnm~n=f ḥr.t* [*ᶜḥᶜ~n*]*=j ḥr s.t=f jnk pw sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tw=j mj Rᶜ tp dwꜣ ḏr šsp=j ḫkr.w jt=j.*

[620] *jry~n=f ḫn.t n kꜣ=f sš*(*w*) *m qd.w tꜣw m mḏꜣ.t m twt.w* (…) *mw.t=f ḥr-gs=f šmy.w r-ḥꜣ.t=f twt.w m-bꜣḥ=f sn n*(*y*) *n*(*y*)*-sw.t mry=f ḫft-ḥr=f jnk sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f.*

[621] En l'occurrence, la titulature du roi est perdue du fait de l'altération de la stèle mais ce procédé est quasiment systématique dans la phraséologie royale. Voir, par exemple, le texte de la chapelle de Ramsès I^er^, édifiée par Séthy I^er^ à Abydos (K*RI* I, 108-110).

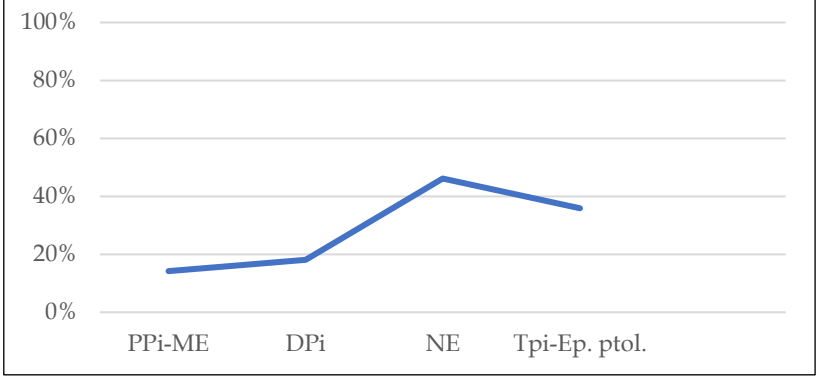
[622] É. DORET, « Cleft-sentence, substitutions et contraintes sémantiques en égyptien de la première phase (V-XVIII Dynastie) », *LingAeg* 1, 1991, notamment p. 65 et p. 76, n. 151.

EXAMEN DES DOCUMENTS DU CORPUS *sʿnḫ rn* PRESENTANT DES DISPOSITIFS ALTERNATIFS : PLUSIEURS FORMULES, PLUSIEURS LITURGISTES, PLUSIEURS BENEFICIAIRES, ETC.

Dans la majorité des exemples de la documentation mise à l'étude, le dispositif général fait apparaître, au sein d'une unique formule *sʿnḫ rn,* la mise en relation d'un liturgiste et d'un bénéficiaire. Néanmoins, dans une quantité notable de documents, différents dispositifs alternatifs peuvent être observés.

Parmi les cas les plus courants de cette catégorie particulière, les dispositifs qui s'imposent dans le plus grand nombre sont les documents comportant une unique formule *sʿnḫ rn* mais destinée à plusieurs bénéficiaires et, plus encore, les documents réunissant plusieurs formules, dont certaines impliquant elles-mêmes plusieurs destinataires. Avant d'entrer plus avant dans les détails de ce dossier enchevêtré, une vision plus globale est suscitée par les chiffres : parmi les 696 formules réunies dans cette étude, 484 exemples, soit 69,54 % du corpus, sont insérés dans un document dans lequel sont mis en contact un unique liturgiste et un unique bénéficiaire. Ce dispositif apparaît donc sans conteste comme le modèle dominant. En contrepoint, ce sont donc 212 formules, soit 30,46 % de la documentation, qui sont concernées par ces dispositifs alternatifs. Parmi ceux-ci, on trouve des documents comportant plusieurs formules *sʿnḫ rn* dans un même document ou encore des formules impliquant plusieurs protagonistes. Cependant, ces données chiffrées doivent être modulées en fonction des époques considérées. Comme le graphique ci-dessous le montre (tabl. 2), alors que la pratique de ces dispositifs alternatifs demeure encore modérée au cours de la PPi-ME (14,20 %) et de la DPi (18,07 %), elle devient nettement plus imposante durant le NE (46,15 %) pour connaître une forme de repli à partir de la TPi et jusqu'à l'époque ptolémaïque (35,92 %). C'est donc durant le Nouvel Empire que ces dispositifs alternatifs deviennent prédominants puisqu'ils concernent alors près d'un document sur deux.

Tabl. 2 : Évolution des dispositifs alternatifs relatifs aux formules *sʿnḫ rn*



D'autre part, comme en témoignent les tableaux synoptiques placés en annexe [623], cet ensemble de dispositifs alternatifs regroupe les catégories suivantes :

- **Catégorie 1.** Documents comportant **une unique formule** *sʿnḫ rn* avec mention d'un **unique liturgiste** et de **plusieurs bénéficiaires** ;
- **Catégorie 2.** Documents comportant **plusieurs formules** *sʿnḫ rn* avec mention de **plusieurs liturgistes** et d'un **unique bénéficiaire** ;
- **Catégorie 3.** Documents comportant **plusieurs formules** *sʿnḫ rn* avec mention de **plusieurs liturgistes** et **plusieurs bénéficiaires** ;
- **Catégorie 4.** Documents comportant **plusieurs formules** *sʿnḫ rn* avec mention d'un **unique liturgiste** et **plusieurs bénéficiaires** ;
- **Catégorie 5.** Documents comportant **plusieurs formules** *sʿnḫ rn*, avec mention d'un **unique liturgiste** et d'un **unique bénéficiaire**, mais cette **formule étant répétée** dans le document.

Comme nous l'observerons au fur et à mesure de l'examen des sources appartenant à ces différentes catégories, les principales difficultés auxquelles on peut alors se heurter sont, d'une part, celles liées à la détermination du champ référentiel relatif à certains des rangs familiaux attribués au liturgiste (*sȝ*, *sn*, *jt*, etc.) et, d'autre part, celles associées à l'identification des bénéficiaires évoqués à travers l'emploi des pronoms suffixes pluriels (*sn*, *tn*, *ṯn*) présents dans le corps de la formule *sʿnḫ rn*.
Une dernière question liée à ces dispositifs alternatifs est celle des raisons qui ont pu motiver le choix de cette pluralité, qu'il s'agisse de celle des liturgistes, des bénéficiaires ou des formules *sʿnḫ rn* présente dans ces sources. Nous tenterons d'apporter en fin de chapitre quelques éléments de réponse à cette dernière question.

Catégorie 1. Documents comportant une seule formule *sʿnḫ rn* avec mentions d'un unique liturgiste et de plusieurs bénéficiaires

Ce dispositif alternatif est attesté depuis la XII^e^ dynastie jusqu'à la XXVII^e^ dynastie. Mais, notons d'emblée que ne seront pris en compte dans cette catégorie que les 48 documents [624] dans lesquels la formule présentant ce dispositif est unique. En effet, ce type de formule est également présent dans 16 documents comportant plusieurs formules. Ces derniers seront pris en considération dans les deux autres catégories caractérisées par la présence de plusieurs bénéficiaires [625].
Dans le plus grand nombre de cas, la pluralité des bénéficiaires de la liturgie est indiquée dans le corps de la formule par la présence d'une marque du pluriel associée au terme *rn*, telle que *rn=sn* (32/48), *rn=tn* (3/48), *rn=ṯn* (1/48) et *rn.w* (4/48). Il existe également huit formules dans lesquels cette pluralité des bénéficiaires est indiquée par la succession des syntagmes *rn=s* et *rn=f* [626], ou encore par les séquences *rn n*(*y*) *jt=f mw.t=f* [627], *rn n*(*y*) *jt=f n*(*y*) *mw.t=f n*(*y*) *ḥm.t=f* [628], *rn n*(*y*) *jt=f n*(*y*) *mw.t=f n*(*y*) *sn.t=f* [629] et *rn n*(*y*) *jt=f jt.w=f mj-nn mw.t=f* [630].
Enfin, dans cette catégorie d'attestations où sont mis en relation plusieurs bénéficiaires avec un unique liturgiste, qu'elles se trouvent isolée dans un document ou associée à d'autres formules telles que la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, cette dernière responsabilité est, comme dans l'ensemble

[623] Cf. « Tableaux relatifs aux documents contenant… », p. 657-660 (vol. III).
[624] Doc. **10**, **28**, **35**, **50**, **55**, **56**, **65**, **79**, **88**, **111**, **148**, **155**, **168**, **227**, **237**, **245**, **257**, **270**, **294**, **316**, **318**, **324**, **325**, **331**, **352**, **367**, **370**, **373**, **374**, **384**, **394**, **398**, **429**, **438**, **439**, **446**, **467**, **469**, **476**, **492**, **511**, **512**, **532**, **612**, **620**, **639**, **650**, **652**, **653**.
[625] Catégorie 3 : doc. **266-267**, **302-310**, **319-322**, **411-412**, **444-445**, **669-670** ; catégorie 4 : doc. **298-299**, **300-301**, **333-334**, **335-338**, **371-372**, **427-428**, **430-431**, **522-523**, **609-610**, **640-641**.
[626] Doc. **148**.
[627] Doc. **367**, **476**, **639**, **652**.
[628] Doc. **294**.
[629] Doc. **316**.
[630] Doc. **653**.

du corpus *sˁnḫ rn*, majoritairement exercée par le « fils » [631]. Toutefois, d'autres membres de la famille sont également impliqués dans les exemples relevant de cette catégorie, tels que la « fille » [632], le « frère » [633], la « sœur » [634], le « petit-fils » [635] ou encore le « cousin » [636]. Plus exceptionnellement, parmi les liturgistes recensés dans cet ensemble, il est mentionné plusieurs « professionnels » tels qu'un « scribe » (*sš*) [637], un « sculpteur » (*gnwty*) [638], un « chef des percussionnistes » (*j*[*m*]*y-r*[*ꜣ*] *ḫnw.w*) [639], un « prêtre-*ouâb* » (*wˁb*) [640], une femme dotée du titre d'« ornement du roi » (*ḫkr.t n*[*y*]*-sw.t*) [641] et une « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) [642]. Enfin, dans plusieurs exemples de cette catégorie, le liturgiste est désigné par son nom personnel (NP) [643].

1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn=sn*

Dans cette catégorie, la présence du syntagme *rn=sn* à l'intérieur de la formule est prédominante puisqu'il apparaît dans 32 des 48 exemples regroupant plusieurs bénéficiaires. Dans bon nombre de ces formules, l'identification des bénéficiaires évoqués au moyen de ce pronom suffixe pluriel paraît sans équivoque.

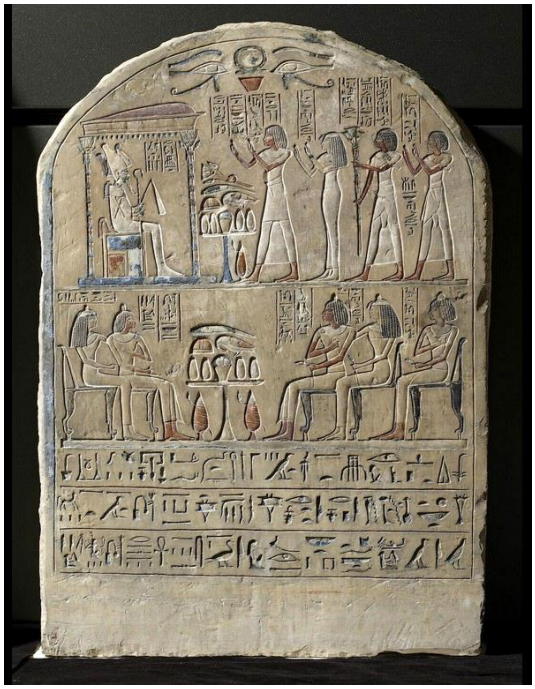


Fig. 21 : Stèle d'Ouia (Louvre C 82), d'après le site électronique du musée du Louvre (cf. *infra*, n. 644).

Ainsi, dans la stèle d'Ouia (**fig. 21**, doc. **374**) [644], les différentes scènes qui animent sa surface font apparaître plusieurs membres de sa famille : Ouia, son épouse Mani et ses deux fils dans une scène d'adoration à Osiris au premier registre puis, au-dessous, Ouia, Mani et son fils Téti face à son autre fils Méry accompagné de son épouse Tyy. L'inscription de trois lignes située au bas de la stèle comprend une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* composée au bénéfice du *ka* d'Ouia et de Mani, suivie de la formule *sˁnḫ rn* suivante :

> (Doc. **374**) « C'est leur fils (*sꜣ=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*) , le scribe des armées, Méry. » [645]

Dans cet exemple, l'identification des référents associés aux pronoms suffixes *sn* des syntagmes *sꜣ=sn* et *rn=sn* ne pose pas de problème particulier dans la mesure où ces déictiques renvoient sans ambigüité au couple parental formé par Ouia et Mani, mentionnés comme les bénéficiaires de la formule d'offrande située en amont de la formule *sˁnḫ rn*.

---

[631] Doc. **10**, **35**, **257**, **267**, **270**, **298**, **299**, **301**, **308**, **310**, **316**, **322**, **325**, **331**, **333**, **335**, **338**, **352**, **371**, **373**, **374**, **394**, **411**, **428**, **429**, **430**, **438**, **439**, **444**, **446**, **469**, **511**, **532**, **557**, **609**, **612**, **620**, **639**, **640**, **641**, **650**, **652**, **653**, **670**. Ainsi, dans cette catégorie, le « fils liturgiste » est présent dans 61,97 % des cas (44/71) alors que dans le corpus général, ce ratio est de 58,48 % (407/696).
[632] Doc. **370**, **492**.
[633] Doc. **65**, **111**, **318**.
[634] Doc. **155**, **384**.
[635] Doc. **245**, **309**, **398**.
[636] Doc. **148**.
[637] Doc. **512**.
[638] Doc. **28**.
[639] Doc. **79**.
[640] Doc. **237**.
[641] Doc. **50**.
[642] Doc. **227**.
[643] Doc. **55**, **56**, **88**, **294**, **324**, **476**.
[644] Louvre C 82, XVIII[e] dynastie, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021461.
[645] *jn sꜣ=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=sn sš mšˁ Mry.*

De même, dans le groupe statuaire de Qedamon et de son épouse Nébetiounet (**fig. 22**, doc. **370**) [646], ces derniers sont figurés assis sur un siège à dossier. Inscrite au dos de ce dernier, la formule *sʿnḫ rn* indique, « C'est leur fille (*sꜣ.t=sn*) Douatnéféret, juste de voix, qui a perpétué leur nom (*rn=sn*) ». En dépit de la présence d'une représentation de leur petite-fille Moutnéféret figurée assise entre eux deux, le syntagme *sꜣ.t=sn* pour désigner leur fille liturgiste Douatnéféret semble indiquer les seuls parents comme bénéficiaires de la liturgie, à l'exclusion de leur petite-fille Moutnéfret, qui est également la propre fille de Douatnéféret.



Fig. 22 : Groupe statuaire de Qedamon et Nébetiounet (MMA 25.184.8.), d'après le site électronique du musée du Metropolitan Museum of Art (cf. *infra*, n. 646).

Par suite, et d'une manière générale, lorsque la formule *sʿnḫ rn* évoque une pluralité de bénéficiaires par le truchement de pronoms suffixes pluriels et qu'elle fait suite à une formule d'offrande de type *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, explicitement destinée à plusieurs bénéficiaires, on peut considérer que ces derniers constituent les référents des pronoms suffixes présents dans la formule *sʿnḫ rn* [647].

Ce principe est encore clairement à l'œuvre dans la stèle de Qaouy (doc. **318**) [648]. Dans les deux registres animés par des scènes d'offrande rituelle, on peut observer dans la scène supérieure, le scribe Qaouy effectuant des gestes rituels à l'attention de quatre individus, et dans la scène inférieure, sa fille Amenmès exécute des actes identiques à destination d'une assemblée de six personnes. Dans le registre compartimenté du bas, une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* est destinée au « *ka* de l'ensemble des compagnons » (*rḫw n sp*). Cette séquence est immédiatement suivie par la formule *sʿnḫ rn* suivante :

(Doc. **318**) « C'est leur "frère" qui a perpétué leur nom, le scribe Qaouy. » [649]

Dans cet exemple, il est peu contestable que dans le syntagme « leur "frère" » (*sn=sn*), le pronom suffixe pluriel se rapporte à l'expression « l'ensemble des compagnons ». Par suite, on peut inférer de cette analogie que la formule dédicatoire *sʿnḫ rn* est composée à destination de la collectivité des individus figurés à la surface de la stèle. Quant au terme « frère » qui désigne le liturgiste, il va de soi qu'il est ici à comprendre dans son sens le plus large [650].
Dans quelques cas rares, ce système référentiel mis en œuvre par l'enchâssement des formules rituelles semble toutefois pouvoir être mis en question.

[646] MMA 25.184.8., XVIII[e] dynastie, https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547760.
[647] On trouve ce cas de figure parmi les 277 exemples du corpus dans lequels la formule *sʿnḫ rn* fait suite à une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, (cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sʿnḫ rn* … », p. 55-65). Ainsi, doc. **10**, **35**, **56**, **237**, **318**, **331**, **352**, **370**, **373**, **374**.
[648] Hildesheim, Inv. Nr. 1261, début XVIII[e] dynastie.
[649] *jn sn=s<n> sʿnḫ*(*w*) *rn=sn sš Qꜣwy.*
[650] Cf. *infra*, « Les acceptions dérivées du terme *sn*, "frère" », p. 304-305 (vol. II).



Fig. 23 : Dyade de Nebsen et Nebetta (Brooklyn Museum 40.523), d'après le site électronique du musée du Brooklyn Museum (cf. *infra*, n. 651).

Sur la face avant du siège de la dyade figurant le couple Nebsen et Nebetta (**fig. 23**, doc. **257**) [651], on trouve une formule *sᶜnḫ rn* qui fait syntaxiquement suite aux deux formules d'offrandes placées sur les robes des deux dédicataires représentés dans ce groupe statuaire :

> (Doc. **257**) « C'est leur fils (*sꜣ=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*) le scribe du Trésor d'Amon Ouserhat. » [652]

Dans cet exemple, trois indices pourraient naturellement conduire à associer les pronoms suffixes *sn* présents dans la formule *sᶜnḫ rn* à Nebsen et Nebetta, les deux membres du couple parental représenté dans la dyade. Tout d'abord, le syntagme *sꜣ=sn* désignant le fils liturgiste, il paraît cohérent que les pronoms suffixes pluriels *sn* se rapportent alors à ses parents biologiques. Ensuite, ces derniers étant désignés comme les bénéficiaires des formules d'offrande qui précèdent la formule *sᶜnḫ rn*, selon le principe énoncé plus haut, ce point pourrait corroborer cette analogie entre le couple parental et les bénéficiaires de la formule de « perpétuation du nom ». Enfin, Nebsen et Nebetta sont les seuls individus formellement représentés dans ce groupe statuaire, ce critère iconographique pesant également dans ce processus d'identification.
Néanmoins, si l'on souhaite compléter cet examen, il paraît nécessaire de prendre en compte la mention d'un certain Nebouâ, également « scribe du Trésor d'Amon » et désigné comme un « fils » dans une colonne de texte située à gauche de cette même partie avant du siège et paraissant faire corps avec le reste des inscriptions. Partant, on peut s'interroger sur ce même rang familial de « fils » (*sꜣ*) dont Ouserhat est doté dans la formule *sᶜnḫ rn* [653]. Il est en effet envisageable que ce rang de « fils » du liturgiste soit ici à prendre au sens large, dans l'hypothèse où le tour *rn=sn* englobe la mention de Nebouâ, éventuel « frère » ou « demi-frère » d'Ouserhat, ou encore, parce que le liturgiste Ouserhat, probablement fils de Nebouâ, serait alors le petit-fils de Nebsen et Nebetta [654].

On le voit à l'appui de cet exemple, l'incertitude relative au champ de référence de ces pronoms suffixes pluriels ainsi qu'à celui de certains rangs familiaux dont le liturgiste est parfois doté, peut rendre délicate dans certains cas l'identification des différents bénéficiaires évoqués dans certaines formules *sᶜnḫ rn* ainsi que leurs liens de parenté avec le liturgiste.

Au sein des formules *sᶜnḫ rn* comprenant un pronom suffixe pluriel pour désigner les bénéficiaires de la liturgie, il existe huit exemples dans lesquels le rang familial associé au liturgiste est quant à lui suffixé par un pronom singulier [655]. Parmi les différents dispositifs observés dans cet ensemble de

[651] Brooklyn Museum 40.523, XVIII[e] dyn., https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/3454.
[652] *jn sꜣ=sn sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn sš n*(*y*) *pr-ḥḏ n*(*y*) *Jmn Wsr-ḫꜣ.t.*
[653] S. SAUNERON, « Quelques monuments de Soumenou au musée de Brooklyn », *Kêmi* 18, 1968, p. 65 ; T.G.H. JAMES, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, vol. I, Brooklyn Museum, 1974, p. 99-100, 172 et pl. IX et LV.
[654] Cette hypothèse a été précédemment proposée d'une part, par S. Sauneron, à l'appui d'un cône funéraire mentionnant un scribe du Trésor Ouserhat, fils du scribe du Trésor Nebouâ (*ibid*., p. 57-78, notamment p. 62-66) et d'autre part, par T.G.H. James (*ibid*., p. 99-100), à partir des formules de dédicaces présentes sur les côtés du siege de la dyade de Nebouâ et Tenthat (MMA n° 19.2.3.), mentionnant également Ouserhat comme fils des deux dédicataires.
[655] Doc. **155**, **245**, **331**, **398**, **511**, **650**. Les formules **335** et **428** se trouvent dans des documents à plusieurs formules.

documents, on trouve une variante de celui dans lequel la formule *sᶜnḫ rn* fait suite à la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*. Dans ce dispositif atypique, le bénéficiaire de la formule d'offrande étant unique, son référent présent dans la formule de *sᶜnḫ rn* est indiqué par un pronom suffixe singulier alors que les bénéficiaires y sont toujours mentionnés au moyen d'un pronom pluriel.

Ainsi, dans la stèle de Nébaou (**fig. 24**, doc. **511**) [656], sa surface est occupée par trois registres figurant divers scènes d'offrandes rituelles. Au bas du monument, une inscription de deux lignes fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée au *ka* de Nébaou et la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **511**) « C'est son fils (*sꜣ=f*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*), le sculpteur d'Amon, Âakhéperka. » [657]

Dans cet exemple, comme dans ceux présentant les mêmes caractéristiques syntaxiques, compte tenu de la rupture des liens référentiels observée dans l'enchâssement des deux formules rituelles, il est possible que le pronom suffixe pluriel présent dans le syntagme *rn=sn*, déictique valant pour l'ensemble des bénéficiaires de la liturgie, se rapporte à la totalité des individus figurés dans le document. Comme nous le détaillerons plus bas, il est également envisageable que ce suffixe désigne dans cet exemple les individus situés devant le liturgiste dans la scène du registre supérieur, en l'occurrence, ses deux parents et son frère.



Fig. 24 : Stèle de Nébaou (Leiden RMO V 48), d'après P.A.A. Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches, Dritte Abteilung, Stelen*, pl. XI [16].

Dans ce sous-ensemble de formules *sᶜnḫ rn* dans lesquelles le liturgiste est associé à un pronom suffixe singulier alors que les différents bénéficiaires mentionnés le sont à un pronom suffixe pluriel, certaines ne sont pas assemblées à une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*. Dans ce cas, il existe néanmoins un dispositif visuel sur lequel il est possible de s'appuyer pour tenter d'identifier le liturgiste [658].

Ainsi, sur la partie avant de la dyade représentant Nebsény et sa mère Houta (doc. **335**) [659], dans l'espace du siège situé entre ces deux statues, un bas-relief figurant le fils liturgiste Khâemouset est encadré par deux colonnes formant une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **335**) « C'est son fils (*sꜣ=f*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*) le scribe de l'armée, le conducteur des travaux dans la Ville-du-sud, Khâemouaset. » [660]

Dans cet exemple, la reconnaissance des bénéficiaires mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* est facilitée par l'emplacement de cette inscription à proximité du liturgiste et à mi-distance des figurations de ses parents Nebsény et Houta. Cette mise en perspective du texte et de l'image permet de reconnaître naturellement ces deux derniers dans cette fonction de dédicataires.

---

[656] Leiden RMO V 48, Nouvel Empire.
[657] *jn sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn gnwty n*(*y*) *Jmn ᶜꜣḫprkꜣ.*
[658] Voir également le doc. **398**.
[659] Collection privée, milieu XVIII[e] dynastie.
[660] *sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn sš mšᶜ ḫrp kꜣ.wt m njw.t rsy.t Ḥᶜ-m-Wꜣs.t.*

Plus généralement, dans un certain nombre d'exemples de formules *sᶜnḫ rn* dans lesquels les mentions du liturgiste comme celle des bénéficiaires sont suffixées par un pronom pluriel, le champ référentiel associé à ces pronoms pluriels ne semble pas pouvoir être circonscrit à quelques individus en contact plus ou moins direct avec le liturgiste mais il semble plutôt concerner une véritable communauté de bénéficiaires voire, dans certains cas, la totalité des individus figurés ou mentionnés à la surface du monument.

Ainsi, dans le registre supérieur la stèle de Pahémnétcher (**fig. 25**, doc. **384**) [661], ce dernier, suivi de trois de ses fils, sont figurés en adoration devant Osiris et Hathor. Au registre inférieur, le cortège des dévots se poursuit par la présence, en tête, du chef des archers Pay, accompagné par cinq chanteuses. Au-dessus de la dernière d'entre elles, nommée Henry, une formule *sᶜnḫ rn* se déroule sur plusieurs petites colonnes :

> (Doc. **384**) « C'est leur sœur (*sn.t=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*), la chanteuse d'Hathor, dame du Sycomore, Henry, juste de voix, serviteur dans *Set-Maât* éternellement. » [662]

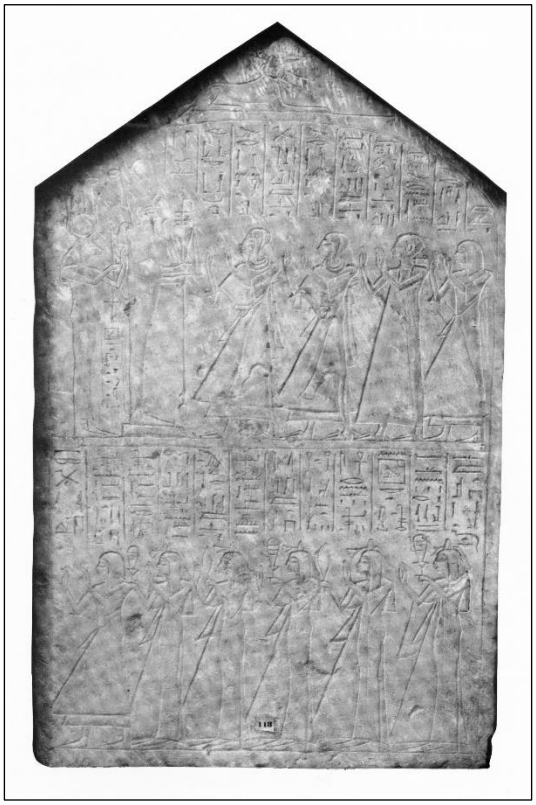


Fig. 25 : Stèle de Pahémnétcher (BM EA 183) d'après T.G.H. James, *HTBM* 9, pl. 15.

On pourrait penser que le terme « sœur » recèle ici une acception « socio-professionnelle » et, comme le suppose T.G.H. James [663], que ce vocable évoque les liens entre la chanteuse Henry et ses quatre homologues qui la précèdent dans le cortège. Néanmoins, selon le même auteur, la chanteuse Henry pourrait également être la « sœur » du vizir (Pa)râhotep, fils de Pahémnétcher, figuré dans le premier registre de la stèle. Il est donc probable que, dans cet exemple, les référents des pronoms suffixes *sn* ne désignent pas uniquement le groupe des chanteuses mais l'ensemble de membres du cortège répartis sur deux niveaux, le terme « sœur » (*sn.t*) étant pris dans son acception la plus universelle.
Comme nous aurons l'occasion de l'observer par la suite à maintes reprises, lorsque la formule *sᶜnḫ rn* mentionne plusieurs bénéficiaires par le truchement de pronoms suffixes pluriels et que, dans une image présente sur le support, le liturgiste se trouve en position arrière d'une file d'individus ou d'un cortège, ces pronoms suffixes pluriels peuvent alors se référer à cette collectivité de bénéficiaires qui précède ce desservant. Dans ce cas de figure, on peut envisager que le regard du liturgiste vaut pour déictique.

Enfin, il est probable que, dans plusieurs attestations du corpus *sᶜnḫ rn*, afin de pallier l'ambiguïté inhérente à certains termes de la parenté, c'est le nom personnel du liturgiste, parfois accompagné de ses titres, qui se substitue à ce type de dénominations [664].

---

[661] BM EA 183, XIX^e^ dynastie.
[662] *jn sn.t=sn sᶜnḫ(w.t) rn=sn šmᶜ(y).t n(y.t) Ḥw.t-Ḥr nb.t nh.t rs(y).t Ḥnry mɜᶜ.t-ḫrw sḏm-ᶜš m s.t-mɜᶜ.t ḏ.t.*
[663] T.G.H. JAMES, *HTBM* 9, London, 1970, p. 19.
[664] Doc. **28**, **50**, **55**, **56**, **79**, **88**, **168**, **237**, **294**, **324**, **476**, **512**.

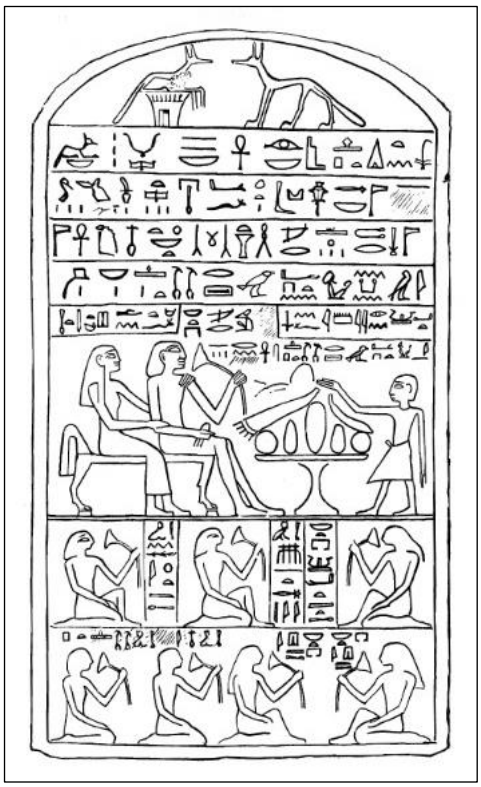


Fig. 26 : Stèle d'Igaïhotep (BM EA 236) d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 5, pl. 15.

Ainsi, dans la scène principale de la stèle d'Igaïhotep (**fig. 26**, doc. **168**) [665], ce dernier est figuré assis, humant une fleur de lotus, accompagné par son épouse Denget. Face à eux, son frère Amény lève le bras droit en signe de récitation rituelle. Au-dessus de la scène, une formule dédicatoire *sᶜnḫ rn* se déploie vers lui en ces termes :

> (Doc. **168**) « C'est le préposé à la chambre des veilleurs Igaïhotep qui a perpétué leur nom (*rn=sn*). » [666]

Dans cet exemple, il est probable que le pronom suffixe pluriel de l'expression *rn=sn* présente dans la formule se rapporte non seulement aux proches parents du liturgiste figurés dans la scène centrale mais également aux sept individus représentés agenouillés dans les deux registres inférieurs et dont aucun n'est explicitement lié au cercle familial d'Igaïhotep. Il est clair que dans cet exemple, le dénomination du liturgiste au moyen de son nom personnel permet d'éluder les éventuelles ambiguïtés relatives à l'emploi de certains rangs familiaux (*sꜣ*, *sn*, *jt*), y compris dans leurs acceptions dérivées et, partant, de se conformer à des collectivités de bénéficiaires débordant le cercle familial le plus intime.

1.b. Avec introduction du syntagme *rn=tn* (ou *rn=ṯn*)

La présence du syntagme *rn=tn* (ou *rn=ṯn*) à l'intérieur des formules *sᶜnḫ rn* demeure plus rare puisque l'on n'en recense que quatre exemples dans l'ensemble du corpus [667].

Dans le registre supérieur de la stèle de Kéret (**fig. 27**, doc. **270**) [668], ce dernier est figuré debout face à son père Taouy et sa mère Tchar, qui se tiennent assis devant une table d'offrandes. Ils sont accompagnés par un frère et une sœur de Taouy, reproduits quant à eux à une échelle plus réduite. Le fils liturgiste, suivi par son frère, est représenté en train d'asperger rituellement les offrandes destinées à ses parents à l'aide d'un vase. Au-dessus de cette scène, une formule *sᶜnḫ rn* se déploie sur cinq colonnes :

> (Doc. **270**) « Exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour votre *ka*, pur, pur (4 fois) par votre fils (*sꜣ=tn*) qui a perpétué vos noms (*rn=tn*), le soldat Kéret. » [669]

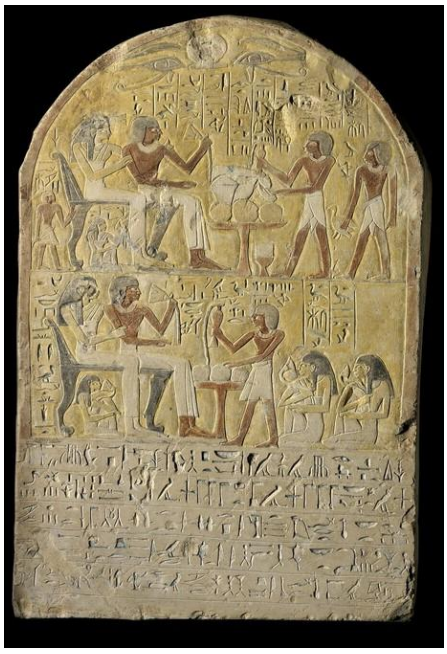


Fig. 27 : Stèle de Kéret (Louvre E 20357) d'après le site électronique du musée du Louvre (cf. *infra*, n. 668).

[665] BM EA 236, XIII[e] dynastie.
[666] *jn jry-ꜥt* (*n*) *wrš*(*w*) *Jgꜣy-ḫtp sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn.*
[667] Doc. **79**, **111**, **270**, **446**.
[668] Louvre E 20357, début XVIII[e] dynastie, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021767.
[669] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp n kꜣ=tn jw wᶜb*(*=w*) *sp-sn 4 sp jn sꜣ=tn sᶜnḫ*(*w*) *rn=tn wᶜw Krt.*

Compte tenu de la configuration générale de cet exemple, on pourrait être tenté d'associer les deux pronoms suffixes *=tn* qui se succèdent dans la formule *sˁnḫ rn* aux deux parents de Kéret. En effet, non seulement le liturgiste Kérét est identifié par le rang de « fils » (*s3*) mais, en outre, l'exécution du rituel d'offrande est spécifiquement destinée au couple de ses parents, dont la présence est mise en exergue par une échelle de reproduction similaire à celle de leur fils liturgiste et par le solennité de leur position assise. Toutefois, la présence de l'oncle et la tante du liturgiste, en dépit de leur figuration dans une échelle moindre, paraît parfaitement intégrée au groupe des bénéficiaires du rituel et, en outre, leur statut de collatéraux ne s'oppose en rien au sens dérivé du terme *s3* pouvant les lier à leur neveu Kéret. Par conséquent, tout laisse à croire que les bénéficiaires désignés par les pronoms suffixes *tn* désignent non seulement les propres parents du liturgiste mais également sa tante et son oncle.
En revanche, compte tenu de la configuration visuelle du document, les autres individus présents dans l'espace de la stèle, tels que le frère de Kéret figuré au premier registre, ainsi que l'épouse de Kéret et ses trois enfants représentés dans une autre scène d'offrande située au second registre, ne peuvent donc qu'être exclus du champ de référence de ces pronoms suffixes.

On le voit, la faible fréquence de ce pronom suffixe de la seconde personne du pluriel ne semble pas pour autant réduire certaines difficultés occasionnelles liées à l'identification des référents de ce déictique.

Ainsi, dans la scène centrale de la stèle d'Iouy (doc. **111**) [670], un homme debout, les bras ballants, fait face à une femme également figurée debout, le bras droit replié sur la poitrine. La formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* qui encadre ces personnages, consacrée au *ka* de « l'inspecteur des suivants Iouy et de son épouse, la maîtresse de domaine Pépi », semble faciliter leur identification.
Au-dessous de ce registre, une inscription en colonnes indique les noms d'une fille d'Iouy, d'une série de six « maîtresses de domaine », d'un suivant et d'un scribe de l'armée.
Enfin, au bas de la stèle, une inscription compartimentée présente une formule *sˁnḫ rn* :

> (Doc. **111**) « C'est votre "frère" (*sn=ṯn*) qui a perpétué vos noms (*rn=ṯn*), le supérieur de la *qénebet*, Djéhoutyemousekhet. » [671]

Dans cet exemple, la recherche des référents du pronom suffixe *ṯn* présent dans les syntagmes *sn=ṯn* et *rn=ṯn* peut orienter vers deux solutions. La première hypothèse consiste à comprendre le rang familial « frère » (*sn*) dans son sens premier et à l'associer à un hypothétique lien de fraternité et de fraternité par alliance existant entre le desservant Djéhoutyemousékhet et les bénéficiaires de la liturgie, Iouny et son épouse Pépi. La seconde hypothèse, à laquelle nous demeurons plus ouvert, se fonde sur l'intégration de l'ensemble des individus mentionnés dans l'inscription située sous la scène centrale au champ référentiel des pronoms suffixes *tn.* Par suite, cela nécessiterait alors de prendre le terme *sn*, « frère », dans son acception la plus large, à l'aide de vocables tels que « parent » ou « cognat » [672] et de restituer une communauté de liens au sein de l'ensemble des individus figurés et mentionnés dans l'espace de la stèle.

Une autre question relative à la présence du pronom suffixe *tn* (ou *ṯn*) dans les formules *sˁnḫ rn* est celle des motivations de son emploi, au regard de celui plus courant du pronom *sn*.
Sur le plan énonciatif, le choix du pronom pluriel de la seconde personne (*tn*, *ṯn*) semble plus proche du discours oral que celui de la troisième personne, plus en phase avec un point de vue plus descriptif et donc, plus distancié. Certains ont perçu dans l'emploi du pronom suffixe *tn* dans ce contexte, une transposition des prières adressées au défunt par le truchement des statues ou des figures de leurs destinataires [673]. Cependant, si ce distinguo s'avère des plus pertinents sur le plan théorique, des exemples de formules *sˁnḫ rn* issus de notre corpus, syntaxiquement proches et insérés dans des

[670] Caire CG 20198, ME.
[671] *jn sn=ṯn sˁnḫ*(*w*) *rn=ṯn ḥry qnb.t Ḏḥwty-m-wsḫt.*
[672] Cf. *infra*, « Les acceptions dérivées du terme *sn*, "frère" », p. 304-305 (vol. II).
[673] Fr. COLIN, « The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network », *BIFAO* 120, 2020, notamment p. 151.

dispositifs énonciatifs similaires, comportent dans un cas un pronom suffixe *sn* et dans l'autre un pronom suffixe *tn*, sans que les raisons présidant à ce choix ne se manifestent clairement.

Ainsi, dans la formule présente dans la stèle de Kéret examinée plus haut (**fig. 27**, doc. **270**), cette dernière, dont l'amorce l'apparente à un énoncé-titre [674], se déploie au-dessus du liturgiste agissant pour les membres de sa famille se tenant devant lui :

> (Doc. **270**) « Exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour votre *ka*, pur, pur (4 fois) par votre fils (*sꜣ=tn*) qui a perpétué vos noms (*rn=tn*), le soldat Kéret. » [675]

En parallèle dans la stèle contemporaine d'Hédnakht (doc. **373**) [676], ce dernier est également figuré en train de réciter les formules rituelles pour ses parents assis devant lui. Une formule *sᶜnḫ rn* similaire à celle observée dans la stèle de Kéret – hormis la substitution du pronom *sn* au pronom *tn* – occupe les colonnes situées devant Hédnakht :

> (Doc. **373**) « Exécution du *d n(y)-sw.t ḥtp* pour son père et sa mère (par) leur fils (*sꜣ=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*), le supérieur du *ḫꜣy*, Hédnakht. » [677]

Cette comparaison semble témoigner du fait que, dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn,* la mise au jour des raisons qui peuvent motiver l'emploi du pronom suffixe *tn* (ou *ṯn*) au lieu du plus fréquent pronom *sn* demeure particulièrement délicate, pour ne pas dire irrésolue.

1.c. Avec introduction du syntagme *rn.w*

Dans quatre exemples de formules du corpus, la pluralité des bénéficiaires est exceptionnellement signalée par l'introduction du pluriel *rn.w*. Ce dernier peut dans certains cas être inséré dans une construction de type « génitif direct » ou de type « génitif indirect ». Ainsi dans la scène de la stèle de Saamon et Dédousobek (doc. **227**) [678], ces deux derniers sont figurés debout, semblant se tenir par la main devant une table d'offrandes. Face à eux, une femme est également représentée debout et elle tend son bras droit au-dessus de la table d'offrandes, dans l'attitude traditionnelle de la récitation rituelle. À l'aplomb de son bras, une inscription de deux lignes indique :

> (ḏoc. **227**) « C'est la maîtresse <de domaine> Itef qui a perpétué les noms (*rn.w*) de <ses> "pères". » [679]

Il semble assuré que dans cette dédicace signée par la liturgiste Itef, le terme « pères » est à comprendre au sens courant d'« ancêtres », mais sans que des liens familiaux plus précis puissent être établis entre Itef, Saamon et Dédousobek.

Le cas de la stèle de Rédès est également intéressant (**fig. 28**, doc. **88**) [680]. Dans le registre supérieur, Rédes et sa femme Satrédes sont figurés assis devant une table d'offrandes, les deux humant une fleur de lotus. Dans les deux registres du dessous, cinq personnages semblant appartenir au cercle familial respectif de chacun des époux sont tous représentés agenouillés, présentant une fleur de lotus de la main gauche à leur visage. Située à la base du monument dans un registre isolé, une formule *sᶜnḫ rn* évoque de manière atypique la pluralité des bénéficiaires de la liturgie :

---

[674] P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, p. 383-384.
[675] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp n kꜣ=tn jw wᶜb*(*=w*) *sp-sn 4 sp jn sꜣ=tn sᶜnḫ*(*w*) *rn=tn wᶜw Krt.*
[676] Caire CG 34039, début XVIII[e] dynastie.
[677] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp n jt=f mw.t=f* (*jn*) *sꜣ=sn sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn ḥr*(*y*) *ḫꜣy Hdnḫt.*
[678] Collection privée suisse, DPi.
[679] *nb.t-<pr> Jtf sᶜnḫ*(*w.t*) *rn.w jt.w<=s ?>*.
[680] Université d'Heidelberg 560, ME.



(Doc. **88**) « C'est l'*imakhy* Dédoukhnoum qui a perpétué les noms de ceux (qui figurent sur) son monument funéraire collectif (*sm*[*y*].*t=f*) en Abydos, en qualité de justifiés de voix et de possesseurs d'*imakh*. » [681]

Dans cette source, il est probable que la collectivité des bénéficiaires mentionnée soit représentée par l'ensemble des membres de la constellation familiale reproduits et mentionnés dans les différents registres de cette stèle, ceux qui appartiennent à sa *smy.t* [682]. En outre, il est probable que la communauté d'intérêt que relie cet ensemble d'individus soit visuellement étayée dans cette stèle par le geste de la respiration d'une fleur de lotus adopté collectivement [683].

Fig. 28 : Stèle de Rédes (Université Heidelberg 560) d'après E. Feucht, *Vom Nil zum Neckar*, p. 89.

Enfin, dans deux exemples du corpus (**fig. 71**, doc. **430** et **650**), le pronom suffixe accolé au terme *rn* est une forme néo-égyptienne de la 3ᵉ personne du pluriel [684].
Sur le siège appartenant au scribe Qenherkhépéchef (doc. **430**), une des deux formules *sᶜnḫ rn* comporte une des graphies de ce pronom suffixe pluriel :

(Doc. **430**) « Cela a été fait par leur fils () qui a perpétué leur nom (), le scribe royal dans Set[-Maât …] » [685]

Dans cet exemple datée de la XIXᵉ dynastie, l'identité des référents de ces pronoms suffixes pluriels demeure incertaine, même s'il y a de fortes probabilités qu'ils fassent allusion aux deux « pères » du scribe Qenherkhépéchef, son père biologique Panakht et son père adoptif et mentor, le scribe royal Râmose [686].
Quant à la stèle de Pahem (doc. **650**) provenant du Sérapéum de Memphis et datée de la XXVIIᵉ dynastie, le dédicant y est figuré prosterné devant le taureau Apis. Au-dessous de la scène, une grande inscription débute par la mention de plusieurs parents de Pahem, séquence ponctuée par celle de leur fils. Cette entame est poursuivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

(Doc. **650**) « C'est son fils qui a perpétué leur nom (), le père divin, le prêtre-*sem*, Nesptah. » [687]

Compte tenu de la syntaxe de la formule, il est envisageable que les traits du pluriel complétant le terme *rn* soit ici encore à comprendre comme une forme dite récente des pronoms suffixes de la 3ᵉ personne du pluriel. Le groupe serait alors à lire, *rn=w*, « leurs noms », le référent du pronom suffixe renvoyant dans cet exemple à l'ensemble des parents mentionnés en amont.

[681] (*jn*) *jmꜣḫy Ddw-ḫnmw sᶜnḫ*(*w*) *rn.w n*(*y*).*w sm*(*y*).*t=f m ꜣbḏw m mꜣᶜ-ḫrw nb.w jmꜣḫ*(.*w*).
[682] Sur le terme *smy.t*, cf. « Dans son monument funéraire collectif (*m smy.t=f*) », p. 151-153.
[683] Sur ce dispositif visuel, cf. *infra*, « Posture 8 : Respiration d'une fleur de lotus », p. 513-517 (vol. II).
[684] Fr. NEVEU, *La langue des Ramsès. Grammaire du néo-égyptien*, Khéops, 1996, p. 20.
[685] (bandeau supérieur) *jr*(*w*).*t~n sꜣ=w sᶜnḫ*(*w*) *rn=w sš n*(*y*)-*sw.t m s.t* [*mꜣᶜ.t* …].
[686] B.G. DAVIES, *Who's Who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, 1999, p. 84 et n. 69. Voir également dans notre étude sur les « Supports de la formule *sᶜnḫ rn* », « 5. h. Siège », p. 250-253.
[687] (*jn*) *sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=w jt-nṯr sm Ns-Pṯḥ*.

1.d. Avec présence d'une liste nominative des bénéficiaires

Dans la catégorie des formule *sᶜnḫ rn* comportant un seul liturgiste et plusieurs bénéficiaires, on peut observer un autre procédé permettant de signaler cette pluralité des bénéficiaires. Il consiste à mentionner ces derniers à l'aide d'une liste nominative. Ce dispositif syntaxique est attesté dans neuf exemples du corpus [688]. Dans la majorité des cas, cette liste se limite à la mention du père et de la mère du liturgiste (doc. **148**, **367**, **476**, **639**, **652**) mais des énumérations plus larges sont également attestées.
Ainsi, sur la partie basse de la stèle fragmentaire de Nou (doc. **316**), une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée à ce dernier est complétée par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **316**) « C'est son fils qui a perpétué le nom de son père, de sa mère et de sa sœur, le gardien de la porte d'Amon, Nenna. » [689]

Dans certains cas, à l'instar de ce dernier exemple, le choix de ce type de séquence semble notamment se justifier par le fait que le bénéficiaire de la formule d'offrande est différent ou en nombre plus réduit que ceux auxquels la formule *sᶜnḫ rn* est destinée.
De manière pragmatique, on peut également ajouter que cette énumération nominative des dédicataires de la formule de « perpétuation du nom » rend plus lisible la configuration générale de la liturgie évoquée dans ces exemples.

Catégorie 2. Documents comportant plusieurs formules *sᶜnḫ rn* avec mentions de plusieurs liturgistes et d'un unique bénéficiaire

Un autre dispositif catégoriel est formé par les documents dans lesquels, à l'inverse de la catégorie précédente, plusieurs liturgistes agissent pour un unique bénéficiaire. Les 23 attestations de ce type représentent 3,30 % de l'ensemble du corpus, et elles sont réparties dans 10 documents distincts [690], datés d'une vaste période allant de la XII[e] dynastie jusqu'au début de l'époque ptolémaïque. La grande majorité des documents de cette catégorie contiennent deux formules *sᶜnḫ rn*, chacune d'entre elles impliquant un liturgiste distinct et un bénéficiaire commun à l'ensemble du dispositif. Seule la statue du prince Iâhmès Sapaïr (**fig. 30-31**, doc. **231-235**) possède cinq formules, dans lesquelles quatre liturgistes distincts sont impliqués.

En dépit du caractère original de ce dispositif rituel, pour ce qui est du rang familial ou du statut des liturgistes concernés, on y retrouve globalement des fréquences similaires à celles observées dans les configurations les plus courantes, celles dans lesquelles un unique liturgiste agit pour un unique bénéficiaire. Ainsi, dans les exemples montrant plusieurs liturgistes chargés de perpétuer le nom d'un unique bénéficiaire, ce sont en priorité les enfants – principalement les fils – qui agissent au bénéfice d'un de leurs parents – plus particulièrement leur père – et, en second niveau, ce sont des membres de la fratrie qui interagissent.

Ainsi sur la stèle aniconique de Djéhouty (**fig. 186**, doc. **290-291**), à la suite d'une formule d'offrande destinée au *ka* du dédicataire, on découvre deux formules *sᶜnḫ rn* enchâssées :

> (Doc. **290-291**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le *ouâb âq* d'Horus Béhédéty Itfy, et c'est (également) son frère qui a perpétué son nom, Ipou dont l'épouse se nomme Mâty. » [691]

---

[688] Doc. **148**, **294**, **316**, **367**, **476**, **639**, **652**, **653**. Ce dispositif est également attesté dans des documents comportant plusieurs formules *sᶜnḫ rn* (doc. **416**, **522**).
[689] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt=f n*(*y*) *mw.t=f n*(*y*) *sn.t=f sȝw ᶜȝ n*(*y*) *Jmn Nnnȝ.*
[690] Doc. **26-27**, **176-177**, **231-235**, **281-282**, **290-291**, **434-435**, **458-459**, **470-471**, **499-500**, **683-684**.
[691] *jn sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f wᶜb ᶜq n*(*y*) *Ḥr Bḥdty Jtfy sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Jpw ḥm.t=f Mᶜty.*



Fig. 29 : Stèle de Batchy (BM EA 280), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 5, pl. 49.

De manière plus rare, ce sont les parents du dédicataire qui agissent de concert au bénéfice de leur enfant. Ainsi, dans la scène rituelle de la stèle Batchy (**fig. 29**, doc. **281-282**) [692], Batchy, la fille, est assise devant une table d'offrandes, accompagnée de sa mère Hénoutnéféret qui, placée derrière elle, l'enlace affectueusement de ses deux mains. Face à elles, le père Amenemhat est figuré debout, versant de l'eau sur les offrandes de la main droite et présentant un encensoir de la main gauche. Au-dessous, un texte de cinq lignes comporte une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* composée au bénéfice du *ka* de sa fille Batchy, suivie par une formule *sˁnḫ rn* :

> (Doc. **281-282**) « C'est sa mère qui perpétué son nom, Hénoutnéferet, et c'est son père qui a perpétué son nom, Amenemhat. » [693]

L'originalité de cette attestation est que ce sont les deux parents qui mettent en œuvre la liturgie de « perpétuation du nom » à l'égard de leur fille [694]. Doit-on alors comprendre par ce dispositif syntaxique que les deux parents ont matériellement pris en charge la réalisation de cette stèle ? Quoi qu'il en soit, on doit sans doute considérer que ce dispositif constitue un témoignage du décès prématuré de cette jeune fille.

Un autre cas remarquable lié au décès précoce d'un enfant est donné par la statue du jeune prince Iâhmès (**fig. 30-31**, doc. **231-235**) [695], fils aîné du roi Séqenenrê-Taâ. Ce dernier est probablement le frère aîné du futur Ahmosis I^er^, réunificateur du double-Pays et initiateur de la XVIII^e^ dynastie. Selon Cl. Vandersleyen, le prince serait mort à six ans [696] et, il est envisageable que cette statue fasse partie des monuments ayant formé le support du culte funéraire consacré à celui que l'on nomma posthumement Iâhmès-Sapaïr, ou encore plus simplement Sapaïr (litt. « le fils qui agit ») [697].

En premier lieu, le caractère exceptionnel de cette statue du prince défunt tient au fait qu'elle constitue probablement le plus ancien exemple de support destiné à la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* dans un contexte royal. Il faut examiner les sources de la fin de la XVIII^e^ dynastie et celles du cours de la XIX^e^ dynastie pour en rencontrer d'autres exemples, provenant en particulier des règnes de Toutânkhamon, de Séthy I^er^ et de Ramsès II [698].



Fig. 30 : Statue du prince Iâhmès (Louvre E 15682), d'après le site électronique du musée du Louvre (cf. *infra*, n. 695).

[692] BM EA 280, XVIII^e^ dynastie.
[693] *jn mw.t=s sˁnḫ*(*w.t*) *rn=s Ḥnw.t-nfr.t jn jt=s sˁnḫ*(*w*) *rn=s Jmn-m-ḥ3t.*
[694] Autre exemple de ce type avec la statuette de Titataou (**fig. 110**, doc. **499-500**, Leyde S. 155, NE).
[695] Louvre E 15682, fin XVII^e^ dynastie, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010006725.
[696] Cl. VANDERSLEYEN, *Iahmès Sapaïr*, CEA (B) n° 8, 2005, p. 14.
[697] Sur la question, A.M. ROTH, « The Ahhotep Coffins : the Archaeology of an Egyptological Reconstruction », *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 371, fig. 34.3, Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit. ;* Chr. BARBOTIN, *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire*, éd. Khéops, 2007, vol. 1 (texte), p.32-34, vol. 2 (planches, p. 8-15).
[698] Le corpus comporte 14 formules *sˁnḫ rn* liées à un contexte royal (doc. **231-235**, **361**, **390**, **391**, **392**, **393**, **402**, **403**, **404**, **541**).

Le second point original de cette source est qu'elle présente cinq formules *sᶜnḫ rn*, réparties sur le montant avant droit du siège et le dessus du socle, sur les deux côtés du siège et sur le pilier dorsal. Ces cinq dédicaces sont signées par quatre membres de l'entourage familial le plus proche du prince. Peut-être pour des raisons de bienséance protocolaire, son père Séqenenrê-Taâ s'est réservé la part contingente de deux des cinq formules alors que les trois autres dédicaces sont composées par Iâhhétep, sœur ou épouse de Taâ, par Iâhmès, fille aînée du roi, et par une autre Iâhmès, fille cadette du roi.

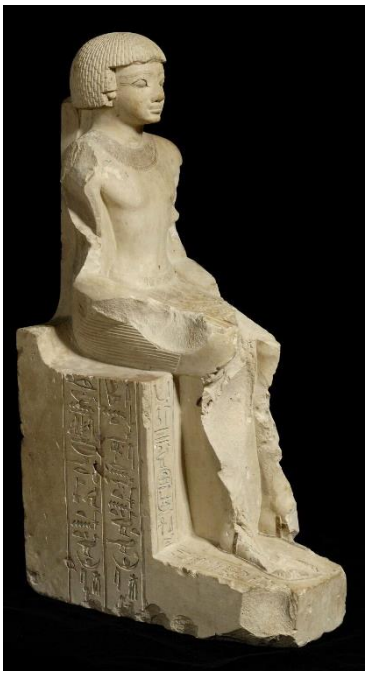


Fig. 31 : Statue du prince Iâhmès (Louvre E 15682), d'après le site électronique du musée du Louvre (cf. *supra*, n. 695).

Enfin, la syntaxe de trois de ces formules rend compte d'un autre aspect remarquable de ce monument dans la mesure où, d'une part, elle est marquée par l'enchâssement de deux séquences de styles indirect et direct et, d'autre part, elle contient les termes d'une sorte de « contrat » noué entre les différents protagonistes de la liturgie. On peut ainsi lire dans la formule se déployant depuis le montant avant du siège jusqu'au-dessus du socle de la statue (**fig. 30** et **31**) :

> (Doc. **231**) « C'est le dieu parfait, seigneur du Double-Pays, le fils de Rê, Taâ, doué de vie éternellement, qui a perpétué son nom. "Puisses-tu (= Iâhmes) assurer pour lui (= Taâ) une parfaite assistance (*smw nfr*) tout au long de chaque jour !" » [699]

Au sujet de cette statue et de la nature des inscriptions qui la couvrent, Chr. Barbotin a proposé d'y voir une sorte de « lettre aux morts » et un monument qui « jouait un rôle d'intercesseur familial » [700]. Alors que la première appréciation a fait l'objet d'une réserve de fond, il est admis que les formules inscrites sur cette statue du prince Iâhmès Sapaïr constituent un témoignage des liens d'interdépendance entre les morts et les vivants dans les pratiques funéraires de l'Égypte ancienne [701]. Dans ces exemples, c'est sans conteste l'expression « parfaite assistance » (*smw nfr*) [702] qui traduit cette économie de secours mutuels entre les différents acteurs de la liturgie de « perpétuation du nom ».

Cette source demeure de ce point de vue tout à fait instructive dans la mesure où elle permet de rendre compte du système de « services rendus » qui semble fonder la liturgie de « perpétuation du nom » : en échange de la mise en œuvre de ses différentes phases – fondation puis actualisation – par le ou les liturgistes déclarés, il est demandé à son ou à ses bénéficiaires défunts d'intercéder en leur faveur dans les sphères de l'au-delà.

Catégorie 3. Documents comportant plusieurs formules *sᶜnḫ rn* avec mentions de plusieurs liturgistes et de plusieurs bénéficiaires

Cette catégorie rassemble 12 documents [703] dans lesquels sont regroupés 39 formules *sᶜnḫ rn*, représentant 5,60 % du corpus. La principale caractéristique de cet ensemble est donc que chacun des documents qui le composent comporte plusieurs formules *sᶜnḫ rn*. Les supports matériels de ces formules sont pour l'essentiel des stèles (6), des parois de tombes (3) et des statues (3). Quant à leur datation, elle couvre la période allant du Moyen Empire à la Basse Époque.

---

[699] *jn nṯr nfr nb Tȝ.wy sȝ Rᶜ TȝSt dw ᶜnḫ ḏt sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jr=k n=f smw nfr m ḫrt n rᶜ nb.*
[700] Chr. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 34.
[701] S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, Éditions Jérôme Million, 2014, p. 72-73, p. 153-154.
[702] Voir les commentaires éclairés de S. DONNAT BEAUQUIER sur le terme *smw* (*ibid.*).
[703] Doc. **90-93**, **266-267**, **302-310**, **319-322**, **411-412**, **422-424**, **444-445**, **451-453**, **454-455**, **494-496**, **516-518**, **669-670**.

Dans la grande majorité des cas, les liturgistes ainsi que les bénéficiaires mentionnés dans ces formules sont au nombre de deux ou de trois et, en ce qui concerne leurs liens de parenté, on observe le plus souvent des descendants agissant au bénéfice de leurs ascendants.

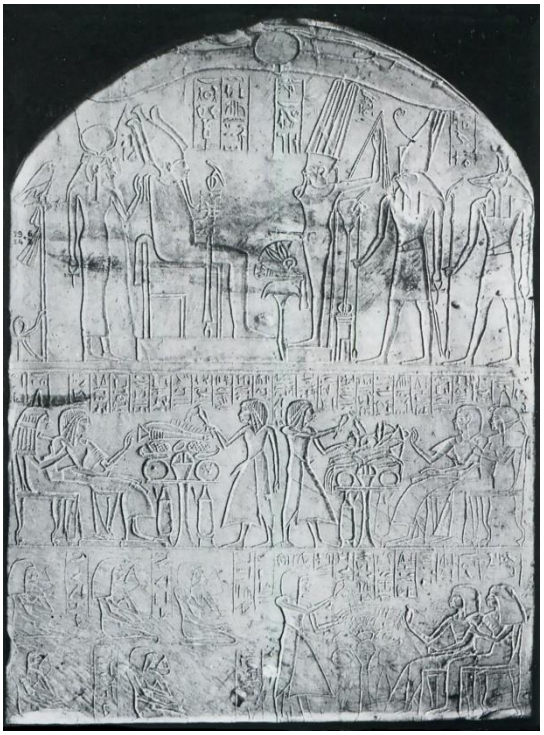


Fig. 32 : Stèle familiale de Raouy (Caire RT 29.6.24.2), d'après G.A. Gaballa, *MDAIK* 35, Tafel 16c.

Un exemple remarquable dans cette catégorie est donné avec la stèle « générationnelle » de Raouy (**fig. 32**, doc. **516**-**518**) [704] dans laquelle sont reliées trois générations successives. Le registre supérieur est consacré à une scène d'adoration divine : Min, Harendotès et Anubis viennent rendre hommage à Osiris et Isis.

Le registre médian est occupé par deux scènes rituelles symétriques. Sur la partie gauche, le rituel funéraire est exécuté au bénéfice de membres de la génération « un » : Raouy et son épouse Sékhmet sont assis devant une table d'offrandes. Face à eux, leur fils Râmose est figuré debout, et il effectue une aspersion des offrandes destinées à ses parents. Au-dessus de la table d'offrandes et du fils liturgiste, une inscription composée de courtes colonnes fait se succéder une formule d'offrande et une formule *sᶜnḫ rn*, toutes les deux consacrées à Raouy :

(Doc. **516**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe Râmose. » [705]

La scène rituelle réservée à la génération « deux » se trouve sur la partie droite du registre inférieur. Râmose, le fils liturgiste du dispositif précédent, se trouve maintenant accompagné de son épouse Iata, ce couple étant assis devant une table d'offrandes. C'est au tour de leur fils Khây, disposé debout face à eux, d'effectuer les gestes rituels de l'aspersion et de l'offrande. Suivant un dispositif similaire à celui du registre supérieur, une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et une formule *sᶜnḫ rn* composées à l'attention de Râmose se situent au-dessus de la scène rituelle :

(Doc. **518**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe Khây, juste de voix. » [706]

Enfin, de manière insolite, la scène consacrée à la génération « trois » est reproduite sur la partie droite du registre médian, face à l'image du rituel dédié à la génération « un ». Le couple parental Khây et Taouya sont assis face à une table d'offrandes. Quant à leur fils Hatiay, il est figuré debout face à eux et il procède aux gestes rituels identiques à ceux effectués plus bas par son père. Une inscription similaire à celles disposées dans les scènes précédentes fait suivre une formule d'offrande et une formule *sᶜnḫ rn* destinées à Khây :

(Doc. **517**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe Hatiay. » [707]

Il est tout à fait exceptionnel que dans les trois dispositifs rituels de cette stèle, le fils liturgiste agit systématiquement à destination de son père. Par suite, dans l'articulation de cette chaîne

[704] Caire RT 29.6.24.2, NE.
[705] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš Rᶜ-ms*.
[706] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš Ḥᶜj*(*j*) *mȝᶜ-ḫrw*.
[707] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš Ḥȝtjᶜy*.

généalogique « père-fils », il est indiqué que chaque fils liturgiste est appelé, à son tour, à endosser le rôle de bénéficiaire inhérent à cette liturgie mémorielle [708].

Un autre exemple hors pair de cette catégorie provient de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, située à Elkab (XVIII[e] dyn.). D'emblée, il convient de rappeler que cette source demeure tout à fait singulière dans la mesure où les parois de la tombe ne reçoivent pas moins de neuf formules *sᶜnḫ rn* (doc. **302-310**) [709]. On peut également ajouter que, dans cet édifice, la mise en place de la liturgie *sᶜnḫ rn* présente un caractère programmatique, puisque l'on peut en découvrir deux exemples dès la façade d'entrée (doc. **302-303**)
En ce qui concerne les acteurs de cette liturgie mémorielle, les deux seuls liturgistes mentionnés dans les sources sont deux petits-fils d'Iâhmès. Tout d'abord Pahéry, qui occupe une position dominante, si l'on se fie au nombre de formules qui le concerne (doc. **302-308**), puis, dans une moindre mesure, son cousin [710] Hériry (doc. **309-310**). Pour ce qui est des bénéficiaires de la liturgie, le principal d'entre eux est naturellement Iâhmès, le propriétaire des lieux, mentionné dans sept des formules *sᶜnḫ rn* présentes dans la chapelle de la tombe. Pour le reste, Itiréri et Kem, les parents de Pahéry, font l'objet d'une dédicace de la part de leur fils (doc. **308**) et, quant à Itirouri et Satamon, ils bénéficient de la même faveur de la part de leur fils Hériry (doc. **310**).
La formule *sᶜnḫ rn* la plus visible de ce corpus est sans doute un de ceux du mur est de la chapelle.
À l'avant de la célèbre grande inscription biographique relative à Iâhmès fils d'Abana, on peut observer une image de son auteur accompagnée de celle de son petit-fils Pahéry. Ce dernier, probablement soucieux d'affirmer sa qualité de lettré, est alors représenté muni de sa palette de scribe (**fig. 1**, doc. **304**). Au-dessus de lui, se trouve une des formules *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **304**) « C'est son petit-fils qui a conduit les travaux dans cette tombe, en perpétuant le nom du père de sa mère, le peintre-dessinateur d'Amon, Pahéry, juste de voix. » [711]

Ces responsabilités dans la mise en forme et la décoration de la tombe de leur aïeul, que les textes attribuent à Pahéry mais également à son cousin Hériry, s'expliquent sans doute par l'existence de leurs titres respectifs de « scribe » (*sš*) et de « peintre-dessinateur » (*sš-qd.wt*). À cet égard, ces deux artistes lettrés furent conséquemment appelés à assumer la fonction de « fondateur » dans la liturgie *sᶜnḫ rn*.
En outre, ces deux cousins sont également mentionnés et représentés en qualité d'« actualisateur » dans le cadre de cette liturgie, non seulement à l'attention de leur grand-père Iâhmès mais aussi à celle de leurs parents respectifs, présents dans la tombe.
Ainsi, dans le registre supérieur du mur ouest de la chapelle de la tombe, Hériry est figuré debout face à ses parents, le bras droit levé dans l'attitude conventionnelle de la récitation rituelle (**fig. 33**, doc. **310**). Ces derniers, Itefrouri et Satamon, dont l'image est malheureusement détériorée, sont représentés devant une table d'offrandes lourdement chargée. Dans l'inscription disposée en colonnes qui sépare le desservant de ses parents, on peut lire une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée au *ka* d'Itefrouri et de Satamon, longue séquence complétée par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **310**) « C'est leur fils (*sꜣ=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*), le peintre-dessinateur d'Amon, Hériry, juste de voix. » [712]

---

[708] Un dispositif similaire, mais réduit à trois générations, peut s'observer dans les deux formules *sᶜnḫ rn* présentes dans la stèle de Méryptah (doc. **266-267**).
[709] Pour un plan précisant l'emplacement des différentes formules dans la tombe, cf. *infra*, « Les supports de la formule *sᶜnḫ rn* », « 4. Parois et linteaux (tombes privées et temples) », p. 234, **fig. 56**.
[710] Les textes mentionnnent ces deux desservants comme étant des frères mais, ils sont en réalité des cousins, puisque chacun est le fils d'une des filles de leur grand-père Iâhmès. Les commentateurs les présentent parfois comme étant des demi-frères (W.V. DAVIES, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *in* W. Claes, H. de Meulenaere, St. Hendrickx (éds.), *Studies in Honour of Luc Limme*, *OLA* 191, 2009, p. 140-141).
[711] *jn sꜣ n*(*y*) *sꜣ.t=f ḫrp*(*w*) *kꜣ.wt m js pn m sᶜnḫ*(*w*) *rn jt mwt=f sš-qd.wt n*(*y*) *Jmn Pꜣ-ḥry mꜣᶜ-ḫrw.*
[712] *jn sꜣ=sn sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn sš-qdw.t n*(*y*) *Jmn Ḥr-jry mꜣᶜ-ḫrw.*



Fig. 33 : Mur ouest de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana d'après d'après le site *Osiris.net*.

On notera que ce dernier exemple fait partie des trois formules *sʿnḫ rn* parmi les neuf de la tombe dans lesquelles on retrouve la syntaxe propre à la première catégorie de ce répertoire, à savoir, celle où le liturgiste agit pour une pluralité de bénéficiaires désignée par le syntagme *rn=sn*.

Catégorie 4. Documents comportant plusieurs formules *sʿnḫ rn* avec mentions d'un unique liturgiste et de plusieurs bénéficiaires.

Les 17 documents [713] de cette catégorie regroupent 40 formules *sʿnḫ rn*, soit 5,76 % du corpus. Six de ces documents ne réunissent que des formules mettant en relation un bénéficiaire distinct et un liturgiste commun à l'ensemble de ces formules [714] alors que les onze autres exemples de ce lot peuvent également comporter des formules à plusieurs bénéficiaires.

Dans cette première sous-catégorie, on peut citer la dyade de Néferkhaout et de son épouse Rennéfer (**fig. 34**) [715]. À sa surface, sont inscrites deux formules *sʿnḫ rn* mettant en relation, dans chacune d'entre elles, la fille liturgiste Rouyou et l'un de ses parents (doc. **240-241**). Une première de ces séquences apparaît sur le robe de son père Néferkhaout :

> (Doc. **240**) « Le directeur des artisans, Néferkhaout, juste de voix. C'est sa fille qui a perpétué son nom, Rouyou. » [716]



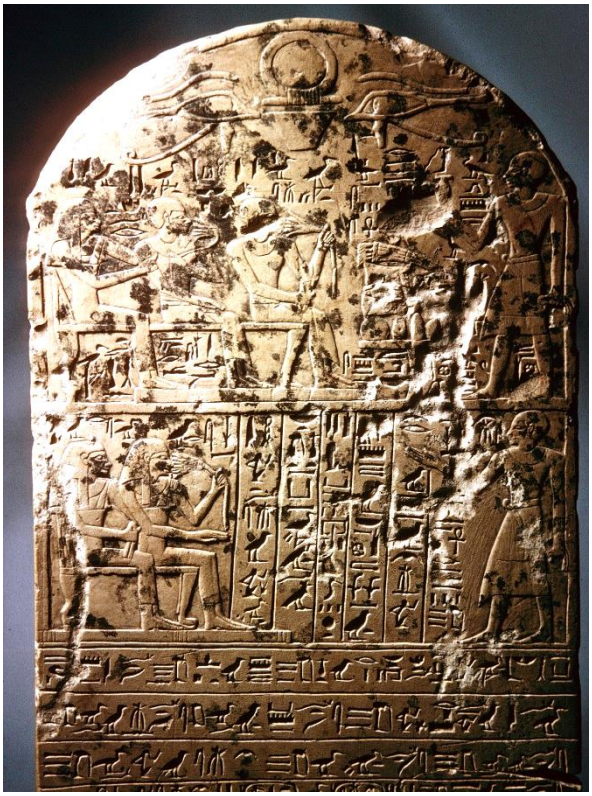
Fig. 34 : Dyade de Néferkhaout et Rennéfer (coll. privée, Suisse), d'après M. Page-Gasser, A.B. Wiese, *Égypte. Moments d'éternité*, p. 113.

[713] Doc. **36-37**, **183-185**, **240-241**, **286-289**, **298-299**, **300-301**, **312-313**, **333-334**, **335-338**, **371-372**, **427-428**, **430-431**, **466-467**, **522-523**, **524-526**, **609-610**, **640-641**.
[714] Doc. **183-185**, **240-241**, **286-289**, **312-313**, **466-467**, **524-526**.
[715] Collection privée suisse, XVIII[e] dynastie.
[716] *(j)m(y)-r(3) ḥmw.w Nfr-ḫ3w.t m.ḫ. jn s3.t=f sʿnḫ(w.t) rn=s* (sic) *Rwjw.*

L'autre formule, composée à l'attention de sa mère Rennéfer, est insérée dans l'inscription en colonnes située sur le pilier dorsal du groupe statuaire, du côté de cette dédicataire :

> (Doc. **241**) « L'*imakhou* auprès d'Osiris, la maîtresse de domaine Rennéfer, juste de voix. C'est sa fille qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Rouyou. » [717]

En ce qui concerne la seconde sous-catégorie de cet ensemble, elle rassemble onze documents [718]. Parmi ceux-ci, il existe des exemples qui ne comportent que des formules à plusieurs bénéficiaires mais on y trouve également des documents dans lesquels des formules à plusieurs bénéficiaires sont mélangées avec d'autres à bénéficiaire unique.
Ainsi, dans la stèle de Djéhouty, fils de Mès (**fig. 35**, doc. **371-372**) [719], chacune des deux formules *sᶜnḫ rn* présentes sur sa surface est dévolue à plusieurs dédicataires.
Au premier registre, se trouve un trio de personnages assis devant une table d'offrandes : Djéhouty, fils de Mès, son probable frère également nommé Djéhouty ainsi que Rouinéfer, l'épouse du premier Djéhouty. Face à eux, Iâhmès, le fils de Djéhouty, fils de Mès, se tient debout et verse de l'eau lustrale sur les offrandes. Au-dessus celles-ci, on peut lire la formule *sᶜnḫ rn* suivante :



> (Doc. **371**) « C'est leur "fils" (*sꜣ=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*), le prêtre-*ouâb*, le prêtre-*âq* de Montou, Iâhmès. » [720]

Dans le registre médian, le même Iâhmès est figuré en train d'exécuter une récitation rituelle à destination de deux femmes assises, toutes deux nommées Rou. D'après les inscriptions qui les dominent, il pourrait s'agir d'une sœur et d'une fille de Rouinéfer [721], l'épouse de Djéhouty présente dans la scène du dessus. Par conséquent, elles seraient une tante et une sœur du desservant Iâhmès. Devant ce dernier, une formule de dédicace *sᶜnḫ rn* se déploie en colonnes :

> (Doc. **372**) « C'est leur "frère" (*sn=sn*) qui a perpétué leur nom (*rn=sn*), le prêtre-*ouâb*, Iâhmès. » [722]

Fig. 35 : Stèle de Djéhouty (MMA 25.184.2), d'après le site électronique du musée du MMA (cf. *infra*, n. 719).

On peut constater que l'ensemble de bénéficiaires évoqués dans ces deux formules regroupe la totalité des parents figurés à la surface de la stèle. Compte tenu des liens de parenté mentionnés entre les différents individus figurés dans la stèle, il faut en conclure que les rangs familiaux – « fils » (*sꜣ*) et « frère » (*sn*) – utilisés dans chacune de ces deux séquences pour désigner l'unique liturgiste Iâhmès, doivent être systématiquement pris dans leur sens élargi.

---

[717] *jmꜣḫw.t ḫr Wsjr nb.t pr Rn-nfr m.ḥ. sꜣ.t=s sᶜnḫ(w.t) rn=s nb.t-pr Rwjw.*
[718] Doc. **36-37**, **298-299**, **300-301**, **333-334**, **335-338**, **371-372**, **427-428**, **430-431**, **522-523**, **609-610**, **640-641**.
[719] MMA, 25.184.2, XVIII[e] dynastie, https://www.metmuseum.org/art/collection/search/554520.
[720] *jn sꜣ=sn sᶜnḫ(w) rn=sn wᶜb ᶜq n(y) Mnṯw Jᶜḥ-ms.*
[721] Ces liens semblent indiqués par le pronom suffixe féminin qui accompagne la mention de leur rang familial, *sn.t=s* et *sꜣ.t=s*, ces déictiques renvoyant sans doute à Rouinéfer, seul personnage féminin présent à la surface de la stèle.
[722] *jn sn=sn sᶜnḫ(w) rn=sn wᶜb Jᶜḥ-ms.*

Dans les deux formules *sᶜnḫ rn* présentes dans la dyade figurant Nebouâou et son épouse Tinethout (doc. **300-301**), on trouve l'alternance d'une séquence mentionnant un fils liturgiste agissant pour son père et d'une autre formule indiquant que le même liturgiste se met au service de ses deux parents :

(Doc. **300**, sur le côté droit du siège) « C'est son fils (à lui) qui a perpétué son nom, le scribe Ouserhat » [723]

(Doc. **301**, sur le côté droit du siège) « C'est leur fils qui a perpétué leur nom, le scribe du Trésor d'Amon, Ouserhat. » [724]

Catégorie 5. Documents comportant plusieurs formules *sᶜnḫ rn*, avec mentions d'un unique liturgiste et d'un unique bénéficiaire, mais cette formule est répétée dans le document.

Enfin, une dernière catégorie de sources *sᶜnḫ rn* présentant des dispositifs alternatifs est celle où sont regroupés les documents dans lesquels la formule conventionnelle, mettant en lien un liturgiste et un bénéficiaire uniques, est répétée en différents points du support. Cet ensemble comporte 29 documents [725], datés de la XII[e] dynastie au début de l'époque ptolémaïque. Ce lot documentaire rassemble 64 formules *sᶜnḫ rn*, soit 9,20 % de l'ensemble du corpus. Dans leur très grande majorité (25/29), le protocole décrit un fils liturgiste œuvrant pour son père.
Ainsi, au bas de chaque montant de la porte de Sénou (**fig. 157**, doc. **343** et **344**) [726], ce dernier est représenté agenouillé, les bras fléchis et les paumes tournées vers l'extérieur dans l'attitude de la prière. Pour renforcer le caractère symétrique de ces reliefs, une formule *sᶜnḫ rn* strictement identique encadre chacune de ces figures :

(Doc. **343** et **344**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe de l'armée du seigneur du Double-Pays, Saamon. » [727]

Parfois, la syntaxe des formules n'est pas tout à fait identique. Le plus souvent les variations constatées sont en partie justifiées par leur emplacement dans le document.

Ainsi, dans le registre médian d'une stèle du même Sénou (**fig. 36**, doc. **341-342**), ce dernier est assis accompagné de son épouse devant un ensemble de tables d'offrandes. Face à eux, leur fils Saamon verse de l'eau sur des fleurs de lotus déposés sur des guéridons. À l'avant de ce desservant, une inscription en colonnes, et dont le début est simplement encré, comporte la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

(Doc. **341**) « Exécution du *d-n*(*y*)-*sw.t-ḥtp* consistant en toute chose parfaite et pure par son fils qui a perpétué son nom, le scribe de l'armée du seigneur du Double-Pays, le favori du grand dieu, Saamon. » [728]



Fig. 36 : Stèle de Sénou (Bologne KS 1908), d'après E. Bresciani, *Le stele egiziane*, p. 148.

[723] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš Wsr-ḥȝ.t.*
[724] *jn sȝ=sn sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn sš pr-ḥḏ n*(*y*) *Jmn Wsr-ḥȝ.t.*
[725] Doc. **69-70**, **94-95**, **214-215**, **248-249**, **261-264**, **271-272**, **341-342**, **343-344**, **348-349**, **354-357**, **358-360**, **409-410**, **416-417**, **420-421**, **425-426**, **449-450**, **489-490**, **513-514**, **544-546**, **560-561**, **573-574**, **583-584**, **587-588**, **592-593**, **596-597**, **602-603**, **631-632**, **667-668**, **674-675**.
[726] Louvre C 140, XVIII[e] dynastie.
[727] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš mšᶜ n*(*y*) *nb Tȝ.wy Sȝ-Jmn.*
[728] *jr.t d-n*(*y*)-*ḥtp ḫt nfr.t wᶜb.t jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš mšᶜ n*(*y*) *nb Tȝ.wy ḥsy n*(*y*) *nṯr ᶜȝ Sȝ-Jmn.*

Alors que l'entame de cette formule constitue la légende de la scène rituelle, dans l'inscription qui occupe le registre inférieur, on peut lire une formule *d-n*(*y*)*-sw.t-ḥtp* destinée au *ka* de Sénou qui se poursuit par une autre formule *sᶜnḫ rn* à la syntaxe plus allégée :

> (Doc. **342**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe de l'armée du seigneur du Double-Pays, Saamon. » [729]

Dans la majorité des exemples de cette catégorie, la formule est répétée deux fois, mais cette dernière est parfois reproduite trois fois [730], voire quatre fois [731] dans le document.
Ainsi, les surfaces de la statue d'Iouny, provenant de Balansourah (= Néferousy) et datée du règne d'Amenhotep IV, présentent quatre formules *sᶜnḫ rn* similaires (doc. **354-357**), respectivement inscrites sur le socle, sur le côté gauche du siège, sur le pilier dorsal et sur la robe du dédicataire :

> (Doc. **354**) « Cela été fait par son fils qui (ainsi) a perpétué son nom, le vizir dans (Our ?), le gouverneur de Néferousy, Mâhou, renouvelé de vie. » [732]

En outre, cette statue d'Iouny, découverte en 1917 dans la nécropole de Balansourah, était accompagnée par celle de son épouse Moutnéfret [733]. Suivant un dispositif analogue, cette ronde-bosse est quant à elle recouverte par trois formules *sᶜnḫ rn*, également très proches (doc. **358-360**).

Conclusion sur les dispositifs alternatifs

Parvenu au terme de cette analyse portant sur les différentes catégories de documents ou de formules *sᶜnḫ rn* présentant des configurations autres que celle du dispositif archétypal mettant en lien un liturgiste et un bénéficiaire dans une formule unique, plusieurs éléments conclusifs semblent pouvoir être formulés.
En premier lieu, il paraît nécessaire de s'interroger sur les raisons qui ont pu conduire à diversifier les acteurs de la liturgie mentionnés dans les formules *sᶜnḫ rn* ou encore à multiplier ces dernières dans un même document, d'autant plus que les exemples répondant à ces critères sont loin de former un phénomène marginal dans le corpus. En effet, comme cela a été annoncé au début de ce paragraphe, l'ensemble de ces dispositifs alternatifs concerne 212 exemples des formules *sᶜnḫ rn*, soit près d'un tiers de l'ensemble de cette documentation.
En ce qui concerne le procédé qui consiste à multiplier les formules *sᶜnḫ rn* dans un même monument, on peut envisager qu'il corresponde en premier lieu à une précaution d'ordre matériel. En effet, l'altération ou la disparition d'une formule unique, par des effets d'usure mécanique ou suite à une dégradation accidentelle ou intentionnelle [734], menacerait consécutivement la pérennité de cette liturgie mémorielle. On pouvait alors espérer, sans doute un peu naïvement, qu'en multipliant le nombre de ces formules rituelles et en les disséminant en différents points de la surface du support, l'arsenal protecteur de ces dernières contre des dégradations de toutes natures pourrait alors se voir renforcé [735].

---

[729] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš mšᶜ n*(*y*) *nb Tȝ.wy ḥsy n*(*y*) *nṯr ᶜȝ Sȝ-Jmn*
[730] Doc. **358-360**, **544-546**.
[731] Doc. **261-264**, **354-357**.
[732] *jr*(*w*).*t~n sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tȝty m Wr* (*?*) *ḥȝty-ᶜ n*(*y*) *Nfrwsy Mᶜḥw wḥm ᶜnḫ.*
[733] G. DARESSY, « Deux statues de Balansourah », *ASAE* 18, 1919, p. 53-57.
[734] En réaction aux menaces de dégradation de la tombe privée, ainsi que du mobilier afférent, un corpus de « formules d'imprécation », généralement inscrites sur les parois de la tombe, est établi dès l'Ancien Empire. Sur cette question, voir notamment : H. SOTTAS, *La préservation de la propriété funéraire dans l'Ancienne Égypte*, Paris, 1913 ; S.M. MORSCHAUSER, *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, 1991 ; K. NORDH, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings: Conceptual Background and Transmission*, *Boreas* 26, 1996 ; D.P. SILVERMAN, « The Threat-Formula and Biographical Text in the Tomb of Hezi at Saqqara », *JARCE* 37, 2000, p. 1-13 ; S.L. COLLEDGE, *The Process of Cursing in Ancient Egypt*, thèse de l'Université de Liverpool, septembre 2015 (https://livrepository.liverpool.ac.uk/3000011/1/ColledgeSar_Sep2015.pdf).
[735] Cette tendance à la multiplication des sources mémorielles émanant d'un même individu peut encore s'observer dans la pratique de la dissémination de plusieurs monuments dans différentes « zones votives ». Ainsi, un certain Mémi, à la XII[e] dynastie, a déposé ses stèles et ses statues dans quatre zones cultuelles : Abydos, Éléphantine, Hiéraconpolis et

De fait, un certain nombre des supports réunis dans le corpus *sᶜnḫ rn* semblent bien avoir subi des dégradations accidentelles ou intentionnelles [736]. Parmi les inscriptions réparties sur les surfaces du groupe statuaire de Kaemimen et Mérytrê (**fig. 37**) [737], plusieurs présentent un certain nombre de détériorations. On peut notamment noter un martelage systématique des mentions du nom d'Amon (*Jmn*), qu'il faut probablement dater d'une période postérieure à celle de son façonnage réalisé sous le règne d'Amenhotep II.

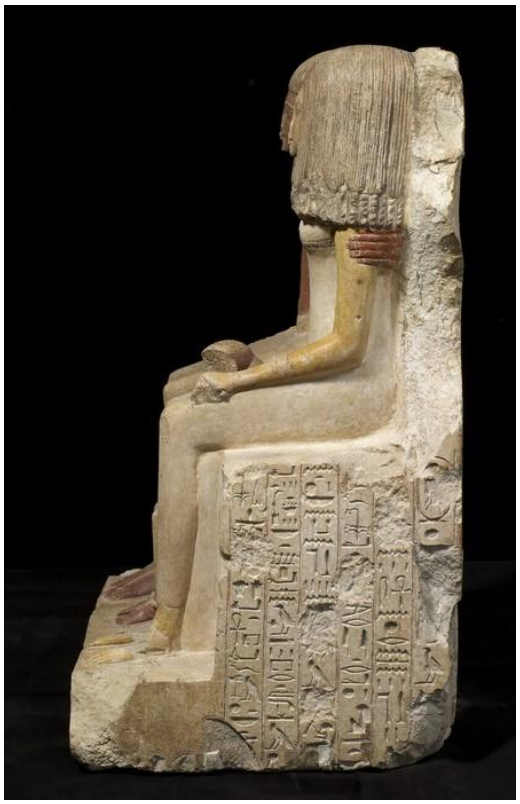


Fig. 37 : Dyade de Kaemimen et Mérytrê (Louvre E 10443), d'après le site électronique du musée du Louvre (cf. *infra*, n. 737).

Quant aux deux formules *sᶜnḫ rn* se trouvant sur les côtés du siège accueillant les statues des dédicataires (**fig. 37**, doc. **333-334**), si celle du côté droit est en grande partie lacunaire du fait d'une dégradation vraisemblablement accidentelle, celle du côté gauche semble avoir subi des martelages ciblés, notamment sur la mention du rang familial du fils liturgiste Aâkhéperourêséneb (*<jn sꜣ=s>n*), ainsi sur celle de son nom personnel. Cet exemple semble montrer que les formules *sᶜnḫ rn*, outre de constituer le support d'une liturgie mémorielle destinée à un bénéficiaire donné, et visant principalement à perpétuer le souvenir de son nom « dans la bouche des vivants », permettaient également de mettre en exergue la fonction sans doute jugée privilégiée du liturgiste. Par suite, cette position favorable pouvait sans doute éveiller des rivalités ou encore, être exercée par des individus secondairement tombés en disgrâce [738].

Une autre raison pouvant expliquer la multiplication de formules *sᶜnḫ rn* dans un même document, et notamment lorsqu'il s'agit de la répétition d'une même formule, pourrait être d'ordre plus symbolique.

En effet, au sein des cérémonials couramment appliqués dans le cadre des prières au dieu ou encore dans celui des rituels d'offrande, la pratique de la répétition d'un protocole gestuel ou des phases de récitation rituelle semble apparaître comme une procédure participant à la performativité de leurs effets. Dans le corpus des sources *sᶜnḫ rn*, plusieurs exemples témoignent de cette importance du caractère récursif dans la mise en œuvre des rituels. Dans une scène d'adoration divine présente dans deux stèles du corpus (**fig. 14**, doc. **17** et **150**), le bénéficiaire désigné dans la formule *sᶜnḫ rn*, suivi par le liturgiste, est représenté en train d'adorer Min ithyphallique. Une courte colonne de texte située entre le dieu et l'adorateur précise, « adorer le dieu, quatre fois. » (*dwꜣ nṯr* 4 *sp*).

Par ailleurs, d'autres sources du corpus [739] comportent une notation usuelle, indiquant que la formule d'offrande inscrite sur le support doit être répétée deux fois, voire quatre fois, sans doute afin d'atteindre la complétude de ses effets magiques. On peut donc penser que la multiplication des

Gébelein (A. ILIN-TOMICH, *From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017, p. XII).

[736] Doc. **5**, **47**, **72**, **73**, **121**, **127**, **136**, **144**, **153**, **178**, **179**, **189**, **193**, **219**, **220**, **228**, **231-235**, **238**, **244**, **271-272**, **275**, **277**, **307-308**, **310**, **314**, **315**, **316**, **317**, **333-334**, **335-338**, **339**, **352**, **362**, **365**, **367**, **368**, **373**, **377**, **389**, **393**, **398**, **404**, **407**, **414**, **419**, **427-428**, **430-431**, **436**, **444-445**, **454**, **455**, **464**, **465**, **470-471**, **472**, **477**, **492**, **493**, **501**, **528**, **558**, **559**, **562**, **567**, **577**, **602**, **612**, **618**, **623**, **639**, **642**, **644**, **651**, **652**, **654**, **659**, **665**, **671**, **677**, **688**, **689**, **694**, **695**.

[737] Louvre E 10443, XVIII^e dynastie, https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010004239.

[738] J.-C. MORENO GARCIA, « La gestion sociale de la mémoire dans l'Égypte du III^e millénaire : les tombes des particuliers, entre utilisation privée et idéologie publique », *in* M. Fitzenreiter, M. Herb (éds.), *Dekorierte Grabanlagen im Alten Reich - Methodik und Interpretation*, *IBAES* 6, 2006, p. 215-242.

[739] Doc. **256**, **270**, **296**, **376**, **446**, **524-526**.

formules *sˁnḫ rn* sur un même document, qui peut appeler la répétition de leur récitation, soit en phase avec cette recherche d'une performativité plus efficiente.

Enfin, en ce qui concerne les nombreux exemples de formules du corpus dans lesquels plusieurs liturgistes ou plusieurs bénéficiaires sont mentionnés, il semblerait que ces dispositifs soient en lien avec d'autres principes ainsi qu'avec d'autres pratiques.

En premier lieu, dans plus d'un cinquième des attestations du corpus *sˁnḫ rn* [740], le dispositif liturgique met en lien plusieurs protagonistes, qu'il s'agisse de liturgistes et/ou de bénéficiaires. Ce constat met en évidence le fait que la liturgie mémorielle *sˁnḫ rn* ne se limite pas systématiquement à une relation duelle, comme semble le suggérer la formule archétypale polarisée sur la relation père/fils, mais qu'elle participe plus généralement à un cérémonial de piété collective [741].
Cette motivation est déjà évoquée dans nombre de monuments *sˁnḫ rn*, plus particulièrement les stèles mais également les parois des chapelles funéraires, voire certaines statues, dans lesquels la multiplication des acteurs de la liturgie mémorielle témoigne de l'élargissement de son champ cultuel.
Ainsi, sur la plaque dorsale du groupe statuaire de Nenni, on peut lire trois formules *sˁnḫ rn*, chacune étant disposée au niveau de la statue du bénéficiaire mentionné dans la séquence (**fig. 105**, doc. **183-185**). Ces dédicataires sont identifiés comme étant la tante, la grand-mère et la grand-tante du liturgiste Dédounéchmet et, par suite, ce groupe statuaire constitue la trace d'une pratique cultuelle familiale [742].

Cette pratique impliquant plusieurs membres d'une même constellation familiale, parfois élargie à des membres apparentés, est encore attestée dans un certain nombre de documents *sˁnḫ rn* qui fonctionnent comme un assortiment [743].
Exemplaires parmi ce type de sources apparentées, on peut citer les stèles émanant de ce que l'on peut nommer le « clan Nakht », puisqu'il réunit notamment quatre générations d'individus collectivement nommés Nakht, qui vécurent au sein d'une même famille au début de la XII^e^ dynastie. En effet, d'après la documentation connue à ce jour, ce n'est pas moins de quatre stèles (Le Caire CG 20263, CG 20515, CG 20526 et CG 20751), que W.K. Simpson a partiellement réunies autour de la référence ANOC 30 [744], qu'il faut associer à cette constellation familiale. Or, au sein de ce lot documentaire, trois stèles sont répertoriées dans la documentation *sˁnḫ rn* (doc. **21**, **113**, **145**). Nous allons donc les examiner tour à tour, en ajoutant à cette étude celle de la stèle Caire CG 20526, en dépit du fait que l'absence de formule *sˁnḫ rn* à sa surface la place hors de ce corpus.

[740] À savoir, 148 cas sur les 696 formules, soit 21,26 % du corpus. Ces 148 formules correspondent aux 212 exemples de formules « alternatives » mises ici à l'étude, auxquelles il faut retrancher les 64 exemples de formules impliquant un unique liturgiste et un unique bénéficiaire, mais reproduites plusieurs fois dans le même document (cf. *supra*, catégorie 5).
[741] Sur la question, voir notamment, R. EL-SAYED, « Formules de piété familiale », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 271-292 ; J.-C. MORENO GARCIA, *op. cit.*, p. 215-232 ; M. MÜLLER, « Feasts for the Dead and Ancestor Veneration in Egyptian Tradition », *in* V.R. Hermann, J.D. Shloen (éds.), *In Remembrance of Me. Feasting with the Dead in the Ancient Middle East*, *Oriental Institute Museum Publications* 37, 2014, p. 85-94 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, 2016 ; Fr. COLIN, « The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network", *BIFAO* 120, 2020, notamment p. 144-147. Dans notre étude, consulter plus particulièrement « Liturgie *sˁnḫ rn* : procédure de… », p. 537-558 (vol. II).
[742] En outre, on a vu que ce monument familial montrait des liens avec la statue de Khémou (doc. **96**), la formule *sˁnḫ rn* présente sur le pilier mentionnant le même liturgiste Dédounéchmet.
[743] Par exemple : doc. **12**, **13** (Rédéneféni), doc. **21**, **113**, **145** (Nakht), doc. **44**, **45**, **46**, **47** (Héqaïb), doc. **55**, **56** (Djéhoutyrê), doc. **114**, **169** (Djéhoutyrê), doc. **97**, **183-185** (Dédounéchmet), doc. **220**, **221**, **222** (Siamon), doc. **265**, **266-267** (Méryptah), doc. **339** et **347** (vice-roi de Kouch Mérymès), doc. **354-357** et **358-360** (Iouny et Moutnéfer), doc. **398-399**, **427-428** (Pached), doc. **433**, **444-445** (Néferrenpet et Néferâbou), doc. **466-467** et **470-471** (Iymiséba).
[744] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974, p. 19 et pl. 46 (ANOC 30.1), pl. 47 (ANOC 30.2 et 30.3). H. de Meulenaere a associé la stèle Caire CG 20263 à cet noyau initial (Recension de l'ouvrage W.K. Simpson *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974, *CdE* 52/103, 1977, p. 80).

Dans la scène centrale de la stèle Caire CG 20515 (**fig. 38**, doc. **21**, ANOC 30.1), Nakht (II) et son épouse Ikou sont assis devant une table d'offrandes, alors que quatre de leurs enfants sont figurés derrière eux, debout et disposés en échelle réduite sur deux niveaux superposés. Face à ses parents, le fils liturgiste Nakht (III) se tient debout, un rouleau dans la main gauche et le bras droit levé dans l'attitude de la récitation rituelle. Au-dessus de la table d'offrandes et devant Nakht (III), une formule *sᶜnḫ rn* témoigne de sa fonction de liturgiste :

(Doc. **21**) « C'est son fils qui a perpétué son nom dans ce temple [745], le prêtre-ritualiste, l'aîné, le peintre-dessinateur dans Amenemhat-Itchi-Taouy, le pensionné Nakht. » [746]

Enfin, dans les registres inférieurs de la stèle, une quinzaine des frères et sœurs de Nakht (III) est figurée.



Fig. 38 : Stèle de Nakht (Caire CG 20515), d'après W.K.Simpson, *The Terrace of the Great God*, pl. 46.

L'iconographie de la stèle Caire CG 20751 (**fig. 141**, doc. **145**, ANOC 30.3) est assez similaire à cette dernière. La scène rituelle située sous le cintre montre, à gauche, le grand-père Nakht (I) assis devant une table d'offrandes, accompagné de son épouse Hétep. Face à eux, leur petit-fils Nakht (III) se tient dans la même attitude que dans la stèle précédente. Une courte formule *sᶜnḫ rn* se déploie au-dessus et devant lui :

(Doc. **145**) « C'est son petit-fils (= le fils de son fils) qui a perpétué son nom, le prêtre-ritualiste Nakht (III). » [747]

Dans le registre inférieur, une file d'individus représente deux fils de Nakht (I) – parmi lesquels est figuré un autre Nakht (II), probable père du liturgiste – ainsi qu'un de ses frères et une de ses sœurs.

Enfin, la scène rituelle de la stèle Caire CG 20263 (doc. **113**) montre, à droite, Sobekemsaef, grand-père maternel de Nakht III, et son épouse Ti, tous deux assis devant une table d'offrandes. Face à eux, leur petit-fils Nakht (III) est figuré dans une attitude très proche de celle adoptée dans les deux stèles déjà examinées. Il est suivi par sa mère Ikou, fille de Sobekemsaef. Encadrant la silhouette du liturgiste Nakht (III), on peut lire la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

(Doc. **113**) « C'est son petit-fils (= le fils de sa fille) qui a perpétué son nom, le prêtre ritualiste, le peintre-dessinateur, Nakht (III). » [748]

Au-dessous de ce registre, on découvre deux groupes affrontés d'individus, trois fils de Sobekemsaef face à deux de ses filles ainsi qu'à une de ses sœurs.
Quant à la stèle Caire CG 20526 (ANOC 30.2), bien que ne faisant pas partie du corpus *sᶜnḫ rn*, elle demeure un exemple tout à fait pertinent dans le cadre de cette étude. En effet, non seulement elle participe à cet ensemble de documents relatif au « clan Nakht » mais, en outre, certaines inscriptions gravées sur ce monument sont particulièrement remarquables. Au registre supérieur de la stèle, sont

[745] Au sujet de cette acception du terme de *r*(*ꜣ*)*-pr*, voir *infra*, « Dans ce temple (*m r*[*ꜣ*]*-pr pn* et *r r*[*ꜣ*]*-pr pn*) », p. 154-157.
[746] *jn sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ꜣ*)*-pr pn ḥry-ḥb smsw sš-qd*(*w.*)*t m Jmn-m-ḥꜣ.t Jtj-Tꜣ.wy jmꜣḫ Nḫt.*
[747] (*jn*) *sꜣ sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥry-ḥb Nḫt.*
[748] *jn sꜣ sꜣ.t=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥry-ḥb sš-qdw.t Nḫt.*

représentés deux couples disposés de manière symétrique. À gauche, sont figurés Nakht (II) et son épouse devant une table d'offrandes alors qu'en face, on voit son fils Nakht (III) suivi par son épouse, tous deux se tenant également devant une table d'offrandes. Au-dessus de chacun de ces couples, sont inscrites une inscription de trois lignes :

> Au-dessus de Nakht (II) : « (*d n*[*y*]-*sw.t ḥtp*) pour le *ka* du pensionné Nakht (II) qui dit : "c'est mon fils (= Nakht III) et le fils de mon fils (= Nakht IV) *qui ont rendu mon nom puissant* (*smnḫ*[*w.w*] *rn=j*) dans cette chapelle, pour toujours !" » [749]

> Au-dessus de son fils Nakht (III) : « (*d n*[*y*]-*sw.t ḥtp*) pour le *ka* du pensionné, du peintre-dessinateur Nakht (III) qui dit : "c'est mon fils bien-aimé (= Nakht IV) *qui a rendu mon nom puissant* (*smnḫ*[*w*] *rn=j*), le peintre-dessinateur Nakht. » [750]

On le voit, bien que ces déclarations ne comportent pas le noyau syntaxique propre à la formule *sᶜnḫ rn*, on peut néanmoins y lire le segment, « c'est mon fils qui a rendu mon nom efficient » (*sȝ=j smnḫ*[*w*] *rn=j*) qui, comme nous avons pu l'apprécier ailleurs, en constitue une sorte de variante [751].

Même si les groupements de sources ANOC (*Abydos North Offering Chapel*), ainsi dénommés par W.K. Simpson [752], comptent régulièrement entre deux et quatre documents assemblés autour des membres d'une même constellation familiale, celui du « clan Nakht » demeure singulier dans la mesure où il est le seul à comporter, parmi le lot de quatre documents, trois stèles comprenant des formules *sᶜnḫ rn* parmi ses inscriptions.
En outre, parmi les cinquante-huit individus nommés dans l'ensemble des quatre stèles qui composent cet ensemble, mais dont une douzaine ne montre pas de liens de parenté explicites avec le « clan Nakht » [753], il est remarquable que l'on mentionne quatre différents protagonistes nommés Nakht, formant une chaîne ininterrompue de quatre générations œuvrant dans le cadre de la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » [754]. En ce sens, cet ensemble de documents n'est pas sans rappeler, mais au travers d'un dispositif sensiblement différent, la stèle de Raouy [755] examinée plus haut, et dans les différents registres de laquelle trois générations de fils liturgiste mettent tour à tour en œuvre le protocole *sᶜnḫ rn* au bénéfice de leur père respectif (**fig. 32**, doc. **516-518**). Néanmoins, alors que dans chacune de ces trois formules *sᶜnḫ rn* réunies dans la stèle de Raouy, on peut observer un couple liturgiste-bénéficiaire distinct, dans le groupement de stèles du « clan Nakht », c'est systématiquement le même liturgiste Nakht, troisième du nom, qui agit successivement en faveur de son père et de chacun de ses deux grands-pères [756]. En ce sens, le dispositif liturgique établi au sein de cet ensemble de stèles pourrait s'apparenter aux documents du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels un unique liturgiste agit pour trois bénéficiaires distincts, soit au moyen de plusieurs formules indépendantes [757], soit au moyen d'une formule unique mentionnant différents bénéficiaires [758].

Finalement, il faut sans doute mettre cette pratique mémorielle collective en parallèle, d'une part, avec celle de la diffusion du modèle des tombes familiales, regroupement des mastabas individuels

---

[749] *jn sȝ=j sȝ sȝ=j smnḫ*(*w.w*) *rn=j m r*(*ȝ*)*-pr pn n ḏ.t.*
[750] *jn sȝ=j mry*(*=f*) *smnḫ*(*w*) *rn=j sš-qdw.t Nḫt.*
[751] Cf. *infra*, « Les syntagmes *mnḫ rn* et *smnḫ rn* », p. 187-189.
[752] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974. Quelques compléments aux 78 regroupements de Simpson ont été proposés dans O. BERLEV, Review of *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13* by W.K. Simpson, *BiOr* 33 (5/6), 1976, p. 324-326 ; A.-M. EL-RABIᶜI, « Familles abydéniennes du Moyen Empire », *CdE* 52/103, 1977, 13-21 ; H. DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 79-82.
[753] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 130 et n. 635.
[754] Il est probable que la prédominance de Nakht (III) sur ses frères, voire sur ses ascendants présents dans les différentes stèles, provienne, outre de son statut d'« aîné » (doc. **21**), de ses titres de « peintre-dessinateur » (*sš-qdw.t*) et de « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*). En effet, par cette double compétence, il avait sans doute vocation à assumer les différentes fonctions liées à la liturgie *sᶜnḫ rn,* aussi bien les fonctions techniques (*sš-qdw.t*) relatives à la charge de « fondateur », que l'expertise des pratiques cultuelles (*ḫry-ḥb*) liée au rôle d'« actualisateur ».
[755] Le Caire RT 29.6.24.2, NE.
[756] Voir R. LEGROS, *op. cit.*, fig. 20.
[757] Par exemple, doc. **183-185**.
[758] Par exemple, doc. **294**.

apparu au cours de la Ve dynastie [759] et, d'autre part, à partir de la VIe dynastie, à l'émergence de cultes aux ancêtres illustres, souvent divinisés, tels que ceux d'Héqaïb à Assouan [760], d'Isi à Edfou [761], de Médounéfer à Balat [762], et de Chémaï à Coptos, pour ne citer que les plus célèbres [763]. Ce dernier va entraîner l'émergence et la multiplication des « chapelles du *ka* » (*ḥw.t-kꜣ*) consacrées au dédicataire, ainsi que le dépôt ou la procession d'un grand nombre d'objets et monuments votifs par des particuliers et ce parfois, durant plusieurs siècles [764]. La célèbre « Terrasse du Grand Dieu » (*rwd n*[*y*] *nṯr ᶜꜣ*) située au nord de la nécropole d'Abydos [765], et parfois nommée « zone votive » [766], constitue un témoignage de la pérennité de cette pratique devenue populaire jusqu'à la fin du Moyen Empire, et peut-être au-delà [767]. Le regroupement en unités dénommées ANOC consiste en un assemblage de pièces de mobilier cultuel – principalement des stèles – provenant d'une même constellation familiale, parfois élargie à des individus appartenant à un second cercle relationnel. Ces différents ensembles de documents le plus souvent regroupés dans l'enceinte d'une même *mᶜḥᶜ.t* (« chapelle » [768]) ou appartenant à une *smy.t* (« monument funéraire collectif » [769]), a permis de mettre en évidence le caractère collectif de certaines pratiques mémorielles [770].

Cette comparaison, en dépit des spécificités propres à chacun de ces ensembles, permet sans doute d'introduire l'idée qu'une des motivations que l'on peut assortir à chaque document de notre corpus dans lequel un ou plusieurs liturgistes agissent en faveur de plusieurs bénéficiaires, est celle de mettre en œuvre un programme de piété collective, et dont les groupements de documents de type ANOC donnent une vision différenciée mais, probablement, dotée d'un objectif similaire.

[759] J.-C. MORENO GARCIA, *op. cit.*, notamment p. 224-226.
[760] L. HABACHI, *The sanctuary of Heqaib*. *Elephantine IV* (2 vol.), *ArchVer* 33, 1985.
[761] M. ALLIOT, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 93-160 ; D. FAROUT, « Isi, un saint intercesseur à Edfou », *EAO* 53, 2009, p. 3-10.
[762] M. VALLOGIA, *Balat I, Le mastaba de Medounefer*, *FIFAO* 31 (2 vol.), 1986.
[763] J.C. MORENO GARCIA, « Oracles, Ancestor Cults and Letters to the Dead : The Involvement of the Dead in the Public and Private family Affairs in Pharaonic Egypt », *in* A. Storch (éd.) *Perception of the Invisible : Religion, Historical Semantics and the Role of Perceptive Verbs*, *Sprache und Geschichte in Afrika* 21, Cologne, 2010, p. 140.
[764] A. DORN, « Les objets d'un dépôt de sanctuaire (*ḥwt-kꜣ*) à Éléphantine et leur utilisation rituelle », in *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire*, Actes du colloque CNRS-Université Lumière Lyon 2, 5-7 juillet 2001, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, TMO 40, Lyon, 2005. p. 129-143.
[765] Voir également *infra*, « Les supports de la formule *sᶜnḫ rn* ; Abydos », p. 210-213.
[766] J. RICHARDS, *Society and Death in Ancient Egypt*, Cambridge, 2005, p. 38-42 ; St. SNAPE, « Memorial monuments at Abydos and the 'Terrace of the Great God' », *in* I. Regulski (éd.) *Abydos: The Sacred Land at the Western Horizon*, British Museum Publications on Egypt and Sudan 8, 2019, notamment p. 258 et carte, p. 280 (fig. 1).
[767] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*. *The Offerings Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, New Haven, Philadelphie, 1974.
[768] Terme souvent traduit par « chapelle d'offrande » mais la découverte en 2014 d'une *mᶜḥᶜ.t* de Nebhéteprê Montouhotep II à l'angle sud-ouest du temple de Séthy Ier à Abydos (J.W. WEGNER, « A new temple : the mahat of Nebhetepre at Abydos », *Egyptian Archaeology* 46, 2015, p. 3-7) doit conduire à modifier le sens premier de ce terme. À ce propos, A. Ilin-Tomich propose avec prudence l'expression « a standing place on the processional way » (*From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017, p. X).
[769] Cf. *infra*, « Dans son monument funéraire (collectif) (*m smy.t=f*) », p. 151-153.
[770] W.K. SIMPSON, *op. cit.* ; R. LEGROS, *op. cit.*, notamment p. 129-131 ; St. SNAPE, *op. cit.*, p. 255-272.

LES COMPLEMENTS CIRCONSTANCIELS DANS LES FORMULES *sᶜnḫ rn*

Dans un certain nombre de documents du corpus *sᶜnḫ rn*, la formule liturgique est enrichie par un complément circonstanciel. Cet usage apparaît plus particulièrement au cours du Moyen Empire puisque, parmi les 48 exemples de ce type recensés dans l'ensemble de la documentation, 26 se rencontrent dans les sources appartenant à cette période. Les autres attestations se trouvent réparties dans le reste de la chronologie du corpus, et ce, jusqu'à ses ultimes témoignages (doc. **695**).

Même si ces circonstants sont parfois qualifiés de « compléments non essentiels » depuis la toute fin du XXe siècle [771], les compléments circonstanciels répertoriés dans notre documentation, parfois réduits à quelques mots, demeurent pourtant souvent précieux dans la mesure où ils délivrent des informations rares sur les conditions de mise en œuvre de cette liturgie, et parfois même, ils semblent en révéler des facettes insoupçonnées. De manière générale, les indications qui s'en dégagent portent essentiellement sur des questions relatives aux contextes spatial et temporel dans lesquels s'inscrivent, non seulement les modalités de mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, mais également les effets qui en sont attendus. Nous allons donc aborder successivement ces deux catégories d'auxiliaires circonstanciels.

Les compléments circonstanciels présentant des notations temporelles (*nḥḥ, ḏ.t, rᶜ nb*)

Dans notre corpus, ce type de compléments est minoritaire puisqu'on ne le rencontre qu'à huit reprises et, conformément à la tendance rapportée plus haut, on notera que ses emplois sont en grande partie concentrés dans les sources du Moyen Empire. Dans quatre de ces exemples, ces déictiques temporels sont représentés par la construction adverbiale *nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t* [772], et par le syntagme *n ḏ.t* [773] dans une cinquième attestation. Dans deux exemples, on trouve la locution adverbiale *rᶜ nb* [774]. Enfin, dans un dernier cas, datant exceptionnellement de la fin de la période indigène, le complément circonstanciel apparaît sous la forme d'une proposition plus développée [775].
De manière plus ou moins consensuelle, et malgré le caractère approximatif de ces traductions, ces premières locutions adverbiales sont rendues par les tours « pour toujours et à jamais » [776] pour la première d'entre elles et, « pour l'éternité » pour la seconde. Quant à la suivante, elle est généralement traduite de manière littérale par « chaque jour ».

Un premier exemple de ces expressions associées à la formule *sᶜnḫ rn* se trouve dans la stèle d'Isi (**fig. 175**, doc. **20**, Vienne ÄS 164), datée du règne de Sésostris Ier :

> (Doc. **20**) « C'est son fils bien-aimé, Minnakht, qui a réalisé cela pour lui afin de perpétuer son nom *pour toujours et à jamais* (*nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*) ! » [777]

[771] Fr. TROUILLEUX, « Défense du complément circonstanciel », *CORELA* (Cognition, représentation, langage) 16/2, 2018, p. 1-35, https://journals.openedition.org/corela/7029.
[772] Doc. **20**, **25**, **35** et **39**.
[773] Doc. **79**.
[774] Doc. **85**, **677**.
[775] Doc. **642**.
[776] Fr. SERVAJEAN, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, *OrMonsp* XVIII, 2007, p. 37.
[777] *jn sȝ=f mry=f Mnw-nḫt jr*(*w*) *n=f sw n-mr*(*w*)*.t sᶜnḫ rn=f nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t.*

En dépit du caractère stéréotypé que l'on a parfois assigné à ce type de locutions adverbiales, on peut néanmoins envisager que leurs occurrences soient en mesure d'apporter quelques éclairages supplémentaires sur les représentations et sur la mise en œuvre de cette liturgie mémorielle. Afin de s'employer à mieux définir ces apports, il paraît nécessaire de revenir à grands traits sur les mots-clés qui composent ces locutions, à savoir les termes *djet* (*ḏ.t*) [778] et *neheh* (*nḥḥ*) [779].

Le foisonnement des études consacrées aux vocables *djet* et *neheh*, notamment celles dans lesquelles sont examinées la délimitation de leur champ sémantique respectif ainsi que les corrélations qui peuvent les réunir, va probablement de pair avec le caractère souvent controversé des hypothèses posées au sein de ces recherches [780].
Selon J. Assmman, vigoureux contributeur à l'étude de ces questions [781], la difficulté de trouver des équivalents à ces termes dans nos lexiques modernes provient en bonne part du caractère « cosmothéiste » de la religion égyptienne, « qui ne fait pas de distinction entre "dieu" et "monde" ou "immanence" et "transcendance" » [782].
À cette première remarque de fond, on peut ajouter qu'un certain nombre de chercheurs qui se sont penchés sur les vocables *djet* et *neheh* ont souvent insisté sur leur caractère duel, ce dernier se traduisant notamment par leur analogie avec les couples d'antonymes tels que « jour/nuit » [783], « passé/futur » [784], « temps/espace » [785] ou encore « au-delà/ici-bas » [786]. Si certains binômes de ce paradigme – plus particulièrement « temps/espace » et « au-delà/ici-bas » – semblent opératoires dans ce contexte, la prise en compte d'une forme de complémentarité entre les termes *djet* et *neheh* permet d'offrir une vision plus exhaustive que celle dans laquelle est évoquée une simple opposition entre ces mots [787]. Ainsi, la compréhension de ces deux termes comme l'expression des deux principales représentations du temps long chez les anciens Égyptiens, à la fois distinctives et complémentaires entre elles, est une perception aujourd'hui communément admise. Partant, il est alors entendu que *neheh* pourrait désigner un flux temporel discontinu et cyclique alors que *djet* traduirait un temps éternel et immuable [788]. Lors du colloque de Liège portant sur la question des *Représentations du temps dans les religions* (2003), J. Winand remarqua à propos de ce qu'il qualifie de « temps intellectualisé » que, dans les sources antérieures au Nouvel Empire, *neheh* est le plus

[778] *Wb* V, 507, 4-510, 1.
[779] *Wb* II, 299, 2-302, 9.
[780] Pour une synthèse relativement récente sur ces débats, Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, notamment p. 1-18 (« Prolégomènes »).
[781] *Inter alia*, J. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, Heidelberg, 1975 ; *id.*, *LÄ* II, 1977, col. 47-54, *s.v.* « Ewigkeit » ; *id.*, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München, 1995 ; *id.*, « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », *in* V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, p. 111-122.
[782] J. ASSMANN, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München, 1995, p. 59-75 ; *id.*, « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », dans V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, p. 111 ; R. NYORD, « Memory and Succession in the City of the Dead : Temporality in the Ancient Egyptian Mortuary Cult » (Chapter 10), *in* R. Willerslev, D.R. Christensen (éds.), *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*, 2013, p. 195-211.
[783] G. THAUSING, « Die Ausdrücke für "Ewig" im Ægyptischen », in *Mélanges Maspero*, vol. I/1, *MIFAO* 66, Le Caire, 1934, p. 39.
[784] A.H. GARDINER, « Hymns to Amon from a Leiden Papyrus », *ZÄS* 42, 1905, p. 18, n. 2 ; É. DRIOTON, « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1954, p. 151, n. r.
[785] K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* II, Glückstadt, Hamburg, New York, 1962, p. 170 ; E. HORNUNG, « Chaotische Bereiche in der geordneten Welt », *ZÄS* 81, 1956, p. 31-32 ; W. WESTENDORF, « Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie », *ZÄS* 100, 1974, p. 137-138 ; *id.*, « Die Lehre von der Ewigkeit und ihre Nutzanwendung durch den Toten, dargestellt anhand des 17. Kapitels des Totenbuches », *in* W. Westendorf (éd.) *Göttinger Totenbuchstudien Beiträge zum 17. Kapitel*, *GOF* IV/3, Wiesbaden, 1975, p. 183-186 ; *id.*, « Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten », *ÄAT* 5, 1983, p. 422-435.
[786] S. HASSAN, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, Le Caire, 1928, p. 174-175.
[787] Ainsi, en 1974, W. Westendorf donnait corps à cette idée en associant, sur le plan symbolique, les relations entre *djet* et *neheh* avec les liens maternels, ponctués de ruptures et de retours réguliers à la matrice (« Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie », *ZÄS* 100, 1974, p. 137-138).
[788] J. ASSMANN, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, Heidelberg, 1975, p. 43 ; J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egptian Creation Accounts*, *YES* 2, New Haven, 1988, p. 27 ; Cl. TRAUNECKER, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, 1992, p. 44.

souvent associé à des « constructions dynamiques » alors que *djet* l'est à des « constructions statiques » [789]. Cette observation le conduit notamment, à la suite de J. Assmann [790], à relever sur le plan grammatical des liens analogiques entre le sémantisme de *djet* et de *neheh* et le système aspectuel des modes accompli et non accompli [791]. Nous serons amené à réexaminer cette question.
Dans sa contribution à ce même colloque, J. Assmann proposa de dissocier ce qu'il nomme le « temps petit » des hommes du « temps grand » des dieux, les termes *neheh* et *djet* étant selon lui agrégés à ce dernier domaine [792]. Prenant en compte la cohérence globale de ce paradigme, Fr. Servajean propose néanmoins d'y apporter un aménagement. Si, conformément à la proposition de J. Assmann, *djet* et *neheh* doivent bien être associés au temps sacré des dieux, Fr. Servajean suggère que *neheh* se rapporte également au temps profane des hommes, notamment du fait qu'il représente un flux temporel mesurable [793]. Par suite, sur le plan sémantique, cet auteur se rallie, dans ses grandes lignes, à la thèse d'E. Iversen selon laquelle *neheh* serait associée au « temps » et *djet* à l'« éternité » [794].
À partir de cette analyse notionnelle du temps-*neheh* et de l'éternité-*djet*, Fr. Servajean apporte d'autres précisions au cours de son étude. Ainsi, s'appuyant sur une proposition de D. Meeks et Chr. Favard-Meeks au sujet de la distinction à formuler entre le monde des dieux et le monde des hommes, Fr. Servajean intègre ce critère pour caractériser les domaines propres au temps-*neheh* et à l'éternité-*djet*. Ainsi, selon lui, un des principes permettant de distinguer les éléments soumis au temps-*neheh*, soit ceux appartenant principalement au monde de vivants, serait le critère de perceptibilité. En revanche, les éléments liés à l'éternité-*djet*, étant pour l'essentiel ceux reliés à l'espace des dieux, serait caractérisés par leur imperceptibilité [795]. Toutefois, à ce qui pourrait apparaître comme un dispositif par trop cloisonné, l'auteur apporte quelques réserves de fond. Ainsi, selon lui, un certain nombre d'éléments, bien que « perceptibles » dans l'espace de l'ici-bas, seraient également soumis à l'éternité-*djet*. Parmi ceux-ci, l'auteur répertorie la terre, comme premier élément créé par le démiurge [796], le temple, comme « canal de communication entre les deux mondes » [797], ainsi que les êtres et les objets devant être considérés comme des *nṯr.w*. Conformément à la définition du terme *nṯr* proposée par D. Meeks [798], les *nṯr.w* seraient essentiellement caractérisés par leur aptitude à devenir l'objet de rituels. Par la suite, Fr. Servajean déduit de ce postulat que le tombeau ainsi que le corps du défunt, pouvant tous deux bénéficier de rituels, sont consécutivement soumis à l'éternité-*djet*, une fois ces cérémonials exécutés [799]. Enfin, et cette question intéresse notre étude au plus haut point, l'auteur cite certaines sources dans lesquelles il apparaît que le nom (*rn*) du défunt, qui à l'origine semble soumis au domaine du temps-*neheh*, peut transmigrer vers les sphères de l'éternité-*djet*, notamment à la suite de l'exécution des rituels qui lui sont réservés [800]. Dans cette perspective, il faudrait alors admettre que les différentes phases relatives à la liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) participent pour leur part à ce processus de transmutation du nom du défunt.

Parmi les différents signes pouvant témoigner de ce processus de transformation de statut du nom (*rn*) du dédicataire par le truchement de cette liturgie, on peut donc mentionner la présence de ces compléments circonstanciels formés autour des termes *ḏ.t* et *nḥḥ*. En dépit du fait que ces derniers ne sont attestés que dans de rares exemples de formule consacrée à la liturgie de « perpétuation du nom », leur signification semble toutefois rappeler la vocation de cette liturgie à s'inscrire dans un

[789] J. WINAND, « Réflexions sur l'anthropologie du temps : le cas de l'Égypte ancienne. Questions et méthodes », dans V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, p. 17-35 (notamment, p. 31).
[790] J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 42-43.
[791] *Op. cit.*, p. 29-31.
[792] J. ASSMANN, « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », *in* V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, notamment p. 116-120.
[793] Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, p. 10-11.
[794] E. IVERSEN, « Horapollon and the Egyptian Conceptions of Eternity », *RSO* 38, 1963, p. 177-186.
[795] Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, p. 17-18 et p. 76.
[796] *Ibid.*, p. 17-18.
[797] *Ibid.*, p. 76-79.
[798] D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon égyptien », *RHR* 205/1, 1988, p. 425-446.
[799] Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, p. 27-28, p. 31, p. 69-71.
[800] *Ibid.*, p. 35.

temps long. En effet, l'espoir de pérennité qui est attendu de la mise en œuvre des différentes phases de cette liturgie est sans conteste signalé par la présence du syntagme *sˁnḫ rn,* que nous rendons par « perpétuer le nom », au sein de la formule qui l'identifie. Par conséquent, l'adjonction sporadique de ces embrayeurs temporels à la formule ne peut que renforcer les liens que la liturgie *sˁnḫ rn* forme avec les notions de temps long et d'éternité.

Outre leur analogie avec cette motivation cardinale visant à inscrire la liturgie *sˁnḫ rn* dans une durée « illimitée », ces compléments circonstanciels de temps montrent également des affinités avec les dispositifs matériels consacrés à sa mise en œuvre.
Ainsi, on peut observer que, dans les quatre exemples de formules accompagnées par la locution *n nḥḥ ḥnˁ ḏ.t* (ou *nḥḥ ḥnˁ ḏ.t*), « pour toujours et à jamais », outre la présence du noyau *sˁnḫ rn* qui se rapporte principalement au geste scriptural du liturgiste, on y trouve également une mention relative à la fabrication du support matériel destiné à recevoir l'inscription de la formule. Dans la stèle d'Isi (**fig. 175**, doc. **20**) présentée plus haut, cette évocation du façonnage du monument-support est opérée au moyen de la séquence « (…) qui a réalisé *cela* pour lui » (*jr*[*w*] *n=f sw*). Dans la stèle d'Amény (doc. **25**), cette précision est donnée par le syntagme « qui a édifié *son monument* » (*jr*[*w*] *mnw=f*) et dans la stèle d'Antef (doc. **39**), c'est le segment « en témoignage de *ce qu'a fait* pour lui son échanson » qui porte cette indication.

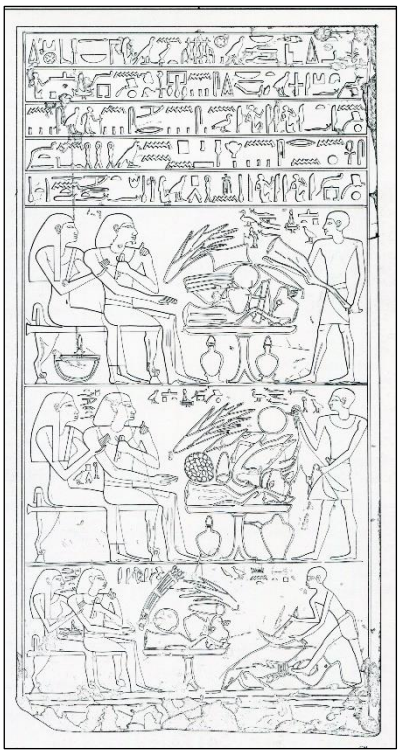


Fig. 39 : Stèle d'Inherhotep (Vienne ÄS 90), d'après W.K.Simpson, *SAK* 11, pl. 8.

Enfin, dans la stèle d'Inherhotep (**fig. 39**, doc. **35**), il est précisé au cœur de la formule *sˁnḫ rn* le type de monument sur lequel cette même inscription est gravée, renforçant par cette indication le caractère autoréférentiel propre à cette formule [801] :

> (Doc. **35**) « C'est leur fils bien-aimé, leur aîné, qui a perpétué leur nom sur cette stèle *pour toujours et à jamais*, (à savoir) le pensionné Iy (II), juste de voix, né de Hépou, juste de voix, son épouse bien aimé étant Sénet, juste de voix [802]. »

Portant sur les dispositifs matériels relatifs au protocole liturgique de « perpétuation du nom », ces notations donnent l'impression que le programme de fabrication du monument-support, parachevé par l'inscription de la formule mémorielle sur sa surface, participe à la pérennisation des effets de cette liturgie. En effet, le support lithique utilisé est traditionnellement assimilé par les Égyptiens à un attribut d'éternité. Comme le remarque J. Assmann, « La pierre fait partie de la sacralité du temps *djet* qui se manifeste dans la dureté et la durabilité de l'univers minéral » [803]. On peut donc supposer que la vertu de ce type de matériau contribue, pour sa part, au processus de transmutation du nom du dédicataire inscrit à sa surface, ce dernier passant par l'usage de ce support « d'éternité » de la temporalité *neheh* des hommes aux sphères de l'éternité *djet* des dieux.

Par suite, comme nous l'avons rappelé plus haut, J. Assmann et J. Winand ont suggéré que le binôme *djet-neheh* pouvait être mis en corrélation avec l'opposition aspectuelle de l'accompli et de l'inaccompli, cette première instance étant liée à *djet* et la seconde à *neheh* [804]. Or, comme nous avons eu l'occasion de le commenter au cours de notre enquête portant sur la temporalité de la formule *sˁnḫ rn* [805], bien que dans cette séquence, le lexème verbal *sˁnḫ* soit systématiquement ancrée dans une

[801] Sur ce point, cf. *supra*, « Le caractère autoréférentiel de la formule *sˁnḫ rn* », p. 47.
[802] *jn sȝ=sn mry=sn smsw=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=sn ḥr ˁbȝ pn nḥḥ ḥnˁ ḏ.t jmy-r*(*ȝ*)*-pr Jy mȝˁ-ḫrw ms*(*w*)*~n Ḥpw mȝˁ-ḫrw ḥm.t=f mr*(*y*)*.t=f Snt mȝˁ-ḫrw.*
[803] J. ASSMANN, *op. cit.* p. 117.
[804] Cf. *supra*, n. 789 et 790.
[805] Cf. *supra*, « Temporalité de la formule *sˁnḫ rn* », p. 50-54.

temporalité révolue, puisque liée au geste scriptural de cette dédicace nécessairement achevé au moment de l'énonciation, le caractère « éternel » des effets de la liturgie pourrait néanmoins être assuré, d'une part, du fait de la nature pérenne du matériau utilisé comme support de l'inscription mémorielle et, d'autre part, par la succession espérée « illimitée » de ses phases d'actualisation, principalement mises en œuvre au moyen des rituels d'offrandes et de récitation. Dans cette perspective, on pourrait percevoir dans le complément circonstanciel de temps le plus couramment attesté dans les exemples du corpus *sʿnḫ rn*, à savoir *n nḥḥ ḥnʿ ḏ.t*, que l'on pourrait rendre littéralement « pour le temps-*neheh* ainsi que pour l'éternité-*djet* », une forme de réplique de l'articulation temporelle sur laquelle fonctionne la liturgie *sʿnḫ rn*, soit celle du temps long et du temps éternel.

Cette conjecture appelle une dernière interrogation au sujet de l'expression *n nḥḥ ḥnʿ ḏ.t* dans ce contexte. Si cette analogie entre les temporalités relatives à la formule *sʿnḫ rn* et celles mises en exergue dans ce complément circonstanciel de temps est reconnue comme opératoire, on peut se demander pour quelle raison cette locution adverbiale est alors si rarement présente dans le corps de la formule (4/696). Comme nous le verrons plus bas au terme de l'analyse de l'épithète *mɜʿ-ḫrw* [806], l'absence de cette dernière dans un grand nombre des exemples de formule *sʿnḫ rn* pourrait se justifier par son caractère implicite. On peut sans doute considérer que le spectre des temporalités contenues dans ces compléments circonstanciels ne constituant qu'une sorte d'explicitation de celui qu'impliquent les différentes phases de la liturgie *sʿnḫ rn*, l'absence de ces déictiques temporels n'entame en rien cette caractéristique inhérente au dispositif liturgique.

Examinons maintenant les autres compléments circonstanciels de temps attestés, plus rarement, dans certains exemples du corpus *sʿnḫ rn*.

Dans la stèle du grand intendant Nebânkh (**fig. 9**, **135**, **174**, doc. **85**), datée de la XIII[e] dynastie [807], on peut observer un exemple de formule *sʿnḫ rn* dans laquelle est attestée une occurrence de l'adverbe de temps *rʿ nb* [808], généralement traduit de manière littérale par « chaque jour ». Dans la partie gauche de la scène représentée, Nebânkh, le dédicataire de la stèle, est figuré assis devant une table d'offrandes. Agenouillé face à lui, le musicien Tchéniâa, le dédicant de la stèle, est représenté en train de jouer de la harpe et probablement de chanter à destination de celui que l'on imagine être son maître, compte tenu du syntagme « *son* chanteur » présent dans la formule [809]. Au-dessus du harpiste, une inscription de quatre lignes regroupe une formule *sʿnḫ rn* :

> (Doc. **85**) « C'est son chanteur qui a perpétué son nom, l'*jmɜḫy*, le chanteur Tchéniâa, son bien-aimé, et qui chante pour son *ka* [810] *chaque jour*. » [811]

Bien que l'adverbe *rʿ nb* ne se situe pas à proprement parler au cœur de la formule *sʿnḫ rn*, puisqu'il n'apparaît que dans une subordonnée appuyée sur l'identité du liturgiste-référent, il participe néanmoins à son sens général. Ainsi, alors que le segment initial de cette inscription – « c'est son chanteur qui a perpétué son nom » – témoigne de la responsabilité du chanteur Tchéniâa dans le programme du façonnage de la stèle et de la gravure de sa dédicace, soit ce que nous nommons la phase de fondation de la liturgie, sa seconde partie de la séquence – « qui chante pour son *ka* chaque jour » – demeure plus en lien avec ses phases d'actualisation. Celles-ci sont évoquées à travers un certain nombre de signes distincts. En premier lieu, la séquence finale de l'inscription constitue la légende de la scène figurant Tchéniâa en train de produire une prestation musicale – sans doute constituée du jeu de la harpe accompagné de son chant – à l'attention de Nebânkh. Or, le caractère rituel de ce face-à-face entre les protagonistes de la liturgie est typique de ses phases

[806] Cf. *infra*, « L'épithète *mɜʿ-ḫrw* », p. 171-177.
[807] Caire CG 20809.
[808] Un autre exemple se trouve la statue théophore de Padiamonnebnesouttaouy (Doc. **677**, Caire JE 37139, XXX[e] dyn.-début époque ptolémaïque).
[809] Voir le commentaire consacré à ce personnage dans la notice « Le liturgiste est un "chanteur" (*ḥsw*) », p. 434-437 (vol. II).
[810] Celui de Nebânkh.
[811] *jn ḥsw=f sʿnḫ*(*w*) *rn=f jmɜḫy ḥsw Ṯnj-ʿɜ mr*(*y*)*~n=f ḥs*<*s*>(*w*) *n kɜ=f rʿ nb.*

d'actualisation [812]. Dans cet exemple, compte tenu de la posture de Nebânkh, assis sur un siège avec la main tendue en direction de la table d'offrandes, il y a tout de croire qu'il s'agit là d'une scène de repas funéraire. Quant au caractère itératif de cette action rituelle, autre caractéristique de ces mêmes phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, il est précisément indiqué par le sémantisme de la locution adverbiale *rᶜ nb*, « chaque jour », située à la fin de l'inscription.
On pourrait d'ailleurs relever que dans cet exemple, l'aspect grammaticalement accompli de la séquence initiale « qui a perpétué son nom », sans doute en lien avec l'éternité-*djet* comme vu plus haut [813], semble se combiner avec l'aspect inaccompli du segment « qui chante pour son *ka* chaque jour », action itérative en analogie quant à elle avec la structure du temps-*neheh*. Or, il est intéressant de noter que cette dualité temporelle associée aux deux phases de la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn* semble trouver un écho dans la double nature que le liturgiste Tchéniâa accorde à la tombe de son maître dans l'inscription principale de cette même stèle :

> (l. 1-2) « Le chanteur Tchéniâa dit : "Comme tu es bien établi dans ta place de temps-*neheh*, dans ta chapelle d'éternité-*djet* !" » [814]

Enfin, sur le pilier dorsal du torse d'une statue de granite appartenant au médecin en chef (*wr swnw*) Oudjahorresnet (doc. **642**) [815], on peut lire une dédicace de restauration, englobant une formule *sᶜnḫ rn* complétée par une proposition circonstancielle de temps au contenu singulier :

> (Doc. **642**) « J'ai perpétué le nom du médecin Oudjahorresnet, alors que *177 années avaient passé depuis son époque*, après avoir trouvé sa statue tombée (en ruine) /// ». [816]

Si l'on croit cette déclaration formulée par un probable Ménouirdies, la restauration de cette statue découverte en remploi dans une structure à piliers implantée dans la zone C de Mit-Rahineh aurait donc eu lieu 177 années après « son époque », soit au début de la seconde occupation perse, si l'on prend 517 avant J.-Chr. comme probable date de décès du dédicataire Oudjahorresnet [817]. La valeur du souvenir qu'aurait pu laisser ce haut personnage demeure un sujet controversé. À l'appui des inscriptions portées sur sa statue naophore acéphale conservée au musée du Vatican [818], A .B. Lloyd suppose que, en tant que collaborateur de l'occupant perse, Oudjahorresnet aurait finalement pu être considéré comme un traître à l'Égypte [819]. À l'inverse, H. De Meulenaere, se fondant sur les inscriptions du pilier de cette statue remployée, envisage qu'Oudjahorresnet fut vénéré comme un dieu à Memphis au cours du IVᵉ siècle avant notre ère [820].
En ce qui concerne le contenu de la formule inscrite sur cette statue, il permet d'actualiser la question des liens entre le programme de restauration d'un monument votif et les phases de mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, point déjà abordé dans les premiers paragraphes de notre étude [821]. Toutefois, dans ce domaine, l'exemple de cette statue d'Oudjahorresnet demeure singulier, non seulement du fait de sa datation tardive, les attestations de la pratique de restauration monumentale en lien avec l'exécution de la liturgie *sᶜnḫ rn* apparaissant plutôt au Moyen et au Nouvel Empire, mais surtout parce que la période écoulée entre le façonnage originel du monument et sa restauration est à la fois étendue et donnée avec une précision rare [822]. Cette indication pourrait d'ailleurs corroborer

---

[812] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sᶜnḫ rn* », p. 5.
[813] Cf. *supra*, « Les compléments circonstanciels », p. 138-144.
[814] *ḥsw ṯnj-ᶜꜣ ḏd=f mn=wy tw m s.t=k n(y).t nḥḥ m mᶜḥᶜ.t=k n(y).t ḏ.t.*
[815] R. Anthes et *al*., *Mit Rahineh 1956*, Philadelphia, 1965, p. 34 et p. 98-100 et pl. 36a-b et 37a-c.
[816] *sᶜnḫ~n(=j) rn n(y) wr swnw Wḏꜣ-ḥr-rsn.t jr(=w) rnp.wt* 177 *ḥ(r)-sꜣ rk=f gm~n(=j) snn=f wꜣ (=w) r ///.*
[817] R. Anthes et *al*., *op. cit*., p. 100 ; M. Verner, « La tombe d'Oudjahorresnet et le cimetière saïto-perse d'Abousir », *BIFAO* 89, 1990, p. 283-290, plus particulièrement p. 288.
[818] Cat. 22690, https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-gregoriano-egizio/sala-i--reperti-epigrafici/_naoforo-vaticano.html
[819] A.B. Lloyd, « The Inscription of Udjahorresnet. A Collaborator's Testament », *JEA* 68, 1982, p. 166-180.
[820] R. Anthes (et *al*.) cite cette hypothèse d'H. De Meulenaere (*op. cit*., p. 100).
[821] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte de restauration… », p. 42-44.
[822] Dans son commentaire de ce passage de l'inscription, P. Vernus observe dans une note que « les évènements mythologiques ont aussi leur chronologie fictivement précise » (*Essai sur la conscience de l'Histoire pharaonique*, *BEHE* 332, 1995, p. 59, n. 126).

l'hypothèse selon laquelle Oudjahorresnet fut considéré par la postérité comme « un sage entouré de respect » [823].

D'une manière plus générale, cette question de la restauration des monuments qui accueillent à leur surface les formules de « perpétuation du nom » suscite une interrogation à propos de la pérennité des effets de cette liturgie.

En premier lieu, dans les exemples présents au sein du corpus, la nécessité de restaurer ces monuments votifs est systématiquement liée à leur abandon [824] et, plus précisément, à celui du culte réservé à son bénéficiaire au moyen de ce médium. En effet, si la pierre qui compose ces supports bénéficie primitivement de « la sacralité du temps *djet* », pour reprendre la formulation de J. Assmann [825], dans de telles circonstances, c'est plus particulièrement l'avènement d'un monument « déritualisé » qui semble justifier le fait qu'il soit alors dépossédé de cette vertu. Les édifices ainsi délaissés pourraient se voir alors de nouveau soumis au temps *neheh*, celui qui impose aux objets de l'ici-bas les lois de la temporalité, de la dégradation et, à terme, de l'anéantissement. Mais, comme cela a été rappelé plus haut, le temps *neheh* se caractérise également comme un temps cyclique, avec lequel le processus de restauration du monument semble se confondre. Au terme de ce processus de régénération matérielle du monument votif, on peut supposer que la réactivation du culte afférent puisse restituer à cet édifice ainsi qu'à son dédicataire les vertus de l'éternité *djet*. Il est d'ailleurs envisageable que la locution adverbiale *n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*, littéralement « pour le temps-*neheh* ainsi que pour l'éternité-*djet* », qui se trouve quelquefois inscrite à la suite de la formule *sᶜnḫ rn*, et dont on a essayé de mieux comprendre le sens au cours de cette étude, rende également compte de cette probable permutabilité des qualités temporelles propres à certaines des composantes participant à la liturgie *sᶜnḫ rn*.

Les compléments circonstanciels présentant des notations spatiales

Comme indiqué en introduction de ce chapitre, les exemples du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels on observe la présence d'un complément circonstanciel de lieu associé à la formule liturgique sont largement supérieurs en nombre (40) à ceux précédemment étudiés, soit les exemples à l'intérieur desquels se trouve un complément circonstanciel de temps (8). Cette disparité doit néanmoins être rapportée à la fréquence globale de ces compléments circonstanciels qui, même pour la catégorie dominante qui va maintenant être mise à l'étude, n'atteint pas un ratio important (6,90 % des exemples du corpus).

Avec les exemples de formules *sᶜnḫ rn* présentant un complément circonstanciel de lieu, deux sous-catégories semblent pouvoir être distinguées. Dans un premier ensemble, peuvent être regroupés les compléments dans lesquels est mentionné l'objet-support de la formule (stèle, statue, paroi de la tombe). Dans un second ensemble, par le truchement d'une synecdoque généralisante, il n'est plus fait précisément allusion au support matériel de la formule mais plus indistinctement au lieu ou à l'espace accueillant ce dernier. Dans cette dernière catégorie, l'échelle de l'espace d'accueil mentionné est très variable puisqu'elle va du monument-réceptacle – tombe, chapelle, nécropole, temple – jusqu'à l'évocation d'ensembles plus inclusifs, tels que la ville, la province ou l'« ici-bas » (*tp t3*). Nous allons donc étudier tour à tour les différents items appartenant à chacune de ces deux catégories.

[823] M. VERNER, *op. cit.*, p. 289.

[824] Néanmoins, il est possible que cet abandon puisse faire suite à une détérioration intentionnelle. À propos de la formule *sm3wy-mnw*, « restauration d'un monument », particulièrement attestée depuis le règne de Toutânkhamon jusqu'à celui de Séthy Ier, voir notamment P.J. BRAND, *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical & Art Historical Analysis*, *PdÄ* 16, 2000, p. 4546 et p. 116.

[825] Cf. *supra*, n. 803.

Les compléments circonstanciels de lieu mentionnant le support de la formule *sᶜnḫ rn*

Dans cette première catégorie qui regroupe cinq exemples de formule *sᶜnḫ rn* [826], les objets-supports mentionnés sont une statue (*twt*), une stèle (*ᶜbꜣ*), une autre stèle (*wḏ*), des portes (*sbꜣ.w*) et les colonnes d'une salle hypostyle (*wḫꜣ.w*). Sur le plan chronologique, hormis la mention de la statue, inscrite sur une statue-cube de la XXV[e] dynastie, les sources sont toutes datées de la XII[e] dynastie.

Avant d'aborder plus en détail les spécificités de ces différents objets-supports, il convient de remarquer que ce qui rassemble ces exemples est le caractère autoréférentiel que constitue la mention du support de l'inscription au cœur de la formule *sᶜnḫ rn* [827]. En effet, alors que de manière générale, les termes de la formule font successivement références à son propre auteur ainsi qu'au geste de son inscription sur un support présupposé (puisque non spécifié), dans les exemples étudiés ici, la mention explicite de ce support au sein de la formule amplifie le caractère autoréférentiel propre aux inscriptions réunies dans ce corpus. On peut d'ailleurs supposer que c'est cette accumulation de signes autoréférentiels qui doit justifier la faible représentation de ce type de mentions dans la documentation : le commanditaire ayant sans doute jugé superfétatoire d'ajouter un complément circonstanciel de cette nature à la formule *sᶜnḫ rn*.

« Sur cette stèle » (*ḥr ᶜbꜣ pn* et *ḥr wḏ pn*)

Si près de la moitié des sources rassemblées dans le corpus *sᶜnḫ rn* sont des stèles [828], fréquence qui apparaît largement supérieure durant la période qui couvre la PPi et le Moyen Empire [829], on observe que le complément circonstanciel « sur cette stèle » n'apparaît seulement qu'à deux reprises dans l'ensemble de la documentation réunie.
Un premier exemple de ce complément circonstanciel apparaît dans la formule *sᶜnḫ rn* qui complète la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* qui anime l'inscription supérieure de la stèle d'Inherhotep, datée de la XII[e] dynastie (**fig. 39**, doc. **35**) [830] :

> (Doc. **35**) « C'est leur fils bien-aimé, leur aîné, qui a perpétué leur nom *sur cette stèle* (*ḥr ᶜbꜣ pn*) pour toujours et à jamais (à savoir), l'*imakh*, l'intendant Iy, juste de voix, né de Hépou, juste de voix, son épouse bien-aimée étant Sénet, juste de voix ! » [831]

La seconde occurrence du circonstanciel « sur cette stèle » se trouve dans la formule *sᶜnḫ rn* qui participe au discours de Beb, propriétaire d'une stèle abydénienne de la XII[e] dynastie (**fig. 151**, doc. **78**) [832]. Dans les dernières lignes de cet énoncé, on peut lire :

> (Doc. **78**) « C'est mon fils qui a perpétué mon nom *sur cette stèle* (*ḥr wḏ pn*). Il a agi pour moi en qualité d'héritier, en tant que fils énergique. » [833]

Nous n'insisterons pas davantage sur le distinguo des termes utilisés dans ces exemples pour dénommer la « stèle » [834] – *ᶜbꜣ* [835] dans le premier document et *wḏ* [836] dans le second –, puisque ni

---

[826] Doc. **35**, **36**, **37**, **78** et **593**.
[827] Cf. *supra*, « Le caractère autoréférentiel de la formule *sᶜnḫ rn* », p. 47.
[828] 47,12 % soit 328/696. Sur cette question, cf. *infra*, « Stèles et stèles "fausse-porte" », p. 210 ainsi que « Tableau relatif aux différents supports… », p. 671-673 (vol. III).
[829] Soit 83,33 %, *ibid*.
[830] Vienne ÄS 90.
[831] *jn sꜣ=sn mry=sn smsw=sn sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn ḥr ᶜbꜣ pn n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t jmꜣḫ*(*w*) (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ꜣ*)*-prJy mꜣᶜ-ḫrw ms*(*w*)*~n Ḥpw mꜣᶜ*(*.t*)*-ḫrw ḥm.t=f mr*(*y*)*.t=f Snt mꜣᶜ*(*.t*)*-ḫrw.*
[832] Leyde AP 13 (anc. V 88).
[833] *jn sꜣ=j sᶜnḫ*(*w*) *rn*(*=j*) *ḥr wḏ pn jr~n=f n*(*=j*) *jwᶜw m sꜣ qn.*
[834] Sur les termes désignant la « stèle », H.W. MÜLLER, « Die Totendenksteine des mittleren Reiches, ihre Genesis, ihre Darstellungen und ihre Komposition », *MDAIK* 4, 1933, notamment p. 170-172.
[835] *Wb* I, 177, 7-9 ; *AnLex* 77.0611.
[836] *Wb* I, 398, 15-399, 4 ; *AnLex* 77.1121.

par leur forme [837], ni par leur fonction [838], ni par leur contexte d'apparition, on ne peut ici clairement les distinguer.
En revanche, le complément circonstanciel « sur cette stèle » délivre, selon l'expression de Roland Barthes, un « effet de réel » [839] qui vise probablement à donner une plus grande authenticité à ce document. Comme évoqué plus haut, on notera également le caractère autoréférentiel de ce circonstant qui se rapporte au support qui reçoit le geste scriptural évoqué dans la formule *sˁnḫ rn*. La présence de ce type de complément circonstanciel participe donc à la « surcharge autoréférentielle » propre à la formule *sˁnḫ rn*, celle notamment produite par les signes autoréférents qui la ponctuent, tels que la mention du geste de l'inscription de la formule *sˁnḫ rn* dans le propre corps de la formule ou encore celle de son responsable qui rend compte de cet acte scriptural [840].
Enfin, il faut le rappeler, c'est ce type de compléments circonstanciels qui, en dehors de leur apparente redondance, permet de définir avec plus d'assurance à quelle action correspond la phase de fondation de la liturgie de « perpétuation du nom » à savoir, le geste d'inscrire, ou le plus souvent de faire inscrire, la mention de son bénéficiaire sur un support matériel. À ce titre, la relative rareté de ce type de notations dans les sources du corpus rend d'autant plus utiles les documents qui les présentent.

« Au moyen de sa statue » (*m twt=f*)

Les statues représentent un gros tiers de l'ensemble des documents-supports réunis dans le corpus [841], mais ce ratio augmente remarquablement au cours de la période que va du Nouvel Empire à l'époque ptolémaïque [842], notamment au détriment de la représentation des stèles [843]. Comme nous le verrons plus bas, cette inversion dans la fréquence de ces supports est probablement due au fort accroissement de la présence des statues cultuelles de particuliers à l'intérieur des temples, notamment à partir du Nouvel Empire et ce jusqu'aux périodes les plus tardives [844].
Sans doute pour les mêmes raisons que dans le cas des stèles, le fait qu'il n'existe qu'une seule attestation à l'intérieur du corpus *sˁnḫ rn* spécifiant que le liturgiste « a perpétué son nom *au moyen de sa statue* », en référence à l'acte rituel d'inscription de la formule sur la ronde-bosse du bénéficiaire, peut s'expliquer par une probable « surcharge autoréférentielle » qui confèrerait alors à cette précision technique un caractère superfétatoire.
Cette séquence peut se lire sur la ligne de texte qui se déroule sur la tranche du socle de la statue de Padimahes, datée de la fin de la XXV[e] dynastie (doc. **593**, Brooklyn acc. n° 64.146) :

> (Doc. **593**) « C'est son fils aîné bien-aimé, le prêtre-*jmn* Harbaes, qui a perpétué son nom *au moyen de sa statue*, après l'avoir introduite dans le temple d'Osiris, afin que son nom y prospère et que son nom ne disparaisse pas, à jamais !» [845]

En dépit de la concision du complément circonstanciel « au moyen de sa statue », dans la mesure où ce tour fait indirectement référence à la gravure de la formule sur la statue, il n'en demeure pas moins que cette source rare délivre des éléments informatifs précieux à la formule *sˁnḫ rn*.

---

[837] On trouve aussi bien des stèles cintrées, de type abydénien, que des stèles rectangulaires (*slab*) qui correspondent à chacun de ces deux termes.
[838] Hormis la fonction « funéraire » de ces stèles, il est possible que les termes qui les désignent montrent des liens avec les verbes homographes *ˁbȝ* (*Wb* I, 177, 1) et *wḏ* (*Wb* I, 394, 10-395, 22 ; voir à ce propos la remarque de D. Meeks dans *AnLex* 77.1121) dont le champ sémantique rassemble les acceptions « ordonner », « diriger », « décréter ». En ce sens, on peut penser que ces monuments manifestent un ordre, un décret, etc.
[839] R. BARTHES, « L'Effet de Réel », *Communications* 11, 1968, p. 84-89.
[840] Voir *supra*, « Caractère autoréférentiel de la formule *sˁnḫ rn* », p. 47.
[841] 259/696 soit, 37,21 % du corpus, cf. *infra*, « Statues, statuettes… », p. 222-224 ainsi que « Tableau relatif aux différents supports… », p. 671-673 (vol. III).
[842] Passant progressivement de 35,12 % à 78,64 %, *ibid.*
[843] Pour la même période, la proportion des stèles dans le corpus passe de 44,48 % à 19,42 %, cf. *infra*, « Tableau relatif aux différents supports… », p. 671-673 (vol. III).
[844] K. JANSEN-WINKELN, « Zu Kult und Funktion der Tempelstatue in der Späzeit », *La cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, 2016, p. 399.
[845] *sȝ=f smsw mr*(*y*)*=f jmn Ḥȝrbȝs sˁnḫ*(*w*) *rn=f m twt=f bs~n=f sw r ḥw.t-nṯr Wsjr n-mrw.t rwḏ rn=f jm nn sk rn=f ḏ.t.*

D'une part, le caractère séquentiel des deux premières propositions de ce passage rend compte du déroulement des phases initiales de la liturgie : sa phase de fondation, soit celle qui consiste à inscrire le nom du bénéficiaire sur son effigie afin de « perpétuer son nom », forme une phase seconde de ce processus rituel, celle qui suit l'introduction et l'installation de la statue du dédicataire au sein du *temenos*.
D'autre part, s'il est fréquent de lire dans les sources que la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » permet notamment que le nom du dédicataire défunt devienne « prospère » (*rwḏ*) [846], ce bénéfice semble également suscité par l'installation de sa statue dans l'enceinte sacrée du temple. Le lien entre ces deux actions est d'ailleurs rappelé dans un passage de l'inscription gravée sur le manteau de la même statue :

> (Doc. **592**) « C'est son fils aîné qui a perpétué son nom, le prêtre-*jmn* (…) le prêtre d'Horus, seigneur de Tarémou, le prêtre-*sm*, le scribe du temple, Harbaes, né de la maîtresse de maison Tasa. Que son nom prospère dans le temple, pour toujours et à jamais ! » [847]

« Sur les portes » (*ḥr sbȝ.w*) et « sur elles (= les colonnes) » (*ḥr=sn*)

Les deux formules *sˁnḫ rn* complétées par les compléments circonstanciels « sur les portes » (*ḥr sbȝ.w*) et « sur elles » (*ḥr=sn*), en référence aux colonnes du monument-support, sont présentées ici dans un même commentaire puisqu'elles proviennent toutes les deux des parois de la tombe du gouverneur Khnoumhotep II (**fig. 54**, doc. **36**-**37**), située à Béni Hassan (n° 3). Si ces attestations semblent faire appel à des monuments différents, la localisation des inscriptions auxquelles elles font référence demeure néanmoins identifiable.
Sur le soubassement du mur sud de la chapelle à colonnes de sa tombe, on peut découvrir ces deux formules *sˁnḫ rn* au sein de la grande inscription autobiographique de Khnoumhotep II :

> (Doc. **36**) « J'ai perpétué le nom de mes pères (= mes ancêtres) que j'ai trouvé en lacune *sur les portes*, (maintenant) identifiable grâce aux signes, précis pour la lecture, sans en mettre un à la place d'un autre. Car un fils loyal [848] restaure le nom des ancêtres, le fils de Néhéri, Khnoumhotep, juste de voix. » [849]

> (Doc. **37**) « J'ai construit mon monument dans ma cité. J'ai bâti une salle à colonnes que j'avais trouvée délabrée. Je l'ai dressée à l'aide de colonnes de granite inscrites à mon propre nom et j'ai perpétué le nom de mon père *sur elles*. J'ai inscrit ce que j'ai réalisé sur chaque monument. » [850]

Dans le premier exemple (doc. **36**), il y a tout lieu de croire que la restauration des noms des ancêtres de Khnoumhotep inscrits « sur les portes » concerne la réfection de monuments anciens et non pas celui qui abrite ce texte. En effet, dans la même inscription autobiographique, Khnoumhotep déclare, « car un fils loyal restaure le nom des ancêtres » ainsi que « j'ai fait prospérer le nom de mon père et j'ai parachevé les chapelles du *ka* ainsi que les domaines associés » [851]. En ce qui concerne le premier passage, on pensera alors notamment à la tombe de son grand-père maternel Khnoumhotep I (n° 14), située à quelques 150 mètres au sud de son propre hypogée, ainsi que celle de son oncle maternel Nakht (n° 21), implantée à 60 mètres encore plus au sud [852]. Quant aux chapelles du *ka* (*ḥw.t-kȝ*) mentionnées dans le second extrait du texte autobiographique, elles désignent probablement celles relatives au cercle familial. Un autre passage de cette même source précise qu'une chapelle du *ka*

---

[846] Cf. *infra*, « Les syntagmes *rwḏ rn* et *srwḏ rn* », p. 189-191.
[847] *sȝ=f smsw sˁnḫ*(*w*) *rn=f jmn* (…) *ḥm Ḥr nb Tȝ-rmw sm sš ḥw.t-nṯr Ḥȝrbȝs jr*(*w*) *nb*(*.t*)*-pr Tȝsȝ r*(*w*)*ḏ rn=f m ḥw.t-nṯr r nḥḥ ḏ.t.*
[848] *AnLex* 77.1742.
[849] (col. 161-169) *sˁnḫ~n=j rn n*(*y*) *jt.w=j gm~n=j wš ḥr sbȝ.w rḫ*(=*w*) *m tj.t mt*(*y*) *m šd.t nn rd.t ky m ˁb ky jsṯ sȝ pw mnḫ srwḏ rn n*(*y*) *tpj.w-ˁ Nḥrj sȝ Ḫnmw-ḥtp mȝˁ-ḫrw.*
[850] (col. 193-199) *jr~n*(=*j*) *mnw=j* (*m-*)*ḫnw njw.t=j qd~n=j wḫȝ gm~n=j m wȝ sˁḥˁ~n=j sw m wḫ*(*ȝ*)*.w n*(*y.w*) *mȝṯ šš*(*.w*) *m rn=j ḏs=j sˁnḫ~n=j rn n*(*y*) *jt=j ḥr=sn šš~n=j jr*(*w*)*.t=j ḥr mnw nb.*
[851] (Col. 82-83) *srwḏ~n=j rn n jt=j smnḫ~n=j ḥw.wt-kȝ.w pr.w jry.w.*
[852] P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, Part I, London, 1893, pl. II.

appartenant à son père Néhéri, dévoile que ce monument était implanté à Mernéfret (col. 173-174), autre ville de la XVI[e] province de Haute-Égypte [853].

Sur le plan architectonique, la porte-*sbȝ* peut désigner l'ensemble des éléments constitutifs de cette structure [854]. En ce qui concerne les inscriptions restaurées, on pensera plus précisément aux zones généralement prévues pour les recevoir, à savoir, les montants, le linteau et les vantaux. Si Khnoumhotep témoigne de son œuvre de vénération des ancêtres par l'évocation de la restauration de leurs noms « sur les portes », c'est sans doute en conformité avec la fonction identitaire que détient par tradition l'entrée de la tombe. Ainsi, pour prendre l'exemple de la porte d'entrée de la tombe de Khnoumhotep II, son nom est inscrit quatre fois sur le linteau, deux fois sur les montants, noms accompagnés d'un relief figurant le propriétaire assis sur un siège en position d'accueil sur chaque côté, ainsi deux fois sur l'épaisseur des montants [855].

Dans le second exemple (doc. **37**), le pronom pluriel présent dans le syntagme *ḥr=sn*, « sur elles », renvoie sans aucun doute à la mention des « colonnes de granite » (*wḫ*[*ȝ*].*w n*[*y.w*] *mȝt*) qui le précède dans le texte. Il semble donc peu contestable qu'il s'agit là d'une évocation des quatre colonnes à seize pans qui soutenaient à l'origine les architraves et les voûtes du plafond de la chapelle [856]. Il demeure toutefois un obstacle à la lecture de cette séquence, lorsque Khnoumhotep déclare avoir inscrit son propre nom ainsi que celui de son père – puisque l'on est assuré que « perpétuer le nom » correspond à ce geste rituel – sur les colonnes de la chapelle [857]. En effet, outre le fait qu'il ne reste à ce jour de ces colonnes que la partie basse de l'une d'entre elles, remise en position initiale après sa découverte au fond d'un puits [858], on constate que dans les chapelles des autres hypogées du site, les colonnes encore en place sont systématiques anépigraphes [859]. Il faut sans doute tirer de cette observation que le terme *wḫ*(*ȝ*), « colonne » [860] mentionné dans ce passage de l'inscription peut désigner, non seulement le fût de la colonne, le chapiteau et l'abaque mais également l'architrave qu'elle supporte. Ainsi, au sein des inscriptions des architraves de la chapelle de Khnoumhotep II, on peut lire à trois reprises la séquence  , *sȝ Nḫrj Ḫnmw-ḥtp*, « Khnoumhotep, fils de Néhéri [861] ». On peut donc supposer que dans la séquence de l'inscription autobiographique, « (la salle à colonnes) je l'ai dressée à l'aide de colonnes de granite, *inscrites à mon propre nom et j'ai perpétué le nom de mon père sur elles* », la dernière partie fait alors référence à ces mentions des noms du père et du fils reproduites sur les architraves de la chapelle.
Enfin, il faut noter que dans cette formule (doc. **37**), Khnoumhotep précise « j'ai construit mon monument dans ma cité » (*njw.t=j*). Comme nous le reprendrons plus bas [862], cet exemple semble indiquer que dès le Moyen Empire, la nécropole peut être comprise comme faisant partie du tissu urbain (*njw.t*).

Même si on peut relever le caractère superfétatoire de ce type de compléments circonstanciels qui assigne une « surcharge autoréférentielle » à la formule, celle qui peut s'apparenter à une *illusion référentielle* [863], il est probable que ce dispositif dispense néanmoins un « effet de réel [864] » à cette inscription et, par suite, vise à lui accorder une plus grande authenticité.

---

[853] P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne, 2e partie : La Haute Égypte*, Paris, 1961, p. 161 et 176 ; A.B. LLOYD, « The Great Inscription of Khumhotpe II at Beni Hasan », *in* A.B. Lloyd (éd.) *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Occasional Publications 8, 1992, p. 34, n. 48.
[854] P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, Londres, 1984, p. 205-211.
[855] N. KANAWATI, L. EVANS, *Beni Hassan I. The Tomb of Khnumhotep II*, *ACERep* 36, Oxford, 2014, pl. 107-108.
[856] P.E. NEWBERRY, *op. cit.*, pl. XXII.
[857] N. KANAWATI, L. EVANS, *op. cit.*, pl. 105.
[858] P.E. NEWBERRY, *op. cit.*, p. 52-53.
[859] Ainsi, les tombes de Baqet III (n° 15), de Khéty (n° 17), d'Amenemhat (n° 2) et de Khnouhotep I (n° 14).
[860] *Wb* I, 352, 12-16 et 355 (haut page) ; P. SPENCER, *op. cit.*, p. 243-247.
[861] N. KANAWATI, L. EVANS, *op. cit.*, pl. 108-109. Sur l'antéposition honorifique dans les formules de filiation, P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 1998, p. 153-154.
[862] Cf. *infra*, p. 161-163 (commentaire sur la « cité », *njw.t*).
[863] R. BARTHES, *op. cit*., p. 88.
[864] *Ibid*., p. 84-89.

Outre ces artifices sémantiques, il n'en demeure pas moins que ce type de notations met au jour les liens entre l'inscription de la formule *sᶜnḫ rn* sur un support donné et la mise en œuvre de la phase de fondation de cette liturgie. En effet, que le nom du dédicataire soit « perpétué » sur sa statue, sur sa stèle ou sur les parois de sa tombe, ces notations circonstancielles permettent de mieux définir la matérialité de l'acte initial relatif à la liturgie *sᶜnḫ rn*, épisode que nous dénommons « phase de fondation ».

Les compléments circonstanciels de lieu mentionnant un espace d'accueil élargi pour la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn*

Par le truchement de cet ensemble d'attestations, seront étudiés les exemples de formules incluant un complément circonstanciel de lieu à portée plus large, que l'on pourrait qualifier de synecdoque généralisante. En effet, ce qui distingue ces exemples de ceux de la catégorie précédente est que les compléments circonstanciels étudiés dans cette partie ne font plus spécifiquement référence au support matériel de la formule mais à un ensemble bâti, à un lieu ou à un espace plus ou moins différencié à l'intérieur duquel ledit support est façonné puis installé, soit les deux temps majeurs de la phase de fondation.
Par souci de continuité avec les exemples de la catégorie précédente, ces références spatiales seront abordées en fonction des échelles évoquées, depuis les plus réduites jusqu'aux plus étendues.

« Dans ce lieu » (*m s.t tn*)

Sur le mur est de la chapelle de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, située à Elkab (n° 5) et datée de la XVIII[e] dynastie, on découvre deux formules *sᶜnḫ rn* similaires (doc. **305-306**). Elles se trouvent plus précisément de part et d'autre de l'ouverture disposée dans la paroi donnant accès au puits et chacune d'entre elles forme la suite immédiate d'une formule d'offrande *d ny-sw.t ḥtp* consacrée à Anubis :

> (Doc. **305**) « (Iâhmès, fils d'Abana) C'est son petit-fils (= le fils de sa fille) qui a perpétué son nom *dans ce lieu*, le scribe Pahéry, juste de voix. » [865]

> (Doc. **306**) « (Iâhmès, fils d'Abana) C'est son petit-fils (= le fils de sa fille) qui a perpétué son nom *dans ce lieu*, le scribe Pahéry, juste de voix. » [866]

Dans le complément circonstanciel présent dans ces inscriptions, le déictique *s.t tn* semble pouvoir désigner, soit le point précis de la paroi orientale de la chapelle sur lequel Pahéry « a perpétué son nom » (*i.e.* celui de son grand-père) en y gravant cette formule soit, d'une manière plus générale, l'ensemble de l'hypogée. Dans le premier cas, il serait alors plus approprié de rendre le syntagme par « à cet endroit », correspondant à un des sens usuels du terme *s.t* [867] alors que dans le second cas de figure, la tournure « dans ce lieu » répondrait mieux à sa signification plus générale.
S'il est envisageable que le sens restrictif du déictique *s.t tn*, « à cet endroit », soit pertinent dans ce contexte dans la mesure où, comme nous l'avons observé précédemment, les compléments circonstanciels permettent quelquefois de se rapporter au support sur lequel la formule *sᶜnḫ rn* est inscrite, d'autres arguments semblent orienter ici la lecture de la séquence vers la seconde hypothèse. Parmi ceux-ci, on pourrait commencer par avancer que parmi les neuf formules *sᶜnḫ rn* présentes dans les inscriptions de la tombe, sept sont signées de la main de Pahéry alors que deux seules sont dédicacées par son cousin Héryiry (doc. **309** et **310**). Cette prééminence de Pahéry dans l'exécution du programme décoratif de la tombe paraît concorder avec le sens général du circonstanciel « dans ce lieu », l'ensemble de la tombe constituant assez naturellement l'antécédent du terme *s.t* présent dans les formules. Par ailleurs, cette acception généralisante du circonstanciel paraît corroborée par la scène qui devance la grande inscription autobiographique d'Iâhmès. Située sur le mur oriental de

[865] *jn sȝ n*(*y*) *sȝ.t=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m s.t tn Pȝ-ḥry mȝᶜ-ḫrw.*
[866] *jn sȝ n*(*y*) *sȝ.t=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m s.t tn Pȝ-ḥry mȝᶜ-ḫrw.*
[867] *Wb* IV, 1-6, 20. D. Meeks relève pour le terme *s.t*, le sens « place, surface occupée par quelque chose » (*AnLex* 77.3302).

la chapelle, elle jouxte l'ouverture aménagée dans le mur qui est flanquée des deux formules étudiées. Dans ce bas-relief, sont figurés Iâhmès et son petit-fils Pahéry, ce dernier étant représenté debout et muni d'une palette de scribe (**fig. 1**). À l'aplomb de cette scène, on peut lire une inscription comportant une des sept formules *sᶜnḫ rn* désignant Pahéry comme le superviseur des travaux de la tombe et, par le truchement de la synecdoque généralisante, comme le responsable de la « perpétuation du nom » de son grand-père :

> (Doc. **304**) « (Iâhmès, fils d'Abana) C'est son petit-fils qui a conduit les travaux dans cette tombe, en perpétuant le nom de son grand-père, le peintre-dessinateur d'Amon, Pahéry, juste-de-voix. » [868]

Cette responsabilité prééminente du petit-fils Pahéry, non seulement dans le programme de décoration de la tombe mais également dans la supervision de son gros œuvre, semble induire que le complément circonstanciel *m s.t tn* présent dans les formules mises à l'étude est à comprendre dans son sens généralisant, soit « dans ce lieu », le liturgiste cherchant sans doute par cette acception à mettre en valeur son rôle de superviseur dans l'ensemble des travaux du monument de son illustre aïeul.

« Dans le monument (mémoriel) » (*m mnw*)

Dans l'ensemble des 696 formules du corpus, une seule comporte un complément circonstanciel de lieu établi à partir du terme *mnw*, « monument » [869]. On notera également que cette formule inscrite sur une paroi de la tombe d'Ahanakht à El-Bersheh (n° 5, X^e^-XI^e^ dynasties), constitue un des plus anciens exemples du corpus :

> (Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]che que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom *dans le monument* que j'ai réalisé [lacune]. » [870]

Comme nous avons eu l'occasion de l'évoquer [871], cette inscription qui demeure parmi les plus anciennes dans l'histoire de la formule *sᶜnḫ rn* est décisive pour la détermination de la phase de fondation de la liturgie, et notamment son analogie avec le geste rituel consistant à inscrire le nom du dédicataire [872] sur le support. Cependant, outre la précision des informations techniques exposées dans cette inscription, il n'en demeure pas moins que le complément circonstanciel intégré dans la formule élargit le cadre de la mise en œuvre de cet acte à l'ensemble de la structure d'accueil, soit à la totalité du « monument-*mnw* » édifié par le dédicataire.
À propos de ce terme, R. Stadelmann souligne combien il possède un champ sémantique large, rassemblant une multitude d'objets allant de bâtiments, de partie de bâtiments, des stèles, des statues et de nombreux instruments de culte [873]. L'auteur suggère que, fondée sur la racine verbale *mn*, « durer », ce terme fait étymologiquement référence « à quelque chose de durable, de permanent » [874]. À cet égard, D. Meeks remarque que l'expression *mn-mnw*, littéralement « monument fait pour durer », est notamment utilisée pour désigner la Chapelle blanche de Sésostris I^er^ à Karnak [875].
Le terme *mnw* est également présent dans la traditionnelle formule de dédicace *jr~n=f m mnw=f n* X, « il a fait comme (son) monument pour X » [876], dont il existe déjà des attestations dans la Pierre

---

[868] *jn sȝ n*(*y*) *sȝ.t=f ḫrp*(*w*) *kȝ.wt m js pn m sᶜnḫ*(*w*) *rn jt mw.t=f sš-qd.wt n*(*y*) *Jmn Pȝ-ḥry mȝᶜ-ḫrw*.
[869] *Wb* II, 69, 9-71, 2 (*s.v.* « Denkmal »).
[870] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*n~*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr*(*w*)*~n=j*.
[871] Cf. *supra*, « La phase de fondation comme acte… », p. 44-46.
[872] Dans cet exemple, et de manière rare, dédicataire et dédicant ne forment qu'une seule et même personne.
[873] R. STADELMANN, *LÄ* I, 1975, col. 1064-1065, *s.v.* « Denkmal ». Voir également, S. TAUFIK, « *ir.n.f m mnw.f* als Weihformel : Gebrauch und Bedeutung », *MDAIK* 27, 1971, p. 231-232.
[874] On lit notamment l'expression *mnw n*(*y*) *nḥḥ*, « monument d'éternité-*neheh* » dans la tombe de Khéty à Béni Hassan (n° 17), P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan* II, 1894, pl. XVI.
[875] *AnLex* 77.1709.
[876] Sur cette formule, voir notamment, S. TAUFIK, *op. cit.*, p. 227-234 ; G. VITTMANN, « Zum Verständnis der Weihformel *irjnf m mnwf* », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 69, 1977, p. 21-32 ; P. LASKOWSKI, « Some Remarks on the Dedication Formula *jr.n=f m mnw=f* », *GM* 167, 1998, p. 77-81 ; E.W. CASTLE, « The dedication formula *'ir.n.f m*

de Palerme (V^e^ dynastie) [877]. Que le monument-*mnw* soit alors consacré à une divinité, à un roi ou à un particulier, c'est sans doute son caractère commémoratif qui justifie la traduction du terme *mnw* par « mémorial ».
À l'instar de l'exemple précédent provenant de la tombe d'Ahanakht (doc. **3**), la puissance mémorielle accordée au monument-*mnw* est également mise en exergue dans d'autres exemples du corpus de « perpétuation du nom ». L'évocation de la mise en œuvre de la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, celle qui consiste à inscrire le nom du dédicataire afin d'en perpétuer la mémoire, est alors associée avec celle de la construction ou de la restauration du monument-*mnw* qui reçoit la formule :

> (Doc. **4**) « C'est son fils bien-aimé, son héritier, qui fait ce qu'il loue chaque jour, Antef né de Senbet, *qui a perpétué son nom, et qui a réalisé son monument* afin qu'il (= son père) suive son désir dans la fondation funéraire destinée à son corps d'éternité. » [878]

> (**Fig. 41**, doc. **393**) « (Ramsès II) *qui a restauré le monument de son père*, le roi de Haute et Basse Égypte Menmaâtrê, le fils de Rê Séthy-aimé-de-Ptah (= Séth(y I^er^) *qui a (ainsi) [perpétué] le nom de son grand-père*, le roi de Haute et Basse Égypte Menpéhétyrê, le fils de Rê, Ramsès I^er^, dans le temple d'Horus. » [879]

Le lien fondateur entre ces deux actions rituelles est encore explicité aux périodes tardives (doc. **648**), ainsi que dans d'autres exemples du corpus datant d'époques différentes [880] :

> (Doc. **648**) « C'est son fils *qui a perpétué son nom, qui a fait ériger son monument* et qui a fait prospérer les noms de ses "pères" (…) Nakht-Hor-heb. » [881]

Avec les autres notations spatiales « élargies », nous allons voir dans quelle mesure le complément circonstanciel permet également de déployer les effets performatifs de la liturgie mémorielle.

« Dans son monument funéraire collectif » (*m smy.t=f*)

Ce complément circonstanciel formé autour du terme *smy.t* [882] n'apparaît qu'à une seule reprise dans le corpus *sᶜnḫ rn*. Selon les principaux dictionnaires égyptiens, ce vocable désigne dans son sens premier, comme semble l'indiquer son déterminatif le plus fréquent 𓌻 (N 25), le « désert » ou une « zone désertique ». Par effet de resserrement sémantique, il peut également signifier la « nécropole » ou encore une « partie de la nécropole ». Dans certaines stèles abydéniennes du Moyen Empire, le terme *smy.t* peut prendre une acception plus spécialisée, celle qui désigne un « monument funéraire collectif » (installé dans une nécropole) [883].

---

mnw.f », *JEA* 79, 1993, p. 99-120 ; *id.*, « Further observations on the dedication formula *ir.n.f m mnw.f* », *JEA* 80, 1994, p. 187-191 ; E.S. MELTZER, « A note on the employment of the dedication formula *ir.n.f m mnw.f* for non-royal individuals », *Journal of Ancient Civilizations* 9, 1994, p. 95-98 ; L. DEPUYDT, « "Of their Monuments They Made for an Esteemed Colleague…". On the Meaning of a Formulaic Expression in Egyptian », *LingAeg* 9, 2001, p. 83-122 ; M. BAUD, « Le format de l'histoire. Annales royales et biographies de particuliers dans l'Égypte du III^e^ millénaire », *in* M. Baud, N. Grimal (éds.), *Événement, récit, histoire officielle : l'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques*, Actes du colloque du Collège de France, 24-25 juin 2002, *EtudEg* 3, Paris, 2003, notamment p. 276.

[877] R. STADELMANN, *op. cit.*

[878] *jn sȝ=f mry=f jwᶜw=f jrr*(*w*) *ḫss.t=f rᶜ nb Jntf ms~n Snbt sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jr*(*w*) *mnw=f n-mrw.t šms=f jb=f m grg.t=f n*(*y.t*) *ḏ.t=f* (stèle d'Antef et de Senet-Tekh, Brooklyn Museum 54.66, XI^e^ dyn.).

[879] *smȝwy mnw n jt*(*=f*) *nsw-bjty Mn-Mȝᶜ.t Rᶜ sȝ Rᶜ Sty-mry~n-Ptḥ* [*sᶜnḫw*] *rn n*(*y*) *jt jt=f nsw bjty Mn-pḥ.ty sȝ Rᶜ Rᶜ-mss m pr Ḥr* (socle de statue pour Horus de Mésen, édifié par Séthy I^er^ pour Ramsès I^er^ et restauré par Ramsès II, Qantara, XIX^e^ dyn.).

[880] Doc. **6**, **25**, **80**.

[881] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sᶜḥᶜ*(*w*) *mnw=f srwḏ*(*w*) *rn.w n*(*y.w*) *jt.w=f* (…) *Nḫt-Ḥr-ḥb* (partie basse de la statue naophore de Padihor, Collection Acerbi 12, XXVI^e^-XXVII^e^ dynastie).

[882] *Wb* III, 444, 8-445, 13.

[883] On trouve dans certains dictionnaires ainsi que chez certains commentateurs (*Wb* III, 445, 2 ; J.J. CLERE, « Une stèle familiale abydénienne de la XII^e^ dynastie », *BIFAO* 85, 1985, p. 85-86), une traduction « tombe familiale » pour le terme *smy.t*. Toutefois, nous verrons plus bas que ce vocable, d'une part, ne désigne pas nécessairement une tombe et, d'autre part, que l'ensemble des individus désignés par ce terme ne forment pas nécessairement une « famille ».

C'est donc probablement ce sens qui apparaît dans le complément circonstanciel qui accompagne la formule *sᶜnḫ rn* d'une stèle abydénienne datée du Moyen Empire (**fig. 40**, doc. **87**).
Ce monument appartient à un certain Rédes, dont le frère Montouhotep est alors désigné comme le liturgiste dans la formule :

> (Doc. **87**) « C'est son frère Montouhotep qui a perpétué son nom dans *(son) monument funéraire collectif* //// » [884]

S'il est difficile, du fait de l'étendue du champ sémantique du terme *smy.t*, d'associer ce vocable à un type précis de monument – mémorial, chapelle, tombe, stèle –, il semblerait que l'on puisse, tout au moins dans la zone d'Abydos au Moyen Empire, concevoir la *smy.t* comme une structure monumentale collective pouvant notamment être insérée dans l'enceinte d'une chapelle-*mᶜḥᶜ.t* [885].



Fig. 40 : Stèle de Rédes (Coll. Wells Bib), d'après T.E. Peet, *Cemeteries of Abydos* III, p. 37, fig. 17.

Une stèle abydénienne de Dédousobek datée de la XII[e] dynastie [886] semble faire mention de ce type de dispositif :

> « Ce sont tous les gens de ma *smy.t* qui seront autorisés à pénétrer dans cette chapelle (*mᶜḥᶜ.t*), aucun imposteur ne pourra y entrer ! » [887]

Une autre attestation du terme *smy.t* contenue dans une source du corpus *sᶜnḫ rn*, mais qui n'apparaît pas à l'intérieur d'un complément circonstanciel de lieu, semble confirmer le caractère collectif propre à cette structure funéraire. En effet, dans la stèle d'un autre Rédes (**fig. 28**, doc. **88**) [888], la *smy.t* paraît constituer un support essentiellement destiné à recevoir les noms du cercle des individus proches du dédicataire et dont on veut ainsi perpétuer la mémoire :

> (Doc. **88**) « C'est l'*imakhy* Dédoukhnoum qui a perpétué les noms de ceux (qui figurent sur) *son monument funéraire collectif* sis en Abydos, en qualité de justifiés de voix et de possesseurs d'*imakh*. » [889]

Le lien explicite que l'on observe dans différentes sources du Moyen Empire entre la *smy.t* et le nom des individus qui y figure a conduit à conclure que, dans certains cas, par métonymie, c'est plus particulièrement les membres de cette communauté que ce terme pouvait alors désigner et non plus uniquement le monument destiné à accueillir leur nom [890].
Ainsi, dans le discours tenu par Sobekemsaef dans l'inscription marginale de sa stèle abydénienne [891], le terme *smy.t* semble se rapporter à un ensemble d'individus décédés appartenant à une communauté

---

[884] *jn sn=f Mnṯw-ḥtp sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m smy.t*(*=f*) ////.
[885] *Wb* II, 49, 7-14 ; W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, PYEE 5, 1974, p. 11 ; D. O'CONNOR, « The "Cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, notamment p. 166 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO, Lyon, 2016, p. 78-80. W.K. Simpson précise qu'à Abydos, les chapelles peuvent contenir une ou plusieurs stèles, des tables d'offrandes ainsi que des statues (*ibid*., p. 2).
[886] J.J. CLERE, « Une stèle familiale abydénienne de la XII[e] dynastie », *BIFAO* 85, 1985, notamment p. 85.
[887] *jn rmṯ nb.t n*(*y*)*.t smy.t=j ᶜq=sn r ṯ3 mᶜḥᶜ.t nn ᶜq ḏ3-jb nb r=s.*
[888] Université Heidelberg 560. Cet individu est sans lien apparent avec le personnage homonyme évoqué précédemment (doc. **87**).
[889] (*jn*) *jm3ḫy Ddw-ḫnmw sᶜnḫ*(*w*) *rn.w n*(*y*)*.w sm*(*y*)*.t=f m 3bḏw m m3ᶜ-ḫrw nb.w jm3ḫ*(*.w*).
[890] J.J. CLERE, *op. cit*., p. 85-86 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO, Lyon, 2016, p. 33-34, p. 129.
[891] Caire CG 20536.

pouvant être recensée sur un support monumental de type mémoriel. Dans cet exemple, cet ensemble est évoqué par l'expression « liste des membres défunts de la *smy.t* » (*jm*[*y*]-*rn=f smy.t*) qui conclut la séquence :

> « Sobekemsaef, possesseur d'*imakh*, dit : "J'ai fait ceci (= la stèle) pour les défunts de ce monument mémoriel (*smy.t tn*) afin que leurs noms soient solides, qu'ils entendent ce qu'entendent les ancêtres lorsque l'on exécute le rituel à leur attention. Liste des membres défunts de la *smy.t*". » [892]

Toujours selon ce procédé métonymique, le terme *smy.t* peut dans certains cas désigner, de manière exclusive, les défunts appartenant à cette communauté. Ainsi, dans l'Appel aux vivants inscrit dans la colonne marginale de la stèle du fondeur d'or Kéky, datée de la XII[e] dynastie [893], la *smy.t* représente l'ensemble des individus décédés mentionnés sur la stèle [894] :

> « Ô les vivants (…), tout prêtre-*ouâb*, tout prêtre ritualiste, tout scribe qui passerez auprès de cette tombe vous direz " un millier de pains, de bières, de bovins et d'oiseaux" à l'attention du *ka* de l'ensemble des défunts (*smy.t*) qui se trouvent sur la stèle du fondeur Kéky ///. » [895]

En outre, si l'on recense la quinzaine d'individus mentionnés dans cette stèle, on notera que cet ensemble ne regroupe peut-être pas uniquement des membres de la famille de Kéki, mais également des individus appartenant au cercle élargi de cette communauté.
Ce principe semble encore à l'œuvre dans la stèle abydénienne de Nakhti [896] qui présente une formule d'offrande ainsi libellée :

> « *D n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour le *ka* de mon grand-père Iây, pour le *ka* de chacun de ses protégés (*ḫrd=f nb*) [897], ainsi que de l'ensemble des défunts (*smy.t*) lié à la maison de mon père et de l'ensemble des défunts (*smy.t*) lié à la maison de ma mère. » [898]

Ce dernier exemple semble corroborer l'idée que, si les individus défunts désignés par le terme *smy.t* ne sont pas nécessairement tous réunis par des liens familiaux, on peut supposer que la communauté de leurs intérêts est déterminée par les avantages et les bénéfices issus de la mise en œuvre de rituels funéraires à leur attention [899].

En conclusion, on peut donc rappeler que si, le terme *smy.t* peut parfois représenter, et plus particulièrement dans ses attestations du Moyen Empire, une structure funéraire collective – tombe familiale, stèle –, dans la majorité des cas, ce terme désigne, par métonymie, un groupe de défunts liés au dédicataire mais non systématiquement reliés à lui par des attaches familiales. Placés sous la responsabilité morale d'un individu incarnant une forme d'autorité tutélaire, ce dernier marque sa piété à leur égard en mentionnant leur nom ou leur représentation à la surface d'un monument funéraire dont il est propriétaire.

---

[892] *Sbk-m-sȝ=f nb jmȝḫ ḏd=f jr~n*(*=j*) *nȝ n smy.t t*<*n*> *n-mrw.t rwḏ rn=sn sḏm=sn sḏm*(*w*) *jt.w ḫft jr=t*(*w*) *n=sn ḫ.t jm*(*y*)-*rn=f smy.t.*
[893] Stèle UC 14345, H.M. STEWART, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, Part Two: Warminster, 1979, p. 27-28, pl. 29.1.
[894] J.J. Clère (*op. cit.*) signale plusieurs attestations du Moyen Empire (CG 20038, 20095, 20536[a]), dans lesquelles le terme *smy.t* désigne nécessairement un ensemble d'individus puisque le tour *n kȝ n*(*y*) *smy.t tn* est immédiatement suivi par l'épithète *mȝᶜ-ḫrw*.
[895] *j ᶜnḫ.w /// wᶜb nb ḫr*(*y*)-*ḥb nb sš nb swȝt*(*y*)*=sn ḥr js pn ḏd=tn ḫȝ* (*m*) *t ḥ*(*n*)*q.t jḥ ȝpd n kȝ n*(*y*) *smy.t tn nt*(*y*)*.t ḥr ᶜbȝ n nby Kky ///.*
[896] Caire CG 20057. Cette stèle contient également une formule *sᶜnḫ rn* (doc. **103**).
[897] Sur cette expression au Moyen Empire, cf. *infra*, « Le liturgiste est "son protégé" (*ḫrd=f*) », p. 385-391 (vol. II).
[898] *d-n*(*y*)-*sw.t-ḥtp n kȝ n*(*y*) *jt jt=j Jᶜy n kȝ n*(*y*) *ḫrd=f nb smy.t n*(*y*)*.t pr jt=j n*(*y*)*.t pr mw.t=j.*
[899] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 129

« Sur la butte-*déhénet* à l'Ouest de Thèbes » (*ḥr dhn*[*.t*] *Jmnt.t W3s.t*)

Sur une paroi de la tombe d'Amenhotep [900], hypogée daté du règne d'Amenhotep III et remployé sous celui de Ramsès II (TT 58), une formule *sᶜnḫ rn* implique ce chef des prêtres d'Amon ainsi que son fils Ameneminet, scribe au temple de Ramsès :

(Doc. **461**) « C'est son fils qui a perpétué son nom sur la *butte*-déhénet *à l'Ouest de Thèbes*. » [901]

D'après les études menées par J. Yoyotte sur le toponyme *dhn.t,* et notamment lorsqu'il est inséré dans le tour *dhn.t jmn.t*, la « *dhn.t* occidentale », il faut comprendre que ce terme doit être rendu, non pas par « cime » ou « promontoire », selon les acceptions les plus habituelles [902], mais plutôt par « butte » [903]. En effet, dans les quelques illustrations stylisées de la *dhn.t* située « à l'Ouest de Thèbes » reproduites sur plusieurs stèles provenant de Deir el-Médîna [904], c'est plus distinctement les versants d'un relief qui sont mises en exergue. Par suite, il semble tout à fait plausible que le complément circonstanciel, « sur la butte à l'Ouest de Thèbes », accompagnant la formule *sᶜnḫ rn* présente sur une des parois dans la TT 58 sise à Cheikh Abd el-Gournah (doc. **461**), constitue une notation topographique de la zone qui couvre les versants de la cime thébaine, correspondant au domaine d'Hathor-Méretséger, divinité régulièrement qualifiée de « Grande Déhenet » (*Dhn.t wr.t*) [905]. Par suite, il paraît probable que le complément circonstanciel « sur la butte-*déhénet* à l'Ouest de Thèbes » présente dans la formule *sᶜnḫ rn* de la TT 58 constitue une synecdoque généralisante pouvant désigner tout ou partie des nécropoles incluses dans cette vaste zone, dont celle de Gournah qui est impliquée dans cet exemple.
Une fois ce point défini, on peut inférer que, par le truchement de ce complément circonstanciel à valeur généralisante, le fils liturgiste Ameneminet a voulu authentifier au moyen de cette formule le fait qu'il a exécuté l'inscription de cette formule sur les parois de l'hypogée, et sans doute plus généralement, qu'il a commandité l'ensemble du monument funéraire destiné à son père Amenhotep.

« Dans ce temple » (*m r*[*ȝ*]*-pr pn* et *r r*[*ȝ*]*-pr pn*)

Dans le *Deutsch-Aegyptisches Wörterverzeichnis,* il est distingué 26 entrées relatives aux dénominations du « temple » [906]. Au sein des compléments circonstanciels de lieux présents dans les formules du corpus *sᶜnḫ rn*, le terme *pr* est attesté dans une unique source (doc. **393**) [907], et le composé *r*(*ȝ*)*-pr* [908] étudié dans cette section apparaît à deux reprises (doc. **19** et **21**).
À l'Ancien Empire, en parallèle à son acception de « temple », le terme *r*(*ȝ*)*-pr* peut désigner une « fausse-porte » ou un espace de culte situé à l'extérieur à la tombe. Selon Claude Vandersleyen, « avec le développement du mastaba, le *r-pr* a réculé dans la masse de celui-ci, créant un espace vide ou chapelle où se rendit le culte [909] ».
En comparant les termes *ḥw.t-nṯr* et *r*(*ȝ*)*-pr*, vocables qu'elle estime les plus fréquents dans le champ lexical du « temple », Patricia Spencer remet en question l'idée convenue selon laquelle le *r*(*ȝ*)*-pr* pourrait être un édifice de moindre importance que la *ḥw.t-nṯr* [910]. Selon cet auteur, non seulement ces deux vocables peuvent apparaître comme des synonymes, mais il est de nombreux cas, à l'instar

[900] Cet exemple est issu des *Belegstellen* du *Wörterbuch*, mais cette source est dépourvue de toute précision sur la localisation précise du texte (A. ERMAN, H. GRAPOW, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, *Die Belegstellen*, Bd. IV, 1959, p. 12 [47, 3]).
[901] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥr dhn*(*.t*) *jmnt.t W3s.t.*
[902] *Wb* V, 478, 11-13 ; *AnLex* 77.5080.
[903] J. YOYOTTE, « À propos de quelques idées reçues : Méresger, la Butte et les cobras », *in* G. Andreu-Lanoë (dir.), Colloque *Deir-el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire*, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002, éd. Khéops, 2003, p. 281-307 et notamment p. 289-294.
[904] *Ibid*., fig. 4-6.
[905] *Ibid*., p. 289.
[906] *Wb* VI, 154-155 (*s.v.* « Tempel » [Bezeichnungen für]).
[907] Cf. *infra*.
[908] *Wb* II, 397, 6-8.
[909] Cl. VANDERSLEYEN, « Une tempête sous le règne d'Amosis », *RdE* 19, 1967, p. 148 (52).
[910] P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, 1984, p. 37.

de celui des temples de Karnak, où une *ḥw.t-nṯr* peut être spatialement englobée à l'intérieur du *r(ȝ)-pr* [911]. C'est en effet ce dispositif qui semble attesté dans le texte de proscription inscrit au bas de la grande stèle de Néferhotep Ier (l. 38-39) où l'on peut lire : « (…) ceux qui ne me feront pas de célébration lors de toute fête de ce temple (*r*[*ȝ*]*-pr pn*) à l'intérieur *de la demeure divine tout entière de ce temple* (*ḥw.t-nṯr mj-qd=s n*[*y*]*.t r*[*ȝ*]*-pr pn*) [912] ». Dans cette stèle abydénienne de la XIIIe dynastie, très probablement érigée à l'origine au bord de l'allée qui reliait le temple d'Osiris à une porte percée dans la partie occidentale du mur d'enceinte [913], il semblerait que le terme *ḥw.t-nṯr* désigne précisément le bâtiment du temple consacré à Osiris alors que le composé *r(ȝ)-pr* pourrait plutôt représenter l'ensemble du *temenos*. Partant de ces considérations, nous pouvons essayer de comprendre ce que le complément circonstanciel « dans ce temple » (*m* ou *r r*[*ȝ*]*-pr pn*) peut signifier dans ces deux formules issues du corpus *sᶜnḫ rn*.

Dans la scène du second registre de la stèle abydénienne d'Antef (**fig. 7**, doc. **19**), datée de la XIIe dynastie [914], ce dernier, probablement accompagné de son épouse Hétépet, sont assis devant une table d'offrandes. Face à eux, leur fils Hétep se tient debout, le bras droit levé en signe de récitation rituelle. Au-dessus de cet officiant, quatre courtes colonnes de texte composent une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **19**) « C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom *dans ce temple d'Osiris* (*m r*[*ȝ*]*-pr pn n*[*y*] *Wsjr*), celui qui préside aux Occidentaux, le maître d'Abydos. » [915]

D'après le compte-rendu d'Auguste Mariette de ses campagnes de fouilles dans la « Nécropole du Nord » d'Abydos, cette stèle d'Antef (n° 558) fut mise au jour dans le secteur de Kôm es-Sultân [916], zone occupant l'angle nord-ouest du mur d'enceinte du temple d'Osiris [917]. Si l'emplacement originel de cette stèle d'Antef était bien situé dans la zone de Kôm es-Sultân, espace délimité par un massif mur de briques et réservé pour l'essentiel à l'installation des « chapelles » (*mᶜḥᶜ.t* ou *ḥw.t-kȝ*), des tables d'offrandes, des statues et des stèles de particuliers, la notation spatiale « dans ce temple d'Osiris » présente dans la séquence étudiée pourrait signifier que cette zone apparemment insérée à l'intérieur du mur d'enceinte du temple d'Osiris était alors considérée, de manière formelle ou par le truchement d'une synecdoque, comme appartenant au *temenos* du temple d'Osiris (*r*[*ȝ*]*-pr Wsjr*) [918]. En outre, dans la mesure où certaines sources écrites explicitent que des « chapelles du *ka* » de particuliers se trouvaient à l'intérieur des limites du mur d'enceinte [919], tous ces indices semblent corroborer l'idée que le complément circonstanciel *m r*[*ȝ*]*-pr pn n*[*y*] *Wsjr*, « dans le temple d'Osiris », présent dans ce passage de la stèle d'Antef peut être pris dans son sens le plus littéral.

L'autre exemple de ce type de complément circonstanciel dans les formules *sᶜnḫ rn* se trouve dans la stèle abydénienne de Nakht (II) datée du règne de Sésostris Ier (**fig. 38**, doc. **21**) [920]. Dans la partie gauche de la grande scène du second registre, Nakht (II) et son épouse Ikou sont assis devant une table d'offrandes, suivis par quatre de leurs enfants. Face à ses parents, le fils liturgiste Nakht (III) est figuré debout, le bras droit levé en signe de récitation rituelle. Une formule *sᶜnḫ rn* se déroule autour de lui en ces termes :

---

[911] *Ibid*., p. 41.
[912] Traduction dans B. Mathieu, *La Littérature de l'Égypte ancienne*, vol. II, Les Belles Lettres, 2021, p. 249.
[913] *Ibid*., p. 238-239.
[914] Caire CG 20516.
[915] *jn sȝ=f mry=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ȝ*)*-pr pn n*(*y*) *Wsjr ḫnt*(*y*) *Jmntyw nb ȝbḏw.*
[916] A. Mariette, *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville*, t. 2, 1880, pl. XXII ; *id*., *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880, p. 104-105 (n° 558).
[917] D. O'Connor, « Abydos and the University Museum : 1898-1969 », *Expedition Magazine* 12/1, 1969, p. 29-39 et voir notamment le plan p. 29 https://www.penn.museum/sites/expedition/abydos-and-the-university-museum/.
[918] D. O'Connor, « The "Cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, notamment p. 162.
[919] D. O'Connor, « Abydos, North, *ka* chapels and cenotaphs », *Encyclopedia of the Archaeology of Ancien Egypt* (éd. K.A. Bard), London, New York, 1999, p. 111.
[920] Caire CG 20515, XIIe dynastie.

(Doc. **21**) « C'est son fils qui a perpétué son nom *dans ce temple* (*r r*[*ȝ*]*-pr pn*), le prêtre-ritualiste, l'aîné, le peintre-dessinateur dans Amenemhat-Itchi-Taouy, le pensionné Nakht (III). » [921]

L'emplacement primitif de cette stèle demeure incertain puisque la notice qui lui est réservée dans le catalogue général du musée du Caire ne donne que la mention générale « Abydos 1881 » [922], conformément au style laconique de la plupart des commentaires d'A. Mariette. Toutefois, les études de W.K. Simpson, menées à partir du matériel mis au jour sur le site de la nécropole nord d'Abydos, parfois dénommée la « Terrasse du Grand Dieu » (*rwd n*[*y*] *nṯr ᶜȝ*) dans les sources égyptiennes [923], ont conduit à insérer ce monument dans un ensemble de trois stèles intitulé ANOC 30, selon le classement opéré par l'auteur [924]. Conformément au principal critère retenu, tous ces monuments appartiennent aux membres d'une même famille. Par la suite, H. De Meulenaere a ajouté la stèle Caire CG 20263 au groupe ANOC 30, alors étendu à un total de quatre stèles. On notera que parmi ces monuments, trois comportent des formules *sᶜnḫ rn*. Dans les deux stèles Caire CG 20751 (**fig. 141**, doc. **145**) et CG 20515 (**fig. 38**, doc. **21**), qui appartiennent respectivement à Nakht I et à Nakht II, c'est le prêtre ritualiste (*ḫry-ḥb*) et peintre-dessinateur (*sš-qdw.t*) Nakht III qui officie tour à tour en qualité de fils et de petit-fils des bénéficiaires respectifs. C'est encore le même liturgiste Nakht III qui est mentionné dans la stèle Caire CG 20263 (doc. **113**), mais opérant alors au bénéficie de son grand-père maternel Sobekemsaef. Enfin, une quatrième stèle (Caire CG 20526) est recensée dans le groupe ANOC 30, puisqu'appartenant simultanément à Nakht II et à son fils Nakht III. Bien qu'aucune formule *sᶜnḫ rn* ne figure dans cette stèle, on peut néanmoins lire, à la suite de la formule d'offrande qui surplombe l'image de Nakht II et de son épouse Ikou occupant le flanc gauche du second registre, une séquence sémantiquement proche de la formule *sᶜnḫ rn* [925] :

(Caire CG 20526) « (Nakht II) qui dit : "C'est mon fils (Nakht III) et mon petit-fils (Nakht IV), qui ont rendu mon nom puissant (*smnḫ*[*w*]) *dans ce temple d'éternité*-djet (*r r*[*ȝ*]*-pr pn n*[*y*] *ḏ.t*) !" » [926]

Compte tenu du contexte de la découverte de cette stèle, il semble aller de soi que le complément circonstanciel – « dans ce temple d'éternité » – présent dans la séquence désigne le temple d'Osiris situé à proximité du secteur de sa probable installation.
Rappelons que parmi ces quatre stèles appartenant au même ensemble documentaire (ANOC 30), la stèle CG 20526 façonnée à l'intention de Nakht II et de Nakht III est la seconde à apporter de précisions topographiques similaires, portant vraisemblablement sur son emplacement d'origine. Partant, on peut envisager que ces quatre stèles furent érigées dans l'espace d'une chapelle-*mᶜḥᶜ.t* [927] unique appartenant à la même constellation familiale [928] ou, tout au moins, dans deux chapelles distinctes, puisque Sobekemsaef, père d'Ikou et beau-père de Nakht II, descend d'une ligne collatérale. En raison de la présence du complément circonstanciel « dans ce temple » (*r r*[*ȝ*]*-pr pn*) dans les inscriptions de deux des stèles appartenant à cet ensemble, on peut supposer que, à l'instar de la stèle d'Antef (**fig. 7**, doc. **19**) évoquée plus haut, ce complément circonstanciel signale que l'emplacement originel de cet ensemble de stèles devait se situer dans une zone de la nécropole-nord d'Abydos, considérée comme constitutive du *temenos* du temple d'Osiris.

---

[921] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ȝ*)*-pr pn ḫry-ḥb smsw sš-qd*(*w.*)*t m Jmn-m-ḥȝ.t Jtj-Tȝ.wy jmȝḫ Nḫt.*
[922] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo*. Teil II, CGC, Berlin, 1908, p. 105
[923] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*. PPYE 5, 1974, p. 10-13.
[924] *Ibid.*, p. 19, pl. 46-47. Aux trois stèles regroupées sous ce libellé par W.K. Simpson (Caire CG 20515, 20526, 20751), H. De Meulenaere a ajouté la stèle Caire CG 20263 (*CdE* 52/103, 1977, p. 80). L'ensemble complété ANOC 30 est repris par D. Franke (*Personendaten aus dem Mittleren Reich*, *ÄA* 41, 1974, p. 223, Dossiers 337-338).
[925] Au sujet de cette variante de la formule *sᶜnḫ rn*, cf. *infra*, « Les syntagmes *mnḫ rn* et *smnḫ rn* », p. 187-189.
[926] *ḏd=f jn sȝ=j sȝ* (*ny*) *sȝ=j smnḫ*(*w*) *rn=j r r*(*ȝ*)*-pr pn n*(*y*) *ḏ.t.*
[927] Sur ce terme, voir W.K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 3, 13 ; D. O'CONNOR, « The "Cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, p. 161-177 ; St. SNAPE, « Memorial monuments at Abydos and the 'Terrace of the Great God' », in *Abydos: The Sacred Land at the Western Horizon*, British Museum Publications on Egypt and Sudan 8, 2019, p. 255-256.
[928] W.K. Simpson, *ibid.*, p. 13-14.

Néanmoins, on peut envisager une autre lecture de la séquence « c'est X qui a perpétué son nom *dans ce temple* », sans que celle-ci ne contredise les hypothèses formulées plus haut.
En effet, comme nous l'avons argumenté ailleurs [929], le syntagme « qui a perpétué le nom de Y » correspond à la phase de fondation de la liturgie soit, au geste rituel consistant à inscrire le nom du bénéficiaire sur le support du monument d'accueil.
Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut avec les compléments circonstanciels « sur cette stèle », « au moyen de sa statue », « sur les portes » ou « sur elles (= les colonnes) », l'ensemble de la séquence associe ce geste rituel au monument-support destiné à son exécution.
Dans cette perspective, peut-on comprendre la formule « c'est X qui a perpétué son nom *dans ce temple* » comme une allusion au fait que le monument support concerné a été inscrit au sein du temple, dans un espace réservé à ce type d'opération ?

Dans la formule étudiée plus haut [930], inscrite sur le socle de la statue-cube de Padimahes (doc. **593**), datée de la fin de la XXV^e^ dynastie, le processus relatif à la phase de fondation de la liturgie est exceptionnellement détaillé :

> (Doc. **593**) « C'est son fils aîné bien-aimé, le prêtre-*jmn* Harbaes, qui a perpétué son nom *au moyen de sa statue* ; après l'avoir introduite dans le temple d'Osiris, afin que son nom y prospère, et que son nom ne disparaisse pas, pour l'éternité !» [931]

Comme cela est clairement évoqué dans cet exemple, le geste rituel d'inscription du nom du dédicataire est exécuté à l'intérieur du temple, une fois que la statue-support est introduite dans cet espace sacré. Même si l'existence de ce temple d'Osiris à Tarémou, capitale de la XI^e^ province de Basse-Égypte (future Léontopolis), n'est connue que par des sources textuelles [932], on peut supposer qu'il existait dans l'enceinte du temple, comme dans l'ensemble des temples égyptiens en général, une zone artisanale réservée aux différentes phases de façonnage des monuments votifs et cultuels [933].
Ainsi, dans la zone nord du temple d'Amon à Karnak, le Trésor de Chabaka, probablement redécouvert au début du XIX^e^ siècle, a été fouillé de manière systématique depuis une quinzaine d'années [934]. Or, dans cette structure monumentale à fonction essentiellement économique mais également cultuelle, un certain nombre d'indices, notamment issus de la comparaison avec le Trésor de Karnak-Nord daté du règne de Thoutmôsis I^er^, laisse à penser qu'elle comportait une zone réservée à des activités à caractère artisanal [935].
À partir de ces sources issues du corpus *sᶜnḫ rn*, on peut tout à fait envisager que l'expression « X qui a perpétué son nom dans le temple » témoigne du fait que le geste à la fois technique et rituel de l'inscription du nom du dédicataire sur le monument-support fut alors exécuté à l'intérieur du

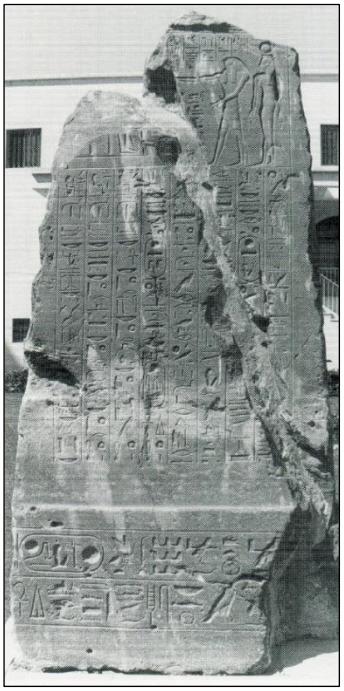
[929] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte… », p. 44-46.
[930] Notice consacrée au complément circonstanciel « Au moyen de sa statue », cf. *supra*, p. 146-147.
[931] *sꜣ=f smsw mr(y)=f jmn Ḥꜣrbꜣs sᶜnḫ(w) rn=f m twt=f bs~n=f sw r ḥw.t-nṯr Wsjr n-mr.wt rwḏ rn=f jm nn sk rn=f ḏ.t.*
[932] J. YOYOTTE, « La ville de "Taremou" (Tell el-Muqdâm) », *BIFAO* 52, 1953, p. 179-192, notamment p. 180-181 (doc. 4 et 5).
[933] Sur cette question, voir notamment, F. DEBONO, « Rapport préliminaire sur les résultats de l'étude des objets de la fouille des installations du Moyen Empire et "Hyksos" à l'Est du lac sacré », *CahKarn* VII, 1982, notamment p. 382 ; J.-Cl. Golvin, J.-Cl. Goyon, *Les bâtisseurs de Karnak*, Presses du CNRS, 1987, p. 79 ; F. DEBONO, « Rapport de clôture sur les résultats et études des objets du sondage à l'Est du lac sacré de Karnak », *CahKarn* VIII, 1987, p. 121-131 ; *id*., « Un atelier d'artisans au Ramesseum », *Memnonia* IV-V, 1993-1994, p. 37-53 et pl. III-IV ; A. ILIN-TOMICH, *From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017, p. XII-XIII et p. 71-153. On peut également mentionner les scènes figurant des activités artisanales se déroulant probablement dans le temple de Karnak, comme dans la tombe de Néferrenpet dit Kenro (TT 178, salle B, murs nord et est, E. HOFMANN, *Das Grab des Neferrenpet gen. Kenro [TT 178], Theben* IX, 1995, pl. XXXIX-XL). Il convient également de prendre notamment en considération les titulaires du titre de « scribe du Trésor du Domaine d'Amon » (*sš Pr-ḥḏ n*[*y*] *Pr-Jmn*), M. ABD EL-RAZIQ, « Bemerkungen zu Grab 178 in Theben-West und zu dem *Pr-ḥḏ* des *Pr-Jmn* », *MDAIK* 37, 1981, plus particulièrement p. 412.
[934] N. LICITRA, « Douze campagnes de fouille au Trésor de Chabaka à Karnak : archéologie d'une institution économique », *BSFE* 199, 2018, p. 38-56. Au sujet de la zone des ateliers du Trésor de Karnak-Nord, J. JACQUET, *Karnak-Nord V, Le Trésor de Thoutmosis I^er^. Étude architecturale*, *FIFAO* 30/1, 1983, p. 80-92, notamment pour les ateliers de l'Est, p. 84-90.
[935] *Ibid*., p. 53.

temenos, probablement dans une zone technique réservée à cette tâche [936]. L'exemple signalé dans le paragraphe suivant pourrait donner du crédit à cette hypothèse.

« Dans le temple d'Horus » (*m pr Ḥr*)

Sur la face nord d'un socle surmonté à l'origine par une statue d'Horus de Mésen (**fig. 41**, doc. **393**), on peut lire la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **393**) « (Ramsès II) qui a restauré le monument de son père le roi de Haute et Basse-Égypte, Menmaâtrê, le fils de Rê, Séthy-aimé-de-Ptah (= Séthy Ier) et qui a [perpétué] le nom du père de son père, le roi de Haute et Basse-Égypte, Menpéhétyrê, le fils de Rê, Ramsès (= Ramsès Ier), *dans le temple d'Horus*. » [937]



D'après cette dédicace, ce monument réalisé par Séthy Ier en l'honneur de son père Ramsès Ier, fut alors restauré sous le règne de Ramsès II. Sur ligne basse de la face est de son support en forme de fût d'obélisque tronqué de 5 pieds de haut [938], Ramsès II déclare à propos du monument « qu'il l'a (re)dressé car il l'a trouvé tombé à terre pendant de nombreuses années » [939]. Il ne reste malheureusement rien d'un temple-*pr* d'époque ramesside consacré à l'Horus de Mésen, probablement édifié aux alentours d'El Qantara où Prisse, puis Petrie, découvrirent et examinèrent ce socle monumental [940].

Toutefois, le fait que cette inscription précise que Ramsès II « a restauré le monument de son père » et « a perpétué le nom de son grand-père (…) dans le temple d'Horus » laisse entendre que le monument originel, surmonté de la statue d'Horus de Mésen, se trouvait alors à l'intérieur du *temenos*.

Fig. 41 : Socle d'une statue d'Horus de Mésen (jardin du musée d'Ismaïlia), d'après P.J. Brand, *Monuments of Seti I*, fig. 60.

On peut même supposer qu'il fut érigé au plus près du bâtiment du temple lui-même, puisque c'est le terme *pr* qui est attesté dans la formule, avec son sens général de « demeure » de la divinité consacrée dans le lieu [941].
Il est également probable que ce monument votif se trouvait à l'origine contre un des murs du temple puisque Séthy Ier n'avait fait inscrire que trois des faces du socle, laissant la face nord anépigraphe [942].

Comme on le voit encore dans cet exemple, dans la formule du type « X qui a perpétué le nom de Y *dans le temple* », le complément circonstanciel est très probablement à comprendre dans son sens littéral. Cette séquence doit donc signifier que, dans ce programme de restauration, la phase de

---

[936] La question de l'emplacement des ateliers de façonnage et, par suite, de l'origine des monuments demeure problématique. Sur la question, voir les commentaires de D. Franke formulés à partir de l'exemple du sanctuaire d'Héqaïb à Éléphantine (*Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine*, *SAGA* 9, 1994, p. 108), et l'approche plus synthétique d'A. Ilin-Tomich (*From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017, p. XII-XIII).
[937] (…) *smꜣwy mnw n jt(=f) nsw-bjty Mn-Mꜣᶜ.t Rᶜ sꜣ Rᶜ Sty-mry~n-Ptḥ* [*snᶜḫ*] *rn n*(*y*) *jt jt=f nsw bjty Mn-pḥ.ty sꜣ Rᶜ Rᶜ-mss m pr Ḥr*.
[938] P. Brand, *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical & Art Historical Analysis*, *PdÄ* 16, 2000, p. 128-129, fig. 60.
[939] K*RI* I, 13-14.
[940] W.M.Fl. Petrie, F.LL. Griffith, *Tanis*, Part II, EM 4, London, 1888, p. 97.
[941] P. Spencer, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, 1984, p. 18.
[942] P. Brand, *op. cit.*, p. 128.

réinscription des surfaces du monument-support fut exécutée à l'intérieur même du *temenos*, soit dans un atelier spécialisé, soit sur le lieu même de son emplacement, compte tenu du fait qu'il s'agit ici d'une opération menée sur un monument relativement volumineux et donc délicat à transporter.

« Dans Karnak » (*m Jp.t-sw.t*)

Dans l'ensemble des exemples du corpus *sˁnḫ rn*, le complément circonstanciel « dans Karnak » (*m Jp.t-sw.t*) n'apparaît qu'une seule fois dans une dédicace inscrite sur le flanc gauche (l. 8-9) de la statue-cube de Néseramon (doc. **551**), datée de la XXII[e] dynastie [943] :

> (Doc. **551**) « Fait par son fils afin de perpétuer son nom *dans Karnak*, le prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, qui fait partie du service mensuel du domaine d'Amon, première phylè, Nesparê. » [944]

Cette ronde-bosse fait partie des plus de 500 statues de particuliers exhumées de la « Cachette » de Karnak au cours des quatre campagnes de fouilles organisées par Georges Legrain entre 1904 et 1907 [945].
Si, comme cela est indiqué dans cette inscription, il s'est agi, au moyen du façonnage de cette statue puis de son inscription, de perpétuer le nom de son dédicataire « dans Karnak », on peut donc s'interroger sur le sens de ce complément circonstanciel dans ce contexte.
Une première question pourrait concerner le syntagme « perpétuer son nom » : s'agit-il ici, comme dans les formules comportant la forme participiale *sˁnḫ*(*w*), de l'évocation de l'inscription du nom du dédicataire sur le support ou, par métonymie, de celle de l'édification de l'ensemble du monument-support ?
Comme nous l'avons observé plus haut [946], dans le type de formule *sˁnḫ rn* construite au moyen d'une proposition circonstancielle de but, le syntagme *sˁnḫ rn* n'apparaît plus comme unique équivalent du geste de l'inscription de la dédicace mais, plus encore, comme le souhait de l'activation des effets performatifs liés à cet acte. La réalisation du monument porteur de la formule dédicatoire, signifié dans la formule par l'entame « fait par », constitue la condition nécessaire à la mise en œuvre de la « perpétuation du nom » de son bénéficiaire. Ce processus mémoriel est alors pérennisé, d'une part, du fait de matérialité du support, censé être « inaltérable » et, d'autre part, au moyen des phases d'actualisation de la liturgie, destinées à prolonger ses effets « éternellement ».
Par suite, on peut sans doute écarter l'idée que, comme dans les exemples étudiés précédemment, le complément circonstanciel fasse ici référence à l'atelier dans lequel le monument-support de la dédicace a été exécuté puis complété par ses inscriptions. Plus certainement, cette référence spatiale renvoie au lieu dans lequel ce support est destiné à être installé afin que le nom inscrit sur sa surface puisse « être perpétué», notamment au moyen des phases d'actualisation propres à la liturgie *sˁnḫ rn* [947].
Si la lecture de cette formule rend cette hypothèse envisageable, il n'en demeure pas moins que la localisation originelle de la statue-cube de Néseramon « dans Karnak » demeure, dans l'état de la documentation, une enquête plus ou moins condamnée. En effet, si comme l'a défini Georges Legrain [948] puis, plus précisément Paul Barguet, l'*Ipet-sout* du Nouvel Empire désigne généralement l'espace du temple d'Amon-Rê s'étendant « du IV[e] pylône au sanctuaire du Moyen Empire [949] », il semblerait que ces limites se soient vues repoussées par la suite. Ainsi, de récentes études ont permis d'établir l'hypothèse assez convaincante d'une installation, au cours de la

---

[943] Caire CG 42221, Cachette K 122.
[944] *jr~n {n} sȝ=f r sˁnḫ rn=f m Jp.t-sw.t ḥm-nṯr n*(*y*) *Jmn-Rˁ n*(*y*)*-sw.t nṯr.w jm*(*y*)*-ȝbd=f n*(*y*) *pr-Jmn ḥr sȝ tp*(*y*) *Ns-pȝ-rˁ*.
[945] L. COULON, E. JAMBON, « L'exploitation scientifique de la Cachette de Karnak, de Georges Legrain à nos jours. Essai d'historiographie », *in* L. Coulon (éd.) *La cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, IFAO-MoA, 2016, p. 90. Deux autre campagnes furent organisées par des inspecteurs égyptiens en 1954-1955 et 1955-1956 (*ibid*., p. 90-91).
[946] Cf. *supra*, « Cas particulier : temporalité de la formule *sˁnḫ rn*… », p. 53-54.
[947] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" : actes secondaires… », p. 54-55.
[948] G. LEGRAIN, « Le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens », *BIFAO* 13, 1924, p. 24.
[949] P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Kar*nak, *RAPH* XXI, 1962, p. 330.

Troisième Période intermédiaire, des statues-cubes des membres du clergé d'Amon dans l'axe marqué par l'Allée des Processions, et plus particulièrement autour du VII[e] pylône [950].
À cet égard, l'exemple présenté dans le prochain paragraphe pourrait apporter des informations complémentaires concernant l'installation des statues de culte des prêtres à l'intérieur du temple de Karnak, notamment au cours de la Troisième Période intermédiaire.

« Dans la cour du temple » (*m wsḫ.t r[ꜣ]-pr*)

Alors que le dépôt des statues de particuliers dans l'enceinte des temples est une pratique attestée dès la III[e] dynastie [951], cette dernière se renforce à partir du Nouvel Empire pour devenir massive au cours de la Troisième Période intermédiaire [952], et plus particulièrement en ce qui concerne les statues des prêtres [953].

Dans l'inscription située au niveau des pieds de la statue-cube de Hor (VI) (doc. **568**) [954], datée de la XXII[e]-XXIII[e] dynastie (Osorkon III), il est dit que ce monument a été façonné par son fils aîné Néseramon (IV) « afin de perpétuer son nom dans la cour du temple (*m wsḫ.t r*[ꜣ]*-pr*) » :

> (Doc. **568**) « Fait par son fils aîné afin de perpétuer son nom *dans la cour du temple*, le prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, le prophète du service mensuel de la première phylè, le scribe du temple de Mout, l'assistant, le scribe du sceau divin, Néseramon (VI) [955]. »

Cette ronde-bosse ayant été exhumée – comme celle précédemment étudiée (doc. **551**) – de la « Cachette » de Karnak située au nord-ouest de la cour du VII[e] pylône à Karnak [956], la mention du *r*(*ꜣ*)*-pr* dans cette séquence est de toute évidence liée à l'espace du grand temple d'Amon de Karnak. En revanche, le terme *wsḫ.t* [957], « cour », mentionné sans davantage de précision topographique, demeure mal identifié dans la mesure où il est attesté que le *temenos* de Karnak, dès le Nouvel Empire, englobait plusieurs cours *wsḫ.t* [958]. Ainsi, dans le texte de la stèle du grand-prêtre d'Amon Menkhéperrê, fils de Pinedjem (XXI[e] dynastie), découverte dans la zone de la colonnade éthiopienne orientale de Karnak, il est précisé que des maisons des gens du pays avaient bâti leurs demeures « dans les cours du domaine d'Amon » (*m wsḫ.wt pr-Jmn*) [959].
D'une manière générale, la cour-*wsḫ.t* semble se distinguer de la cour-*wbꜣ* en ce que cette dernière apparaît généralement comme un espace « ouvert » (*wbꜣ*), pouvant désigner une « avant-cour » ou un « parvis », alors que la cour-*wsḫ.t* représenterait plutôt un espace délimité par un mur ou par une colonnade [960]. Ainsi, d'après les inscriptions gravées sur les architraves de la cour à colonnes du temple de Khonsou à Karnak (XXI[e] dynastie), celle-ci est désignée comme une « cour à colonnes papyriformes » (*wsḫ.t wꜣḏy.t*) [961] ou encore comme une « cour cérémonielle » (*wsḫ.t ḥby.t*) [962].

---

[950] L. Delvaux, « Les ancêtres honorés (*ḥsyw*) à Karnak pendant la Troisième Période intermédiaire », *in* G. Lenzo, Chr. Nihan, M. Pellet (éds.), *Les cultes aux rois et aux héros à l'époque hellénistique : continuités et changements*, Tübingen, 2022, p. 30-38.
[951] A. Verbovsek, *„Als Gunsterweis des Königs in den Tempel gegeben…". Privaten Tempelstatuen des Alten und Mittleren Reiches*, *ÄAT* 63, 2004, p. 9.
[952] K. Jansen-Winkeln, « Zu Kult und Funktion der Tempelstatue in der Späzeit », *in* L. Coulon (éd.) *La cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, IFAO-MoA, 2016, p. 399.
[953] J.-Cl. Goyon, « Les fouilles et la découverte », *Trésors d'Égypte. La « cachette » de Karnak 1904-2004*, Catalogue de l'exposition en hommage à G. Legrain à l'occasion du IX[e] congrès international des égyptologues, Musée dauphinois, Grenoble, 4 sept. 2004-5 janvier 2005, Grenoble, 2004, p. 21 ; L. Delvaux, *op. cit*.
[954] Caire CG 42223, JE 36950, « Cachette » de Karnak K 202.
[955] *jr~n {n} sꜣ=f smsw r sᶜnḫ rn=f m wsḫ.t r*(*ꜣ*)*-pr ḥm-nṯr n*(*y*) *Jmn-Rᶜ n*(*y*)*-sw.t nṯr.w ḥm-nṯr n*(*y*) *jm*(*y*)*-ꜣbd=f ḥr s ꜣtp*(*y*) *sš n*(*y*) *ḥw.t-nṯr Mw.t jm*(*y*)*-s.t-ᶜ sš ḫtm.t nṯr Nsr-Jmn.*
[956] Cf. *supra*, p. 159.
[957] *Wb* I, 366, 5-367, 2.
[958] P. Spencer, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, 1984, p. 76.
[959] Chr. Thiers, « Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion », *BIFAO* 95, 1995, p. 493-516, notamment p. 495 (doc. 2, l. 4).
[960] P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Kar*nak, *RAPH* XXI, 1962, p. 48.
[961] http://sith.huma-num.fr/karnak/8488.
[962] http://sith.huma-num.fr/karnak/8489.

Comme semble le préciser la stèle de Chéchonq Ier (XXIIe dynastie) gravée au Gebel el Silsileh (inscription n° 100) [963], c'est au cours de ce règne que l'espace situé devant l'actuel deuxième pylône de Karnak, long de 80 m et large de 100 m, aurait été circonscrit au moyen de deux portiques latéraux et d'un mur de fermeture, celui-ci ayant été par la suite remplacé par le premier pylône. Alors que, d'après le P. Harris, le temple de Ramsès III à Karnak est construit « en avant du parvis » (*ḥft-ḥr n*[*y*] *wbꜣ*), dans un passage de la stèle de Chéchonq Ier [964], la cour fermée par les aménagements du règne fut alors qualifiée de « cour cérémonielle » (*wsḫ.t ḥby.t*).
En conclusion, le complément circonstanciel « dans la cour du temple » (*m wsḫ.t r*[*ꜣ*]*-pr*) présent dans l'inscription de la statue-cube de Hor (VI), et dont le façonnage est incontestablement postérieur à l'aménagement de la grand cour du temple d'Amon à Karnak, pourrait désigner, outre les autres cours situées dans l'Allée des Processions évoquée dans la notice précédente, ce vaste espace comme lieu d'accueil de cette statue.
Quelles que soient les incertitudes relatives à cet emplacement originel de ce monument, il faut certainement, comme avec l'exemple de la statue-cube précédente, abandonner l'idée que le complément circonstanciel présent dans l'expression « afin de perpétuer son nom dans la cour du temple » soit une allusion au lieu de façonnage de ce monument votif. Il semble plus assuré que ce circonstant évoque le lieu dans lequel, une fois la statue-cube de Hor installée, les « phases d'actualisation » de la liturgie mémorielle destinée à son bénéficiaire (Hor VI) purent alors être mises en œuvre.

« Dans sa cité de Thèbes » (*m njw.t=f W*ꜣ*s.t*)

Dans les formules *sᶜnḫ rn* inscrites sur deux autres statues exhumées de la « Cachette » de Karnak, mais datées quant à elles de la période de transition entre les XXVe et XXVIe dynasties, on peut découvrir le complément circonstanciel de lieu suivant, « dans sa cité de Thèbes » (*m njw.t=f W*ꜣ*s.t*) :

> (Doc. **596**) « (Bakenptah) C'est son fils, le prophète d'Amon dans Thèbes, le supérieur des scribes des documents, le prophète de Maât, la fille de Rê, Pakiry, qui a fait (cela) afin de perpétuer son nom *dans sa cité de Thèbes*. » [965]

> (Doc. **613**) (Djedkhonsouiouefânkh) « Fait par son fils afin de perpétuer son nom *dans sa cité de Thèbes*, le stoliste à Thèbes, Khonsoumès. » [966]

Compte tenu de la syntaxe des formules présentes dans les inscriptions de ces deux statues, celle du prophète d'Amon, Bakenptah (doc. **596**) [967] et celle du prophète de Montou, seigneur de Thèbes, Djedkhonsouiouefânkh (doc. **613**) [968], il est attendu que le complément circonstanciel se rapporte plus précisément au lieu dans lequel la statue du défunt fut installée « afin de perpétuer son nom », plutôt que l'espace dans lequel l'inscription dédicatoire ou, par synecdoque, l'ensemble de la ronde-bosse fut exécuté. En effet, même si, comme nous l'avons précédemment observé [969], la séquence « fait par » ou « qui a fait (cela) » qui précède la proposition circonstancielle de but témoigne du fait que la formule *sᶜnḫ rn* de ce type conserve un lien essentiel avec cette phase de fondation de la liturgie, la proposition circonstancielle de but, quant à elle, met plus distinctement en exergue les

---

[963] R.A. Caminos, « Gebel es-Sislilah n° 100 », *JEA* 38, 1952, p. 46-61.
[964] *Ibid*., pl. XIII, col. 47.
[965] *jn sꜣ=f ḫm-nṯr Jmn m Jpt-sw.t ḥr*(*y*) *sš*(*.w*) *n*(*y.w*) *mḏꜣ.t ḥm-nṯr Mꜣᶜ.t sꜣ.t Rᶜ Pꜣkjry jr*(*w*){*t*} *n=f r sᶜnḫ rn=f m njw.t=f W*ꜣ*s.t.* K. Jansen-Winkeln (*Inschriften der Spätzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 529 [l. 3]) propose de restituer ainsi la lacune du toponyme  . Pour notre part, compte tenu d'une part, de la provenance de la statue de Bakenptah et, d'autre part, du parallèle présent dans la statue-cube de Djedkhonsouiouefânkh (doc. **613**), nous proposons de restituer le groupe  , *W*ꜣ*s.t*, tel qu'il est attesté dans la stèle du Général Nésoumontou (XIIe dynastie, Louvre C 1, l. 11, Cl. Obsomer, *Sésostris Ier, étude chronologique et historique du règne*, CEA [B] n° 5, 1995, p. 548).
[966] *jr*(*w*)*~n* {*n*} *sꜣ=f r sᶜnḫ rn=f m njw.t=f W*ꜣ*s.t smꜣty W*ꜣ*s.t Ḫnsw-ms.*
[967] Caire JE 37866, « Cachette » de Karnak K 608.
[968] Baltimore Walters Art Museum 22.174 (anc. Le Caire JE 37846), « Cachette » de Karnak K 565.
[969] Voir *supra* les notices « Dans Karnak » (*m Jp.t-sw.t*) (p. 159-160) et « Dans la cour du temple » (*m wsḫ.t r[ꜣ]-pr*) (p. 160-161).

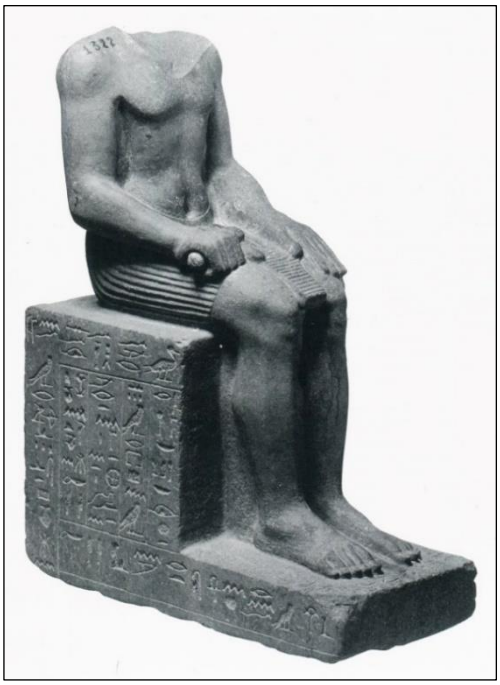
attentes liées à ce geste dédicatoire. D'une manière générale, ces expectations sont en relation avec la pérennisation des effets performatifs de la liturgie mémorielle engagée, en premier lieu, du fait de la matérialité « inaltérable » du support et, plus particulièrement, au moyen de la mise en œuvre des phase d'actualisation de la liturgie, soit des rituels mémoriels accomplis par les desservants au bénéficie du dédicataire.

En ce qui concerne ces deux formules, il reste encore à préciser ce que peut représenter, d'une manière générale et dans ce contexte en particulier, les toponymes « niout » (*njw.t*) [970] et « Ouaset », (*W3s.t*) [971] présents dans les compléments circonstanciels qui les accompagnent.
Mot très ancien pour désigner la « ville », que d'aucuns préfèrent rendre par « cité » [972], *njw.t* s'est parfois vu concurrencé à partir du Nouvel Empire par le terme *dmj* [973]. Bien que ce dernier vocable semble pouvoir désigner à l'origine un port fluvial, il est ensuite entendu comme un espace plus large, que l'on peut alors rendre par « territoire » [974]. Plus généralement, il apparaît que la « cité » *njw.t* se caractérise par la présence d'un sanctuaire en son sein. On peut donc en conclure que, dans nos exemples, le toponyme *njw.t* sert surtout à faire mention de la capitale religieuse de l'Empire plus qu'un de ses centres politiques majeurs, tels que Memphis ou, plus tard, Per-Ramsès [975].
À cet égard, compte tenu de contexte thébain de son apparition dans les formules mises à l'étude, on pourrait rendre le terme *njw.t* avec une majuscule, la « Cité », comme forme réduite de l'expression *Njw.t Jmn*, la « Cité d'Amon », très en usage à partir du Nouvel Empire [976]. Toutefois, dans nos exemples, la présence du pronom suffixe *njw.t=f*, « sa cité », tend probablement à atténuer cet effet de distinction, puisque c'est plutôt une relation d'appartenance entre le dédicataire et son lieu d'origine ou de résidence qui est ici mise en exergue.
On notera encore que cette enquête sur le vocable *njw.t* est facilitée par le fait que, dans les deux formules étudiées, le complément circonstanciel met en apposition les termes *njw.t* et *W3s.t*, pointant la synonymie accordée dans ce contexte à ces deux toponymes. Si, sans doute depuis la II^e^ dynastie, le terme *W3s.t* dénomme en premier lieu la IV^e^ province de Haute-Égypte, il désigne ensuite la « Puissante » (*W3s.t*), soit cette « ville-temple » [977], caractérisée par la puissance de ses fortifications et par son statut de centre religieux majeur, rayonnant au cœur de l'Empire depuis la XI^e^ dynastie.
Une fois ces notations rassemblées, on peut s'interroger sur le sens accordé par le rédacteur à l'expression « afin de perpétuer son nom dans sa cité de Thèbes ». Si, comme nous l'avons rappelé, compte tenu de la construction syntaxique de ces formules, le complément circonstanciel désigne le lieu d'installation des statues et non pas celui de leur façonnage, l'identification de cet espace fonctionnel demeure une question à approfondir. Dans nos exemples, prenant en compte la fonction cultuelle de ces statues ainsi que le fait qu'elles furent toutes les deux exhumées de la « Cachette » de Karnak, il y a fort à parier que l'expression « dans sa cité de Thèbes » soit à comprendre comme une synecdoque généralisante valant, en l'occurrence, comme une dénomination du grand temple d'Amon de Karnak. En effet, s'il est attesté depuis les sources anciennes que l'espace des nécropoles soit parfois englobé dans celui de la cité-*niout* [978], il est également authentifié que, dans un grand nombre de cas, les temples ainsi que les chapelles du *ka* (*ḥw.t-kꜣ*) [979] sont parties intégrantes de ce tissu urbain. En ce qui concerne spécifiquement les liens topographiques entre le grand temple

[970] *Wb* II, 210, 6-212, 4.
[971] *Wb* I, 259, 19-260, 2.
[972] Chl. RAGAZZOLI, *Éloges de la ville en Égypte ancienne*, série *Les institutions dans l'Égypte ancienne*, PUPS, 2008.
[973] *Wb* V, 456, 8-10.
[974] J. PARLEBAS, « La notion de niout  (localité) dans la pensée égyptienne antique », in *La ville dans le Proche-Orient ancien*, Actes du Colloque de Cartigny 1979, *CCEPOA* 1, 1983, p. 199-207.
[975] B.J. KEMP, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Routledge, 2018 (1re éd. 1989), p. 264-265.
[976] L. GABOLDE, *Karnak, Amon-Rê. La genèse d'un temple*, *BiEtud* 167, 2018, p. XXIV-XXV. Selon P. Barguet, cette contraction lexicale serait apparue à la XIX^e^ dynastie, dans un passage de l'Hymne d'Amon de Leyde (*op. cit*., p. 3, n. 5).
[977] Chl. RAGAZZOLI, *op. cit.*, p. 182.
[978] Comme observé plus haut (p. 147), dans la tombe de Khnoumhotep à Beni Hassan (doc. **37**), il est écrit « J'ai construit mon monument dans ma cité » (*jr~n*[*=j*] *mnw=j* [*m-*]*ḫnw njw.t=j*), le monument-*mnw* désignant ici la tombe du locuteur (P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan I*, London, 1893, pl. XXVI, col. 193).
[979] Sur la question de l'implantation des monuments mémoriels de particuliers dans les différentes zones du tissu urbain, R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO, Lyon, 2016, p. 50-70.

d'Amon à Karnak et le ville de Thèbes (*Ouaset*), un certain nombre de sources précise que la zone des temples est naturellement amalgamée à la cité [980]. Si ce dispositif peut être envisagé sans trop d'hésitation dans nos deux derniers exemples, il est en revanche plus délicat, à la suite des sources étudiées dans les sections précédentes, d'identifier avec certitude la zone d'installation de ces statues de culte à l'intérieur du temple du Karnak [981].

« Dans Éléphantine » (*m ȝbw*)



Parmi les nombreux artefacts découverts en 1932 par le Service des Antiquités dans le périmètre du sanctuaire d'Héqaïb à Éléphantine [982], se trouvait une petite statue acéphale de granite gris, datée de la XII[e] dynastie, figurant l'*imakhy* Héqaïb (**fig. 42**, doc. **46**) [983]. D'après les inscriptions de cette ronde-bosse, elle fut dédicacée par « son fils bien-aimé », le général Séhétepib [984]. En effet, sur le côté droit du siège accueillant le dédicataire, à la suite d'une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à Osiris et à l'*imakhy* Héqaïb, on trouve la formule *sᶜnḫ rn* suivante, inscrite en écriture rétrograde :

> (Doc. **46**) « (Héqaïb) C'est son fils, son bien-aimé, son loué, qui a fait cela pour lui, le général Séhétepib, né de Ky, afin de perpétuer son nom *dans Éléphantine*. » [985]

Fig. 42 : Statue acéphale d'Héqaïb (musée d'Assouan n° 1322), d'après L. Habachi, *Elephantine IV*, pl. 124 [c]).

Comme le souligne Rémi Legros, de telles dédicaces portant la mention d'une localité demeurent exceptionnelles. À cet égard, il est d'autant plus remarquable que, pour la période retenue par cet auteur, allant de la VI[e] à la XII[e] dynastie, les deux seules villes mentionnées – Éléphantine et Abydos – sont inscrites sur des monuments dédicacés par un seul individu, en l'occurrence, ce même général Séhétepib [986]. En ce qui concerne les exemples rassemblés dans notre corpus, qui quant à eux s'étendent jusqu'à la période ptolémaïque, ils confirment la rareté de ce type de mentions topographiques dans les formules *sᶜnḫ rn*.
La ville d'Éléphantine, capitale de la I[re] province de Haute-Égypte que rend le toponyme antique *ȝbw*, se situe sur la plus grande et la plus septentrionale île de l'archipel de la 1[re] cataracte [987]. Implantée de manière restreinte au sud-est de l'île à partir de l'Ancien Empire, la cité se développe

[980] Sur la question, voir, P. Barguet, *op. cit.*, p. 34 ; B. Kemp, *op. cit.*, p. 264-265 ; Chl. Ragazzoli, *op. cit.*, p. 182 ; M. Millet, A. Masson, « Karnak : Settlements », *in* W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2011, p. 1-2 http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0027fcnz.
[981] L'hypothèse selon laquelle la statue de Djedkhonsouiouefânkh aurait été installée dans l'enceinte du temple de Montou à Karnak, sur la base de l'unique occurrence de son titre de « prophète de Montou », est difficilement tenable. En effet, dans les inscriptions de sa statue, le dédicataire porte surtout, et à plusieurs reprises, celui de « scribe de la natte dans le domaine d'Amon » (*sš n*[*y*] *ṯmȝ pr-Jmn*). Sur ce titre, Fr. Payraudeau, *BiEtud* 160, p. 191-192 et p. 684. Pour l'époque ptolémaïque, voir les stèles CGC 22010 et 22141.
[982] Notre corpus rassemble six documents provenant de ce même lieu (doc. **44** à **49**).
[983] Ce personnage est autre que le « saint » Héqaïb, nomarque et gouverneur de la VI[e] dynastie.
[984] Concernant la généalogie de la famille à laquelle appartiennent Héqaïb et Séhétepib, D. Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine*, *SAGA* 9, 1994, p. 52.
[985] *sȝ=f mr*(*y*)*=f ḥs*(*y*)*=f jr*(*w*) *n=f nn* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*) *mšᶜ Shtp-jb ms*(*w*)*~n Ky n-mrw.t sᶜnḫ rn=f m ȝbw.*
[986] R. Legros, *op. cit.*, p. 23.
[987] L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, p. 13.

en direction du nord-ouest tout au long du Moyen et du Nouvel Empire, regroupant temples, nécropoles et chapelles de cultes au sein du tissu urbain [988].

Le sanctuaire d'Héqaïb, d'où fut exhumée la statue étudiée, a été reconstruit sur des structures plus anciennes sous le règne de Sésostris Ier par le gouverneur (*ḥ3ty-ᶜ*) Sarenpout Ier. Il s'agit d'un monument voué au culte du « saint » Héqaïb, surnom du nomarque et gouverneur divinisé, qui vécut à la fin de la VIe dynastie, sous le règne de Pépy II. Édifié dans l'angle formé par les temples majeurs de la ville consacrés à Khnoum et à Satis, il est fort probable que ce monument fut implanté sur un des axes de circulation majeurs de la ville [989]. Au cours des XIIe et XIIIe dynasties, la plupart des grands prêtres et des gouverneurs d'Éléphantine ont dressé des chapelles et des naos à l'intérieur du sanctuaire délimité par une large enceinte de briques crues. Au sein de ces structures, ces édiles déposèrent non seulement leurs statues mais également des stèles, des autels et des tables d'offrandes [990].
Concernant le complément circonstanciel « dans Éléphantine », présent à la fin de la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur cette statue d'Héqaïb [991], il est clair que la découverte de cet artefact au cœur du sanctuaire, « dans le *redim*, sur le côté des chapelles de Sarenpout » [992], corrobore l'idée selon laquelle cette notation constitue, comme dans certains des exemples précédents, une synecdoque généralisante et dont le référent désigne le monument d'Héqaïb dans lequel cette ronde-bosse fut déposée. En outre, compte tenu de la structure syntaxique de la formule, si la proposition initiale « qui a fait cela pour lui » se rapporte au geste de l'inscription de cette formule sur la statue et, d'une manière générale, à sa confection par le fils liturgiste Séhétepib, la proposition circonstancielle « afin de perpétuer son nom dans Éléphantine » anticipe, quant à elle, sur les phases d'actualisation de la liturgie mémorielle, soit l'ensemble des rituels mis en œuvre à l'attention du père défunt, précisément dans l'espace de dépôt de sa statue de culte.

« Dans Ta-Our » (*m T3-Wr*)

Dans deux exemples issus du corpus *sᶜnḫ rn*, le circonstant de lieu mentionne une zone géographique élargie, puisqu'il s'agit alors de l'évocation du territoire d'une province.
La première d'entre elles se trouve sur une statue acéphale figurant Ramsès Ier en Osiris momiforme, monument dédicacé par son fils Séthy Ier (**fig. 43**, doc. **392**). Dans la deuxième colonne de l'inscription gravée sur le pilier dorsal, on peut lire une formule *sᶜnḫ rn* comportant une telle notation topographique :

> (Doc. **392**) « (Menmaâtrê, Séthy Ier) il a perpétué son nom (Ramsès Ier) *dans Ta-our*, puis il a fait en sorte qu'il prenne place dans sa chapelle (*mᶜḥᶜ.t=f*). » [993]

Ta-Our, « la Grande Terre » ou « l'Ancienne Terre », désigne à partir du Nouvel Empire [994] la VIIIe province de Haute-Égypte, qui s'étend du nord au sud sur près de 70 kilomètres. Certaines sources de la XVIIIe dynastie précisent que les oasis occidentales de Kharga et Dakhla faisaient également partie de ce territoire. Ce

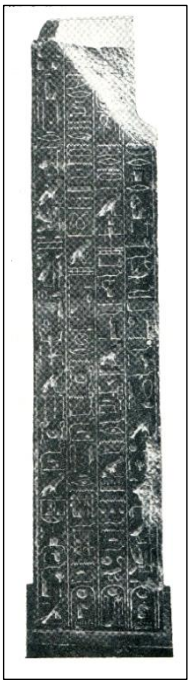


Fig. 43 : Pilier dorsal d'une statue mutilée de Ramsès II (Caire JE 89625), d'après J.J. Clère, *RdE* 11, p. 35, fig. 16.

[988] Pour une carte figurant les phases de développement de la ville d'Éléphantine, de l'Ancien Empire à la Deuxième Période intermédiaire, cf. W. KAISER et *al.*, « Stadt und Tempel von Elephantine », *MDAIK* 38, 1982, avec une carte en vis-à-vis de la p. 272.
[989] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 69.
[990] L. HABACHI, *LÄ* II, 1977, col. 1120-1122, *s.v.* « Heqaib ».
[991] Le dédicataire de cette statue est un homonyme du Héqaïb originel, témoignage de la vigueur du culte de ce dernier.
[992] L. HABACHI, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, p. 74.
[993] (*Mn*///) *sᶜnḫ*(*w*)*~n=f rn=f m T3-Wr rd*(*~n*)*=f ḫnm=f s.t m mᶜḥᶜ.t*(*=f*).
[994] J. VON BECKERATH, *LÄ* I, 1975, col. 28, *s.v.* « Abydos ».

dernier abrite la capitale This/Thinis, ainsi que la ville sainte d'Abydos, dans laquelle un culte majeur à Osiris-Khentyimentyou fut instauré dès les premières dynasties [995].
Cette province intéressa fortement les souverains ramessides, si l'on s'en tient aux nombreux monuments édifiés dans la zone d'Abydos au cours de leurs règnes, et dont le grand temple d'Osiris de Séthy Ier constitue un des emblèmes majeurs.
Au cours de son règne, ce même pharaon édifia un plus petit sanctuaire dédié à la mémoire de son père Ramsès Ier [996]. Doté d'un *temenos* d'une quarantaine de mètres, ce monument se situe à proximité de l'angle nord-est du grand temple consacré à Osiris [997]. D'après la restitution du temple proposée par Winlock à partir des quelques éléments découverts en place, le sanctuaire présentait une porte d'entrée sur le flanc est, suivie par une cour ouverte d'une longueur de 8,60 m. Cet espace était prolongé par une chapelle de calcaire profonde de 3,70 m et agrémentée d'une façade en forme de pylône. Au fond de cette chapelle (*mʿḥʿ.t*), se trouvait une sorte de plateforme, haute d'une quinzaine de centimètres, et sur laquelle étaient dressées plusieurs statues royales et divines. Il est probable que l'iconographie de ces dernières était en correspondance avec celle des bas-reliefs qui ornaient les parois de la chapelle, et dont certains sont encore visibles [998].

En dépit du fait que la statue mentionnée plus haut fut découverte non pas *in situ* mais, en 1931 par un inspecteur du Service des Antiquités chez un marchand d'antiquités d'El-Baliana, localité proche de l'antique Abydos, plusieurs indices semblent indiquer que cette dernière aurait pu, à l'origine, être installée sur le socle de cette chapelle [999].
Dans la séquence inscrite sur le pilier dorsal « il a fait en sorte qu'il prenne place dans sa chapelle », le second pronom suffixe présent dans le tour « qu'il prenne place » se rapporte sans aucun doute à Ramsès, personnifié par le truchement de son effigie. Quant à la chapelle *mʿḥʿ.t* mentionnée dans ce passage, elle constitue probablement une désignation de la *cella* de ce monument votif, à l'intérieur de laquelle cette statue de Ramsès fut sans doute installée. Enfin, comme cela a été remarqué, cette statue momiforme figurant Ramsès Ier en Osiris pourrait alors faire écho aux scènes gravées sur le mur du fond (ouest) de la chapelle, et dont le programme iconographique est centré sur le culte à Osiris et au fétiche abydénien [1000].
Une dernière interrogation concerne la proposition initiale de la formule, « il a perpétué son nom dans Ta-Our ». Si, comme nous l'avons argumenté à plusieurs reprises, ce type de séquence fait allusion au façonnage du monument-support, et plus distinctement à l'inscription du nom de son dédicataire sur sa surface, elle doit probablement constituer dans cet exemple le contrepoint de la dédicace qui suit cette formule *sʿnḫ rn* sur le pilier :

> « Il a fait comme son monument (*mnw=f*) pour son père, le fils de Rê, Ramessou, juste de voix (…) pour que le nom de son père soit durable et ferme dans la province d'Abydos pour toujours et à jamais ! » [1001]

En effet, comme cela est attesté dans d'autres exemples de notre corpus [1002], le terme *mnw*, « monument » forme très certainement ici une désignation de la statue sur laquelle cette dédicace est gravée. Par suite, le circonstant « dans la province d'Abydos » représenterait alors une évocation de la zone de « rayonnement » mémoriel du nom du dédicataire, diffusion opérée à partir de l'emplacement de la statue, soit de la chapelle du temple votif. En revanche, selon notre hypothèse,

---

[995] P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne, 2e partie : La Haute Égypte*, Paris, 1961, p. 99-107 ; W. HELCK, *LÄ* II, 1977, col. 388, *s.v.* « Gau *tꜣ-wr* » ; J.W. WEGNER, « Abydos », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, 2001, p. 7-12.
[996] H.E. WINLOCK, *The Temple of Ramesses I*, MMA Papers 5, 1937 ; J.J. CLERE, « Notes sur la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos », *RdE* 11, 1957, p. 1-38, notamment p. 34-36, pl. I ; H. SOUROUZIAN, « Statues et représentations de statues royales sous Séthi I », *MDAIK* 49, 1993, p. 251-254, fig. 6-7.
[997] H.E. WINLOCK, *op. cit.*, p. 9, fig. 1.
[998] H. SOUROUZIAN, *op. cit*.
[999] H. GAUTHIER, « Une statue de Ramsès Ier défunt originaire d'Abydos », *ASAE* 31, 1931, p. 193-197 ; P.J. BRAND, *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical & Art Historical Analysis*, *PdÄ* 16, 2000, p. 181-182 (doc. 3.56) ; H. SOUROUZIAN, *Catalogue de la statuaire royale de la XIXe dynastie*, *BiEtud* 177, 2019, p. 7-8.
[1000] H.E. WINLOCK, *op. cit.*, p. 18-19 ; J.J. CLERE, *op. cit.*, p. 36 ; H. SOUROUZIAN, *op. cit.*, p. 251-252, fig. 6.
[1001] *jr~n=f m mnw=f n jt=f sꜣ Rʿ Rʿ-ms-sw mꜣʿ-ḫrw* (…) *n-mrw.t wnn rn n*(*y*) *jt=f mn*(=*w*) *rwd*(=*w*) *m spꜣ.t ꜣbḏw r nḥḥ ḥnʿ ḏ.t.*
[1002] Doc. **393**, **447**, **648**. Dans d'autres exemples de la documentation, le terme *mnw* désigne une stèle, doc. **4**, **6**, **25**, **80**.

la séquence « il a perpétué son nom dans Ta-our » se rapporte plus précisément au lieu dans lequel cette statue fut façonnée. Si l'on en croit l'évocation formulée dans cette séquence, il s'agirait probablement d'un atelier royal installé dans les limites de la province thinite (Ta-Our). Comme cette question a déjà été rencontré précédemment [1003], on peut envisager que de telles structures artisanales se trouvaient à l'intérieur du *tememos* des temples. Compte tenu de la proximité du petit temple de Ramsès I^er^ avec le grand temple d'Osiris, il est alors envisageable que la statue étudiée ait été confectionnée dans un atelier appartenant à ce monument majeur du règne de Séthy I^er^.

« Dans la province saïte » (*m Nt*)

Le second exemple de formule *sᶜnḫ rn* mentionnant le territoire d'une province dans un complément circonstanciel se trouve parmi les inscriptions de la statue naophore de Geménefhorbak [1004], approximativement datée de la XXX^e^ dynastie (**fig. 44**, doc. **672**) [1005]. Sur la partie basse du pilier dorsal, on peut lire la séquence suivante :

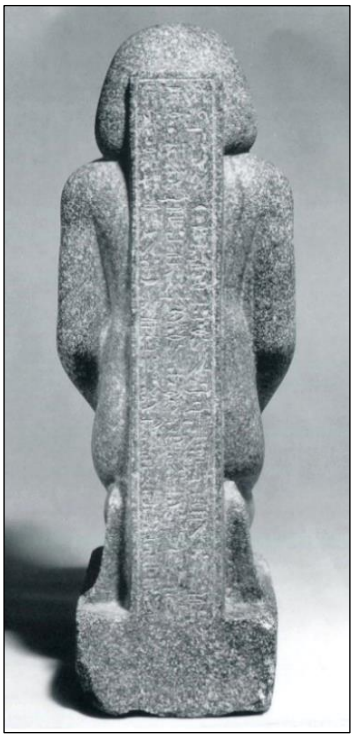


Fig. 44 : Pilier dorsal de la statue de Geménefhorbak (Vienne ÄS 62), d'après E. Rogge, *CAA Wien* 9, p. 114.

> (Doc. **672**) « C'est son frère qui a perpétué son nom *dans la province saïte* [1006] puis, qui a érigé sa statue dans le temple de Neith, celui dont les dieux de Saïs vante l'excellence de sa conduite, le directeur des temples de (Neith), le prophète du sanctuaire de Rés(y)-Neith, le prophète des dieux du sanctuaire de Rés(y)-Neith, Nakhtsoped. » [1007]

La province saïte correspond à la V^e^ province de Basse-Égypte et sa capitale Saïs, située sur la rive est de la branche de Rosette, est connue depuis les premières dynasties. Cependant, les témoignages de l'activité de cette cité se font plus fréquents à partir de la XXIV^e^ dynastie mais surtout, au cours de la XXVI^e^ dynastie où elle devient alors capitale de l'Égypte [1008]. Le culte principal de la ville est consacré à la déesse Neith et, d'après les sources, il est précisé que son temple principal, dont il ne reste aujourd'hui quasiment plus rien, regroupait à l'origine plusieurs sanctuaires distincts.

Parmi ceux-ci, il convient de mentionner les sanctuaires de Rés(y)-Neith et de Méh(y)-Neith, en grande partie réservés au tissage des étoffes rituelles de lin, et dont l'importance a pu être traduite par leur évocation sur certaines représentations schématisées de la façade du temple de Neith à Saïs [1009].

Il est intéressant de noter que la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur le pilier dorsal de la statue de Geménefhorbak présente des similitudes syntaxiques avec celle enregistrée sur la statue acéphale de Ramsès I^er^ étudiée précédemment (**fig. 41**, doc. **393**). En effet, dans les deux formules, la proposition initiale comporte la séquence « X a perpétué son nom dans une province Y », tournure suivie par une indication topographique plus précise en lien avec l'installation du monument-support. Ainsi, dans

---

[1003] Cf. *supra*, les notices « Dans ce temple » (p. 154-157) et « Dans ce temple d'Horus » (p. 158-159).
[1004] Vienne ÄS 62.
[1005] H. De Meulenaere, « Une statue de prêtre héliopolitain », *BIFAO* 61, 1962, p. 42, n. 1. ; E. Rogge, *Statuen der Spätzeit (750-ca. 300 v. Chr.), CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 9, 1992, p. 107.
[1006] Selon W. Wreszinski (*Aegyptische Inschriften aus dem K.K. Hofmuseum in Wien*, Liepzig, 1906, p. 143), le groupe endommagé à cet endroit doit être lu  *Nt*, « province saïte »
[1007] (*jn*) *sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m Nt sᶜḥᶜ*(*w*) *snn=f m pr Nt ṯn*(*w*) *nṯr.w S3w ḥry-tp sḫr=f ḫrp ḥw.wt* (*Nt*) *ḥm-nṯr Rs-Nt ḥm-nṯr nṯr.w Rs-Nt Nḫt-Spdw.*
[1008] J. Malek, *LÄ* V, 1984, col. 355-357, *s.v.* « Sais ».
[1009] R. El-Sayed, *Documents relatifs à Saïs et ses divinités*, *BiEtud* 69, 1975, p. 178-179.

l'exemple inscrit sur la statue de Ramsès, il est question que cette dernière « prenne place dans sa *mâhât* », faisant alors sans doute référence à la chapelle présente de le sanctuaire édifié à son intention par son fils Séthy I^er^. Quant à la formule inscrite sur la statue naophore de Geménefhorbak, son frère liturgiste y est explicitement chargé d'installer cette ronde-bosse « dans le temple de Neith ». Compte tenu de la syntaxe de cette formule, on peut donc supposer que, comme dans l'exemple de la formule gravée sur la statue de Ramsès II (**fig. 43**), l'ordre des propositions soit en phase avec celui des étapes du processus de la liturgie. Ainsi, comme nous l'avons vu, la proposition initiale de la formule – « qui a perpétué son nom » – se rapporte à la phase primitive de la « phase de fondation », soit celle correspondant au façonnage de la statue. Quant à la seconde séquence de la formule, elle rend alors compte de l'achèvement de la phase de fondation de la liturgie, soit le moment de l'installation du monument-support dans son lieu d'accueil, en l'occurrence, « dans le temple de Neith ». L'accomplissement de cette phase de fondation est capital puisqu'il conditionne la future mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie, soit celles de l'exécution des rituels funéraires.

« Sur terre » (*tp tȝ* ou *ḥr*[*y*]-*tp tȝ*)

Cette étude des compléments circonstanciels de la seconde catégorie, soit ceux se rapportant aux notations topographiques élargies contenues dans les formules *sᶜnḫ rn*, s'achève naturellement par l'examen de la locution prépositionnelle « sur terre », puisqu'elle constitue le référent topographique évoquant l'espace le plus étendu parmi tous ces circonstants. Par ailleurs, on notera que, au sein des différents compléments circonstanciels de lieu rassemblés dans cette documentation, l'expression « sur terre » domine en nombre, puisque l'on en recense 19 parmi les 40 attestations, soit près de la moitié de cet ensemble.

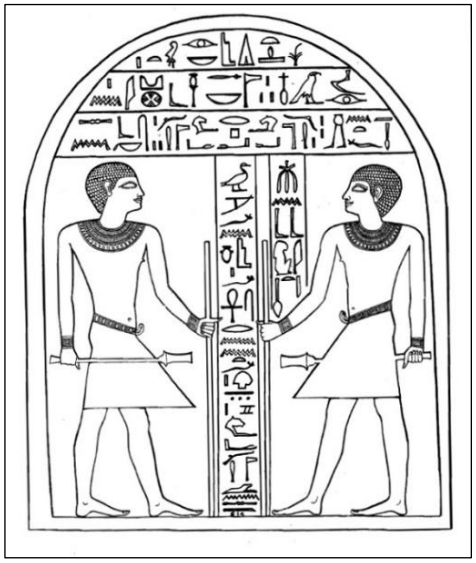


Fig. 45 : Stèle d'Antef et de Sensobek (BM EA 577), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 4, pl. 35.

On peut également observer que cette expression apparaît dès le Moyen Empire dans les formules *sᶜnḫ rn* [1010], mais exclusivement sous la forme *tp tȝ* [1011]. Dans les sources tardives allant de la XXV^e^ dynastie à l'époque ptolémaïque [1012], ce circonstant se présente uniquement sous la forme développée *ḥr*(*y*)-*tp tȝ* [1013], du fait que cette tournure ne semble se rencontrer dans les sources qu'à partir du Nouvel Empire [1014]. Il demeure néanmoins délicat de conclure sur les raisons de la disparition de cette locution dans notre corpus entre le Moyen Empire et la XXV^e^ dynastie, étant peut-être le reflet d'une forme de désintérêt pour son usage ou, plus prosaïquement, une conséquence de l'état lacunaire des sources rassemblées.

Dans ces deux tournures distinctes, c'est bien évidemment le terme *tȝ*, « terre » [1015] qui concentre la charge sémantique, comme on peut l'observer dans colonne centrale de la stèle d'Antef et de Sensobek (**fig. 45**, doc. **31**) [1016] :

[1010] Doc. **23**, **25**, **29**, **31**, **40, 112**, **144, 160, 165, 172**.
[1011] *Wb* V, 274, 18-275, 3.
[1012] Doc. **582, 656, 673, 674, 678, 683, 692, 693, 695**.
[1013] *Wb* V, 272, 2-4.
[1014] M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, p. 168, § 274.
[1015] *Wb* V, 212, 6-216, 7.
[1016] BM EA 577, XII^e^ dyn., Abydos (?).

(Doc. **31**) « C'est (son) fils, le bien-aimé de son cœur, qui a perpétué le nom de son père *sur terre*, le gouverneur, le chef des prêtres, Sensobek. » [1017]

Parmi les exemples examinés plus haut, et dans lesquels l'échelle du support matériel mentionné dans le complément circonstanciel – la statue, la stèle, les colonnes – est à la mesure de la formule inscrite sur sa surface, ces circonstants apparaissent comme porteurs d'une information éclairante sur le dispositif relatif à la phase de fondation de la liturgie, soit au geste dédicatoire exécuté sur ce même support. Autrement dit, « perpétuer le nom de X *au moyen de sa statue* » explicite que ce monument constitue le support de l'inscription de la formule *sʿnḫ rn*.
En revanche, l'évocation de la mise en œuvre de cette même action rituelle « sur terre » nécessite à l'évidence quelques commentaires.

En premier lieu, l'écart d'échelle suscité dans la formule entre l'espace relatif au geste scriptural et celui évoqué dans le circonstant « sur terre » conduit à penser que cette notation ne vise plus ici à indiquer la matérialité d'un support mais plutôt à situer cet acte rituel au sein d'une échelle spatiale plus inclusive. Ainsi, si l'on suit le principe selon lequel le cœur de la formule canonique *sʿnḫ rn*, « c'est X qui a perpétué le nom de Y » se rapporte au geste d'inscrire cette même formule sur un support particulier, on peut envisager que le complément circonstanciel « sur terre », *tp tȝ*, constitue alors une synecdoque généralisante portant sur l'espace dans lequel cet acte rituel fut mis en œuvre.
Cela étant précisé, il convient toutefois s'interroger sur les raisons qui peuvent motiver l'emploi de cette synecdoque.
Il est accordé que le terme *tȝ* désigne de manière générale un « espace habité par les hommes » [1018], tel que le « domaine », le « pays », la « terre » ou le « sol ». Sur un plan cosmologique, ce vocable peut encore évoquer un espace mis en parallèle avec le « ciel », *p.t* [1019] et par suite, participer à la représentation ternaire de la Création, à savoir « le ciel, la terre et l'au-delà » (*p.t*, *tȝ*, *dwȝ.t*) [1020].
Partant, compte tenu du contexte liturgique dans laquelle s'inscrit la formule *sʿnḫ rn*, on peut supposer que les occurrences des compléments circonstanciels *tp tȝ* et *ḥr*(*y*)*-tp tȝ* peuvent valoir pour des mentions de l'« ici-bas », acception marquant une relation d'opposition avec la représentation d'un « au-delà ». On peut d'ailleurs penser que cette acception est proche de celle qui est notamment investie dans le composé *tpy.w-tȝ* que l'on rencontre dès l'Ancien Empire, notamment dans l'invocation de l'« Appel aux vivants » [1021] commençant par ces mots, « Ô les vivants qui êtes sur *terre*… » (*ʿnḫ.w tpy.w-tȝ*). Cet « ici-bas », parfois encore nommé « terre des vivants » (*tȝ n*[*y*] *ʿnḫ.w*) [1022], serait à comprendre comme un espace essentiellement social, cultuel et mémoriel, dans lequel le défunt souhaite perpétuer son souvenir dans « la bouche des vivants », comme on peut le lire dans un passage de l'*Enseignement de Ptahhotep* à propos du fils obéissant [1023] :

« Son souvenir sera dans la bouche des vivants qui sont sur terre et de ceux qui viendront à l'existence. » [1024]

La perpétuation du souvenir du défunt « sur terre », dans « la bouche des vivants », est le plus souvent opérée par le rappel de son nom (*rn*), instance que l'on sait être en lien chez les anciens Égyptiens avec le renom, la réputation et la notoriété du défunt [1025]. La formule 38 des *Textes des Sarcophages* fait partie d'un ensemble de formules dans lequel est thématisé, sous la forme du monologue d'un fils adressé à son père défunt, la question des responsabilités du fils dans le cadre du culte

[1017] (*jn*) *sȝ*(=*f*) *mry*=*f n*(*y*) *s.t-jb*=*f sʿnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt*=*f tp tȝ ḥȝty-ʿ* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*) *ḥm-nṯr Sn-Sbk.*
[1018] *AnLex* 79.3334.
[1019] *Ibid.*
[1020] *AnLex* 78.4494.
[1021] V. DESCLAUX, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 161-202.
[1022] *AnLex* 77.4714.
[1023] P. Prisse 16, 12-13, Z. ŽABA, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, p. 60 (562-563) et p. 101.
[1024] *jw sḫȝ*=*f m r*(*ȝ*) *n*(*y*) *ʿnḫ.w nty.w tp tȝ wnnt*(*y*)=*sn.*
[1025] P. VERNUS, *LÄ* IV, col. 320-326, *s.v.* « Name », 1980, p. 19-30 ; *id.*, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in*: *L'Écriture du nom propre*. Textes réunis et présentés par A.-M. Christin, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 19-30.

funéraire [1026]. Parmi celles-ci, la question de la perpétuation du souvenir et de la renommée du père défunt dont le fils ritualiste a la charge est alors rappelée par ce dernier :

> « Me voici donc, dans ce pays-ci, à investir ton poste, à rassembler tes faibles (…) à élever tes orphelins, à consolider ta porte et *à perpétuer ton nom sur cette terre* (*m t3 pn*), *dans la bouche des vivants*. » [1027]

On peut donc envisager que dans le contexte de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn*, l'emploi du complément circonstanciel « sur terre », même lorsque ce dernier constitue une désignation synecdotique du lieu de l'inscription de la formule sur le monument-support, permet également d'ouvrir cette notation à l'espace plus universel de l'« ici-bas », celui au sein duquel se nouent les liens de solidarité entre les vivants et les morts.
Deux exemples du corpus *sᶜnḫ rn* semblent pouvoir apporter quelques éclairages sur le caractère d'apparence duelle que le circonstant *tp t3* peut recouvrir dans ce contexte. Dans ces formules, le complément circonstanciel *tp t3* (ou *ḥr*[*y*]-*tp t3*) est immédiatement suivi par le syntagme *m ḫr*(*y*).*t-nṯr*, expression généralement traduite « dans la nécropole ». Ainsi, dans la première ligne du cintre de la stèle abydénienne d'Amenemhat (**fig. 125**, doc. **160**), datée de la XIII[e] dynastie [1028], on peut lire :

> (Doc. **160**) « C'est le suivant Renséneb, fils de Rédesânkh, qui a perpétué son nom *tp t3 m ḫr*(*y*).*t-nṯr*. » [1029]

La question qui s'impose à propos de cette succession de compléments circonstanciels de lieu est celle qui relève de son analyse sémantico-syntaxique : autrement dit, ces éléments forment-ils une coordination ou une apposition ?

La première hypothèse de lecture induirait un lien de coordination dite copulative [1030], soit l'accumulation des espaces indiqués dans chacun des circonstants, que l'on pourrait alors lire « (…) sur terre *et* dans la nécropole » [1031].
Si l'on s'en tient aux remarques de J. Assmann, l'opposition lexicale entre *t3* et *ḫr*(*y.*)*t-nṯr* pourrait être mieux perçue en leur accordant alors les sens respectifs d'« ici-bas » et d'« au-delà » [1032]. Dans cette perspective, la lecture de la séquence des compléments circonstanciels contenue dans la formule *sᶜnḫ rn* de la stèle d'Amenemhat deviendrait alors :

> (Doc. **160**) « C'est le suivant Renséneb, fils de Rédesânkh, qui a perpétué son nom *dans l'ici-bas et dans l'au-delà*. »

Néanmoins, si cette interprétation peut être envisageable dans le contexte général des pratiques et des rituels funéraires, dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom », deux raisons semblent s'opposer à cette vision des espaces indiqués.
En premier lieu, comme nous l'avons argumenté à de nombreuses reprises, la séquence centrale de la formule syntaxiquement prédominante – « qui a perpétué le nom » – constitue une figure métaphorique utilisée pour désigner l'acte de l'inscription de la dédicace sur le monument-support. Par conséquent, il paraît difficile d'envisager que ce geste technique soit exécuté dans deux espaces

---

[1026] Sur cet ensemble de formules (*CT* 38-41), voir H. WILLEMS, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), *Socials Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June 1996*, *OLA* 103, 2001, notamment p. 324-355.
[1027] *jsṯ wj ꜣ m t3 pn ḥr db3 ns.t=k s3q bdšy.w=k* (…) *ḥr šd.t nmḥ.w=k ḥr srwḏ ꜥrrw.t=k ḥr sᶜnḫ rn=k tp t3 tp r*(*3*) *n*(*y*) *ᶜnḫ.w*, *CT* I, 163b-i [*TS* 38].
[1028] Ermitage 1062. A.O. BOLSHAKOV, St.G. QUIRKE, *The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage*, *PIREI* III, 1999, p. 58-62, pl. 12. L'autre exemple est la statue-cube de Djedptahiouefânkh, de la XXV[e] dynastie (Boston MFA 1971.21, doc. **582**).
[1029] *jn šmsw Rnsnb*(*w*) *s3 Rdsᶜnḫ sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tp t3 m ḫr*(*y*).*t-nṯr*.
[1030] M. GREVISSE, A. GOSSE, *Le bon usage*, De Boeck Superieur, 2007 (14[e] éd.), p. 314, § 272, a) 1.
[1031] Solution retenue dans A.O. BOLSHAKOV, St.G. QUIRKE, *op. cit.*, p. 59.
[1032] J. ASSMANN, « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », *in* V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, p. 111-122, notamment p. 114.

à la fois distincts et cumulés, tel que voudrait le rendre la séquence circonstancielle « sur terre et dans la nécropole » ou encore, « dans l'ici-bas et dans l'au-delà ».
Par suite, il faut probablement considérer que la séquence *tp tȝ m ḫr*(*y*).*t-nṯr* forme une apposition, ces deux circonstants entretenant une relation d'inclusion à comprendre, « (…) sur terre, dans la nécropole » ou encore, « (…) sur terre, et plus précisément dans la nécropole ».
C'est donc ainsi qu'il semble plus approprié de lire la formule *sʿnḫ rn* contenue dans la stèle d'Amenemhat :

> (Doc. **160**) « C'est le suivant Renséneb, fils de Rédesânkh, qui a perpétué son nom sur terre, et plus précisément dans la nécropole. »

Dans cet exemple, le circonstant « sur terre » permet d'assigner une dimension universelle à la liturgie mémorielle *sʿnḫ rn* et, quant à l'expression « dans la nécropole » [1033], elle semble destinée à indiquer, par le jeu d'une synecdoque, le lieu technique – probablement un atelier – consacré au façonnage du support et, plus spécifiquement, à l'acte de l'inscription de la formule sur sa surface.

Conclusion sur les compléments circonstanciels de la formule *sʿnḫ rn*

Les compléments circonstanciels qui enrichissent sporadiquement la formule *sʿnḫ rn* permettent de donner différentes informations sur les conditions de mise en œuvre de la liturgie de perpétuation du nom.
En ce qui concerne les compléments circonstanciels de temps, étant essentiellement assujettis aux notions d'éternité, on a pu constater que ces locutions témoignent d'une volonté de pérenniser les effets performatifs de cette liturgie mémorielle.
Pour ce qui est des compléments circonstanciels de lieu, l'analyse des sources a permis d'en distinguer deux catégories.

La première catégorie de circonstants rassemble les notations se rapportant au monument-support de la liturgie. Qu'il s'agisse de l'évocation des statues, des stèles ou des surfaces inscrites de la tombe, ces exemples confirment le principe selon lequel « perpétuer le nom de X » sur un support donné se rapporte au geste d'inscrire la formule *sʿnḫ rn* sur sa surface. Autrement dit, ces exemples permettent d'expliciter le processus relatif à l'acte initial de la phase de fondation de la liturgie.

Quant à la seconde catégorie des compléments circonstanciels de lieu, elle rassemble les circonstants qui évoquent un espace plus métaphorique, la mention de ces espaces fonctionnant sur le principe de la synecdoque généralisante. Qu'il s'agisse de l'évocation de l'espace « élargi » dans lequel se trouve le lieu technique de façonnage du support ou celui de l'installation de ce dernier – la chapelle la tombe, le temple mais également la cité, le nome ou l'ici-bas –, on peut supposer que l'emploi de cette figure synecdotique ne cherche plus à renseigner sur la matérialité du support de la formule mais vise à donner un caractère plus universel de son lieu d'accueil et, par suite, à assurer un plus large « rayonnement » aux effets performatifs de la liturgie mémorielle.

[1033] Sans doute en s'appuyant sur la mention d'Osiris, « maître d'Abydos », dans le proscynème de la stèle, il est supposé que ce monument pourrait provenir d'Abydos, A.O. BOLSHAKOV, St.G. QUIRKE, *The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage, PIREI* III, 1999, p. 59.

À PROPOS DES PRINCIPALES EPITHETES QUALIFIANT LE LITURGISTE ET LE BENEFICIAIRE

Il paraît utile de prendre en considération les principales épithètes qui peuvent qualifier le liturgiste et le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* puisque cette enquête devrait permettre d'apporter quelques informations complémentaires sur le statut des protagonistes ainsi que sur certaines conditions relatives à la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn*.
Dans cette partie, seront plus particulièrement étudiées les épithètes les plus régulièrement rencontrées dans les différentes formules *sᶜnḫ rn*, à savoir les tournures *mɜᶜ-ḫrw*, *wḥm ᶜnḫ* ainsi que les variantes *jmɜḫw*, *jmɜḫw ḫr* X et *nb jmɜḫ*.
En revanche, les épithètes *mr*(*y*)*=f, mry=f n*(*y*) *s.t-jb=f, wr/smsw* et *jwᶜ/jwᶜw* étant pour l'essentiel attribuées au fils liturgiste, elles seront abordées plus loin, dans la partie consacrée à ce protagoniste [1034].

L'épithète *mɜᶜ-ḫrw*

L'épithète *mɜᶜ-ḫrw* [1035], couramment rendue par « justifié » ou « justifié de voix » [1036], semble apparaître dans les Textes des Pyramides, principalement dans le contexte du jugement (*wḏɜ mdw*) favorable d'Horus dans le tribunal d'Héliopolis [1037], mettant alors un terme aux antagonismes avec Seth [1038]. En ce qui concerne la justification d'Osiris au moyen de cette épithète, il faudra attendre les Textes des Sarcophages pour la voir explicitée [1039]. Partant, comme J.H. Breasted [1040], R. Anthes [1041] puis D. Lorton [1042] l'ont indiqué, cette expression sera alors régulièrement dotée d'un sens juridique. En parallèle aux significations du terme liées à ces modèles divins, le roi vivant peut également recevoir cette qualification, en témoignage de la rectitude de la conduite de ses actions [1043], alors que le roi défunt se voit parfois associé à l'expression *mɜᶜ-ḫrw=f*, dotée d'une tournure prospective pour signifier son souhait de succéder au trône d'Osiris [1044]. Ainsi, dans le TP 260, il est dit à propos du roi Ounas, alors assimilé à Horus, « l'héritier de son père » :

> (§ 316d [TP 260]) « (…) il est celui qui souhaite que sa voix soit justifiée en regard de (*m*) ce qu'il a accompli. » [1045]

[1034] Cf. *infra*, « Les principales épithètes portées par le fils liturgiste », p. 274-278 (vol. II).
[1035] *Wb* II, 17, 11-18, 11 ; *AnLex* 77.1589 ; 78.1605 ; 79.1108.
[1036] Sur ce sens, voir notamment, A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1957 (3e éd.), p. 50-51, § 55. Pour d'autres acceptions, R. ANTHES, « The original meaning of *mɜᶜ-ḫrw* », *JNES* XIII, 1954, p. 21. Outre son usage adjectival, cette expression connaît également des emplois verbaux et substantivaux (Cl. OBSOMER, *Sésostris Ier. Étude chronologique et historique du règne*, CEA (B) n° 5, 1995, p. 427-428, n. 3).
[1037] Dans ce contexte, l'expression est parfois littéralement comprise comme « justification par acclamation », R. ANTHES, *ibid*., p. 49-50.
[1038] D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998, p. 91-93.
[1039] S. BICKEL, « Héliopolis et le tribunal des dieux », *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, vol. I, *OrMonsp* 9, 1997, p. 116-117 ; A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, 2010, p. 16.
[1040] J.H. BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, 1912, p. 35 et 147.
[1041] *Op. cit*., p. 21-22.
[1042] D. LORTON, *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through the Dyn. XVIII*., Baltimore and London, 1974, p. 109-111.
[1043] *Ibid*, p. 110.
[1044] J.H. BREASTED, *op. cit*., p. 147 ; R. ANTHES, *op. cit*., p. 21 ; A. FORGEAU, *op. cit.*, p. 40-41.
[1045] *j.mr=f mɜᶜ-ḫrw=f m jr*(*w*).*t~n=f.*

Dans la sphère privée, l'épithète *mɜʿ-ḫrw* ne semble se rencontrer dans les sources qu'à partir de la Première Période intermédiaire [1046], avant de s'y répandre plus largement au cours du Moyen Empire [1047] et bien au-delà [1048]. Dans le contexte funéraire, l'émergence des innombrables occurrences de cette expression dans les inscriptions du mobilier funéraire des particuliers ou sur les parois de leurs hypogées, faisant généralement suite à la mention des noms personnels, a conduit à faire dériver son sens traditionnellement admis de « justifié de voix » vers celui de « défunt » [1049]. Si ce glissement sémantique peut sembler envisageable dans les nombreux cas où son porteur est manifestement défunt, il devient nettement plus discutable lorsque cette épithète est attribuée à des individus encore en vie au moment de son inscription [1050]. Dans ce cas, il est fréquemment admis que ce dispositif d'apparence paradoxale pouvait se résoudre par l'attribution d'une valeur « anticipative » [1051] ou « prospective » à l'épithète *mɜʿ-ḫrw* [1052]. L'adjonction d'une telle qualification au nom d'un individu toujours en vie constituerait alors une sorte de prédiction favorable au sujet de son futur statut de « justifié », définitivement acquis une fois reconnu « triomphant » dans les sphères de l'Au-delà.

Compte tenu de ces considérations sur le champ sémantique et les usages de l'épithète *mɜʿ-ḫrw*, il semble donc opportun de prendre en compte sa présence, et consécutivement son absence, dans les sources relatives à la liturgie mémorielle *sʿnḫ rn*. Partant du principe que dans ce contexte, la qualification du nom du bénéficiaire et de celui du liturgiste au moyen de cette épithète pourrait rendre compte de réalités et de représentations distinctes, il est apparu pertinent d'aborder distinctement ces deux cas de figures.

Le liturgiste *mɜʿ-ḫrw*

Parmi les 696 formules réunies dans le corpus *sʿnḫ rn*, le liturgiste bénéficie de l'épithète *mɜʿ-ḫrw* dans 181 cas, soit un total dépassant légèrement un quart des exemples de la documentation (26,01 %). Comme nous le verrons plus bas, ce ratio demeure toutefois largement inférieur à celui qui concerne le bénéficiaire de la liturgie (près de 45 %). Nous reviendrons plus loin sur les probables raisons de cet écart dans la fréquence des occurrences.

[1046] D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 92 et n. 47. En ce qui concerne la séquence *jqr mɜʿ-ḫrw*, qui semble apparaître à la XI^e^ dynastie (J.J. CLERE, J. VANDIER, Textes de la première période intermédiaire et de la XI^ème^ dynastie, *BiAeg* X, 1948, p. 14 [§ 18], p. 25 [§ 27 e1], p. 47 [§ 33, 7]), elle paraît plus devoir être analysée comme une apposition que comme un syntagme autonome.

[1047] Voir les remarques formulées en ce sens par R. Legros, à partir de la documentation rassemblée par la MafS (*Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 143, n. 698).

[1048] W.J. MURNANE, *Ancient Egyptian Coregencies*, *SAOC* 40, 1977, p. 270. À partir de la seconde moitié de la XVIII^e^ dynastie (Thoutmôsis IV ou Amenhotep III), et de manière plus habituelle au cours de la XIX^e^ dynastie, les sources font apparaître le hiéroglyphe du lotus (M 9) pour rendre l'expression *mɜʿ-ḫrw*, « justifié de voix » (B. GEßLER-LÖHR, « Zur Schreibung von *mɜʿ-ḫrw* mit der Blume », *GM* 116, 1990, p. 25-43). On peut supposer que cette évolution formelle constitue une nouvelle manière de signifier le processus de transformation évoqué à travers ce tour (cf. la notice « Posture 8 : Respiration de la fleur de lotus », p. 513-517 [vol. II]).

[1049] R. CAMINOS, « Gebel es-Silsilah n° 100 », *JEA* 38, 1952, p. 58, n. (56) ; A. THEODORIDES, « Les contrats d'Hâpidjefa (XII^e^ dynastie, 20^e^ s. av. J.C.) », *RIDA* XVIII, 1971, p. 115 ; E. BROVARSKI, *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr*, Ann Arbor, 1989, p. 721.

[1050] H.G. FISCHER, « A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 225 ; T.G. ALLEN, *The Book of the Dead or Going Forth by Day : Ideas of the Ancient Egyptians concerning the Hereafter as expressed in their own terms*, *SAOC* 37, 1974, p. 3 ; D. LORTON, *op. cit.*, p. 110-111 ; A.R. SCHULMAN, « The Royal Butler Ramessesemperre », *JARCE* 13, 1976, p. 127 ; J. MURNANE, *op. cit.*, p. 270 ; R. EL-SAYED, « Stèle de particuliers relatives au culte rendu aux statues royales de la XVIII^e^ à la XX^e^ dynastie », *BIFAO* 79, 1979, p. 158-159, n. 6 ; A. SPALINGER, « Traces of the Early Career of Ramesses II », *JNES* 38, 1979, p. 272 ; Cl. OBSOMER, *Sésostris I^er^. Étude chronologique et historique du règne*, CEA (B) n° 5, 1995, p. 427-434 ; D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 91-93.

[1051] H.E. WINLOCK, « The Tombs of the Kings of the Seventeenth Dynasty at Thebes », *JEA* 10, 1924, p. 269, n. 4 ; R. CAMINOS, *op. cit.* ; H.G. FISCHER, *ibid.* ; A.R. SCHULMAN, *ibid.*, W.J. MURNANE, *op. cit.*, p. 270-272 ; R. EL-SAYED, *ibid.* ; Cl. OBSOMER, *ibid.*, p. 428-431.

[1052] W.J. MURNANE, *ibid.* ; Cl. OBSOMER, *ibid.*, p. 430-431.

Préalablement à l'examen des sources dans lesquelles le nom du liturgiste *sˁnḫ rn* est doté de l'épithète *mɜˁ-ḫrw*, il convient de rappeler que cet acteur assume systématiquement le rôle de « fondateur » de cette liturgie mémorielle et, qu'à ce titre, il agit prioritairement en qualité de dédicant et probablement de superviseur de la mise en forme du monument-support destiné au bénéficiaire de cette liturgie. On doit déduire de ce fait que le liturgiste est nécessairement vivant au moment de la réalisation de cet acte. Par suite, nombre de commentateurs se sont étonnés que le dédicant du monument soit alors qualifié de *mɜˁ-ḫrw* – tournure trop souvent comprise comme le témoignage du trépas d'un individu – dans les inscriptions d'un support dont il n'a pu ordonner l'exécution que de son vivant. Ainsi, lors de son étude de la stèle d'Inou [1053], H.G. Fischer qualifie de « remarquable » (*noteworthy*) la présence de l'épithète *mɜˁ-ḫrw* à la suite du nom du donateur du monument, le majordome Pénou [1054]. Se rangeant derrière l'avis de certains de ses prédécesseurs, il en conclut que cette épithète doit alors être dotée d'une valeur « anticipative » (*anticipatory*) [1055].
Pour notre part, nous accorderons systématiquement cette valeur « anticipative » à l'ensemble des exemples de l'épithète *mɜˁ-ḫrw* dont le nom du liturgiste est affublé dans le corpus *sˁnḫ rn* (181/696) puisque, comme nous l'avons rappelé, ce dernier est nécessairement en vie au moment où il prend en charge la supervision de l'exécution du monument portant cette mention. En outre, dans un certain nombre d'exemples appartenant à cette catégorie (36/181), le liturgiste y apparaît non seulement comme le « fondateur » de ce protocole, responsable de l'ordonnancement du monument-support à destination du bénéficiaire mais, qui plus est, la scène rituelle présente sur sa surface témoigne également de son rôle d'« actualisateur », fonction consistant pour l'essentiel à la prise en charge des cérémonials dont le cœur liturgique réside dans la verbalisation rituelle et récurrente du nom du défunt [1056]. Il va de soi que cet engagement à long terme vis-à-vis du bénéficiaire défunt provient alors non seulement d'un individu vivant mais, en outre, de quelqu'un dont la longévité est non seulement envisagée mais également espérée puisqu'appelé à mettre durablement en œuvre ce rituel.

Dans ce contexte, il pourrait sembler néanmoins inapproprié de rendre l'épithète *mɜˁ-ḫrw* par des tournures telles que « justifié », « justifié de voix » ou encore, « défunt », dans la mesure où ces acceptions rendent mal compte du fait que le liturgiste est nécessairement en vie au moment de l'inscription de cette locution. Comme cela sera également envisagé plus bas avec l'examen de l'épithète *wḥm ˁnḫ*, on pourrait trouver plus pertinent d'attribuer une valeur prospective à l'expression *mɜˁ-ḫrw.* Située à la suite du nom du liturgiste vivant, on pourrait alors envisager de rendre cette épithète au moyen d'une tournure à valeur prospective telle que « puisse (sa) voix être justifiée ! » [1057]. En effet, cette construction permettrait alors de traduire le sens « anticipé » de cette prière formulée à l'intention d'un individu vivant, celle qui présage la future issue favorable de son jugement *post mortem*. Toutefois, cette hypothèse paraît notamment contredite par les quelques occurrences de la tournure *mɜˁ.t ḫrw* [1058]. Forme féminine de l'épithète, cette dernière ne peut alors pas correspondre à une construction à valeur prospective mais doit plutôt se lire comme la forme accomplie *mɜˁ=t(j) ḫrw* [1059]. Par suite, contraint de lire cette épithète au moyen des acceptions à la forme accomplie telles que « justifié » ou « justifié de voix », c'est donc cette valeur « accomplie par anticipation » qui s'impose lorsqu'elle est liée au nom du liturgiste vivant.

[1053] Doc. **43**.
[1054] Ce document fait partie des 139 exemples du corpus dans lesquels le liturgiste et le bénéficiaire sont tous les deux qualifiés de *mɜˁ-ḫrw*.
[1055] H.G. FISCHER, *op. cit*., p. 225.
[1056] Cf., *supra*, « Les "phases d'actualisation" : actes secondaires… », p. 54-55.
[1057] *Mutatis mutandis*, on peut probablement comparer cette valeur prospective à celle présidant à l'expression *Requiescat in pace* (acronyme *RIP*), issue d'une longue prière chrétienne pour le défunt et que l'on trouve sur certaines pierres tombales à partir du VIII[e] siècle. Construite autour du verbe *requiēscere*, « reposer », conjugué au subjonctif présent, on rend généralement cette expression par « Qu'il repose en paix ! ».
[1058] Dans le corpus *sˁnḫ rn*, l'épithète *mɜˁ.t ḫrw* accompagne quelquefois le nom d'une liturgiste, qu'elle soit « fille », « sœur » ou « mère ». Ainsi, doc. **40**, **50**, **89**, **99**, **102**, **116** et *passim*.
[1059] Voir par exemple l'analyse de l'épithète comme une construction de type *nfr-ḥr* (P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 1997, p. 354-355 [§ 32.3]).

Le bénéficiaire *mɜᶜ-ḫrw*

En ce qui concerne les bénéficiaires de la liturgie *sᶜnḫ rn*, leur nom est suivi de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* dans 315 cas, soit dans plus de 45 % de l'ensemble des 696 attestations. Précisons que cette qualification du nom du bénéficiaire apparaît dès les premiers exemples de formules du corpus *sᶜnḫ rn* (doc. **7**) et se maintient jusqu'à l'époque de ses dernières attestations (doc. **690**). Enfin, pour ce qui est de la question des fréquences d'usage de cette épithète dans le corpus *sᶜnḫ rn*, ces dernières semblent connaître une progression régulière depuis le PPi-Moyen Empire (38,46 %) jusqu'aux périodes les plus tardives (72,64 %).

Alors que, comme nous l'avons observé, la valeur « anticipée » du statut de « justifié » associé à l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* semble s'imposer lorsqu'elle suit le nom du liturgiste, du fait que ce dernier est vivant au moment de l'inscription de cette qualification, cette réserve doit alors s'effacer lorsqu'il s'agit du nom du bénéficiaire de cette liturgie. En effet, ce dernier étant probablement décédé ou, à tout le moins, considéré comme tel [1060] dans le contexte d'énonciation de l'inscription qui le mentionne, il faut sans doute envisager que l'expression *mɜᶜ-ḫrw* qui accompagne son nom ne soit alors plus destinée à exprimer son souhait de triomphe dans l'Au-delà, comme dans le cas du liturgiste, mais plutôt à témoigner de cette victoire. Lorsqu'elle se rapporte au bénéficiaire défunt de la liturgie *sᶜnḫ rn*, la traduction de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* au moyen de termes tels que « justifié » ou « justifié de voix » n'appelle plus les mêmes réserves que celles formulées pour le liturgiste vivant. La présence de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* à la suite des mentions du nom du bénéficiaire défunt comme de celui du liturgiste vivant incite à accepter un tel paradigme, celui qui rend compte de nuances dans les acceptions accordées à cette épithète en fonction du contexte d'énonciation.

Toutefois, cette approche bivalente nécessite encore quelques ajustements, notamment dans les documents du corpus *sᶜnḫ rn* où le liturgiste opère pour une collectivité de bénéficiaires. Dans le corps des formules impliquées, cet ensemble d'individus est le plus souvent mentionné par le truchement des syntagmes *rn=sn*, *rn=tn*, *rn=ṯn* ou *rn.w* [1061]. Or, dans un certain nombre de ces cas, les bénéficiaires mentionnés au moyen de ces pronoms suffixes pluriels sont tous porteurs de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* dans d'autres parties du support [1062]. Faut-il alors déduire de cette qualification collective que la totalité des individus mentionnés dans la formule sont décédés au moment de son inscription sur le support ?
Compte tenu du nombre parfois important des individus alors mentionnés, et qui peuvent aussi bien représenter des membres issus des branches collatérales que des descendants en ligne directe du liturgiste, il peut paraître tout à fait surprenant que l'ensemble de cette communauté de bénéficiaires de la liturgie *sᶜnḫ rn* ait disparu au moment du façonnage du monument-support.
À l'inverse, dans d'autres documents, il est des formules *sᶜnḫ rn* mentionnant une collectivité de bénéficiaires au moyen de ces mêmes pronoms suffixes pluriels mais aucun de ces individus n'étant porteur de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* dans le reste du document [1063]. Doit-on conclure d'après ce dispositif qu'aucun bénéficiaire de la liturgie n'est alors décédé au moment de la gravure du support ?

Les difficultés d'apporter des réponses tranchées à ces questions témoignent du fait que, dans le plus grand nombre de ces cas, il est embarrassant de distinguer parmi ces bénéficiaires, les individus vivants des individus morts uniquement à partir de la présence ou de l'absence de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* à la suite de leur nom personnel. Cette incertitude relative à l'état de vivant ou de défunt du

[1060] Il est établi que, au moins depuis l'Ancien Empire, la plupart de ces monuments furent réalisés, ainsi que la mise en place de leur culte funéraire, du vivant de leur dédicataire, et parfois même dès ses plus jeunes années de vie d'adulte (A.O. BOLSHAKOV, « The Moment of the Establishment of the Tomb-cult in Ancient Egypt », *AltorForsch* 18/2, 1991, p. 204-218 ; I. REGEN, « Aux origines de la tombe *js*. Recherches paléographiques et lexicographies », *BIFAO* 106, 2006, notamment p. 274-275 ; B. RUSSO, « Some Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 195-209 ; D. FAROUT, « La fondation funéraire de Nykaiânkh II à Tehneh El-Gebel », *EAO* 77, 2015, p. 3-14).
[1061] Voir *supra*, « Catégorie 1. Documents comportant une seule formule… », p. 114-124.
[1062] Ainsi, doc. **50**, **111**, **155**, **257**, **352**, **384**, **398**, **429** et *passim*.
[1063] Ainsi, doc. **32**, **55**, **56**, **65**, **227**, **237**, **245**, **270**, **318**, **324**, **325**, **331**, **367** et *passim*. Dans certains cas, le liturgiste est le seul porteur de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw*, doc. **65**, **325**.

bénéficiaire par la simple prise en compte de la présence de l'épithète *mɜˁ-ḫrw* est encore corroborée par certains exemples rares présents dans le corpus *sˁnḫ rn*.

Dans la stèle de Rédès (**fig. 28**, doc. **88**) [1064], l'ensemble des individus mentionnés dans les inscriptions rassemble quatre générations des membres de la famille du liturgiste Dédoukhnoum, à savoir les grands-parents, les parents, deux frères, une sœur et une nièce [1065]. Quant à la formule *sˁnḫ rn* présente dans le registre bas de la stèle, elle semble désigner l'ensemble des membres de cette constellation familiale comme les bénéficiaires de la liturgie. En outre, cette communauté familiale est collectivement dotée de la qualification *mɜˁ-ḫrw* :

> (Doc. **88**) « C'est l'*imakhy* Dédoukhnoum qui a perpétué les noms de ceux (qui figurent sur) son monument funéraire collectif sis [1066] en Abydos, en qualité de *justifiés de voix* et de possesseurs d'*imakh*. » [1067]

Dans cet exemple, la valeur accomplie de l'expression *mɜˁ-ḫrw* semble s'imposer du fait que cette dernière est précédée d'un *m* d'état [1068] qui signe donc la qualité de « justifié de voix » de son porteur [1069]. Toutefois, à l'exclusion d'envisager l'idée d'une hécatombe familiale, il serait étonnant que ces individus soient collectivement décédés au moment où le dédicant commande le façonnage de ce monument. Dans ce document, il faut sans doute comprendre l'épithète *mɜˁ-ḫrw* collectivement attribuée à l'ensemble des bénéficiaires, qu'elle soit descriptive pour les défunts, ou anticipative pour les vivants, comme la promesse de l'acquisition du statut de « justifié » pour l'ensemble des membres de cette famille. Par suite, on doit sans doute penser que la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » ne constitue pas à proprement parler une des conditions d'obtention de ce statut de « justifié », mais plus certainement une promesse de sa pérennisation.

Deux hypothétiques « clés » concernant les emplois d'apparence paradoxale de l'épithète *mɜˁ-ḫrw*

En dehors de ces dispositifs spécifiques figurant une collectivité de bénéficiaires dotés de l'épithète *mɜˁ-ḫrw*, la tendance générale à rendre cette expression par des tournures de sens accompli, permettant de rendre compte de la condition de défunt de son porteur, a pu rendre déconcertants certains exemples du corpus *sˁnḫ rn*. Ainsi, dans 40 exemples de cette documentation – équivalent à 5,75 % de sa totalité – non seulement c'est le nom du liturgiste, nécessairement vivant au moment de la gravure du monument, qui est accompagné de l'épithète *mɜˁ-ḫrw* mais, en contrepoint, le nom du ou des bénéficiaires supposés défunts en est alors systématiquement dépourvu.
Sans doute, pour rendre plus intelligible ce dispositif d'apparence paradoxale, il est nécessaire de prendre en compte un certain nombre de « clés » relatives aux sens et aux usages de l'épithète *mɜˁ-ḫrw*. Parmi celles-ci, nous retiendrons notamment deux critères fonctionnels. D'une part, le caractère possiblement implicite de cette épithète et, d'autre part, sa probable contribution à une stratégie générale d'interaction entre les morts et les vivants.

[1064] Université d'Heidelberg n° 560, ME.
[1065] Voir *supra* le commentaire sur cette stèle, p. 122-123.
[1066] Sur le terme *smy.t*, « tombe » ou « sépulture familiale », mais également par métonymie, vocable pouvant désigner l'ensemble des défunts demeurant dans cette tombe, ou destinés à y demeurer, J.J. CLERE, « Une stèle familiale abydénienne de la XII^e^ dynastie », *BIFAO* 85, p. 85-86 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 33-34 et p. 129.
[1067] (*jn*) *jmɜḫy Ddw-ḥnmw sˁnḫ*(*w*) *rn.w n*(*y*).*w sm*(*y*).*t=f m ɜbḏw m mɜˁ ḫrw nb.w jmɜḫ.*
[1068] Parfois nommé « *m* d'équivalence », M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, § 201d, 229, 514.
[1069] La construction *m mɜˁ-ḫrw* est souvent comprise « justifié », « en triomphe », ou sous la forme adverbiale « victorieusement » (*AnLex* 78.1605). Même si elle se rapporte le plus souvent au défunt, elle peut également s'appliquer à des individus en vie (*Urk.* IV, 77, 6). D. Lorton a montré en quoi, notamment dans le contexte royal, cette expression peut adopter un sens juridique, conférant un caractère de « legal right » aux opérations guerrières du roi (*The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through the Dyn. XVIII.*, Baltimore and London, 1974, p. 110-111).

La première de ces « clés » est celle qui concerne principalement l'absence de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* à la suite du nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Cette question se rapporte non seulement aux 41 cas de la catégorie particulière évoquée plus haut mais, plus largement, aux 386 exemples du corpus où l'on peut observer une absence systématique de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* à la suite du nom du bénéficiaire. Dans l'ensemble de ces cas, nous proposons le recours à la notion d'« implicite » [1070] pour tenter d'éclairer cette fluctuation d'emploi [1071].

En premier lieu, dans la mesure où la promesse d'une vie *post mortem* florissante pour le défunt est principalement conditionnée par l'issue favorable de son jugement dans l'Au-delà et par la mise en œuvre des rituels funéraires exécutés à son intention, la présence de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* à la suite de son nom ne semble constituer qu'un simple indice de l'acquisition de cet état bénéfique par le défunt. Dans la mesure où l'issue positive de ce processus est nécessairement anticipée, la présence de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* a sans doute été perçue comme une notation facultative et, par conséquent, son absence à la suite du nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* peut alors se justifier par le recours à ce principe de l'« implicite ».

Il existe dans le corpus *sᶜnḫ rn* certains exemples semblant relever de ce même principe.
Ainsi, on peut observer des sources dans lesquelles, alors que l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* est adjointe à l'une des mentions du nom du bénéficiaire présumé défunt, cette qualification n'apparaît plus à la suite d'autres de ces occurrences présentes à l'intérieur du même monument, soulignant ainsi son caractère facultatif.
Ainsi, pour ne prendre qu'un des nombreux exemples de ce type attestés dans cette documentation, les inscriptions de la stèle d'Inou (**fig. 123**, **164**, doc. **43**) [1072] témoignent de cette irrégularité d'emploi. Dans le registre supérieur de la stèle, une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* se conclut par la séquence « (…) pour le *ka* du général de l'oasis, Inou, *mɜᶜ-ḫrw* [1073] », tournure suivie par la formule *sᶜnḫ rn* qui lui est destinée. Or, dans la scène rituelle située au-dessous de cette formule, et dans laquelle le liturgiste Pénou est figuré face au bénéficiaire Inou, l'image de ce dernier est accompagnée d'un simple rappel de son identité, « le général de l'oasis, Inou », mention du nom alors dépourvue de toute épithète *mɜᶜ-ḫrw*. Dans cet exemple, on peut sans déduire la présence « implicite » de cette qualification du nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*.

Quant à la seconde « clé » de lecture proposée, elle se rapporte au dispositif marqué non seulement par l'absence de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* à la suite du nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* mais, simultanément, par la présence de cette épithète à la suite de celui du liturgiste.
Au cours de son étude de la dyade d'Ânen et Amonemousékhet (doc. **298-299**), J.-P. Corteggiani s'étonne ainsi du fait que dans les inscriptions du monument, le nom du fils liturgiste Hori est accompagné de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* alors qu'aucune mention du nom de ses parents, présumés défunts puisque dédicataires de la statue, n'est suivie d'une telle qualification. Ce dispositif peut paraître non seulement atypique mais également paradoxal, dans la mesure où l'on admet le plus souvent que cette épithète peut constituer une indication du trépas de son porteur. Or, dans le lot des 40 exemples évoqué plus haut, le système d'attribution de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* aux différents acteurs de la liturgie paraît contraire à celui du modèle attendu. Ainsi, que le liturgiste soit, comme dans l'exemple de cette dyade, un descendant œuvrant au bénéfice de ses ascendants défunts ou un ascendant mettant en œuvre la liturgie à l'attention de sa descendance, comme dans les sources évoquant des enfants morts prématurément [1074], il est attendu que le ou les bénéficiaires de la liturgie présumés défunts soient prioritairement dotés d'une épithète *mɜᶜ-ḫrw*.

[1070] Sur cette question, J. MOESCHLER, « L'implicite et l'interface sémantique-pragmatique : où passe la frontière ? », *Corela*, HS-25, 2018, https://journals.openedition.org/corela/6571 ; O. DUCROT, « Présupposés et sous-entendus. L'hypothèse d'une sémantique linguistique », *Langue française* 4, Larousse, 1969, p. 30-43.
[1071] Nous verrons plus loin que ce principe est probablement encore à l'œuvre avec la qualification d'« Osiris » du bénéficiaire défunt. Cf. *infra*, « La liturgie *sᶜnḫ rn* constitue-t-elle un acte de piété ? », p. 543-549 (vol. II).
[1072] University of Pennsylvania Museum 54-33-1, XII^e^ dyn.
[1073] (…) *n kɜ n*(*y*) (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ɜ*) *mšᶜ n*(*y*) *wḥɜ.t Jnw mɜᶜ-ḫrw*.
[1074] Doc. **27**, **80**, **96**, **198**, **205**, **231**, **234**, **281**, **282**, **329**, **482**, **499**, **500**, **591**. Dans la grande majorité de ces exemples, ce sont le père et la mère qui agissent pour leur enfant.

On peut donc se demander pour quelle raison, dans cet exemple, seul le nom du liturgiste Hori, fils présumé vivant de ses parents Ânen et Amonemousékhet, est accompagné de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw*.
Dans son étude portant sur les dédicaces dans le cadre des cultes funéraires privés de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie, R. Legros a répertorié plusieurs des motivations du dédicant pouvant présider à ce type d'action. Parmi celles-ci, il interprète la dédicace selon trois critères distincts : comme signature, comme appropriation du monument et comme moyen de mise en valeur du dédicant [1075].
À cet égard, on pourrait envisager que, dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, au-delà de la simple volonté du liturgiste-dédicant de témoigner de son œuvre de piété à l'égard du ou des bénéficiaires défunts, son action expressément altruiste lui permette également de conjecturer favorablement sur son propre devenir dans l'Au-delà. En fin de compte, cette mention exclusive de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* en lien avec la personne du liturgiste, unique commanditaire du monument mémoriel exécuté à l'intention du dédicataire, pourrait constituer un indice fort au sujet de l'économie des échanges présidant entre les morts et les vivants. Ainsi, sa qualification au moyen de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* apparaît comme une récompense des efforts investis par le liturgiste sur terre à l'égard du ou des bénéficiaires défunts et, par suite, l'assurance de jouir d'une vie *post mortem* des plus gratifiantes.

L'épithète *wḥm ᶜnḫ*

Selon R.J. Leprohon, l'épithète *wḥm ᶜnḫ* apparaît dans les sources à partir du règne d'Amenemhat III [1076] et sa fréquence d'emploi connaît un net accroissement au cours de la dynastie suivante [1077]. Dans le corpus *sᶜnḫ rn*, les 26 attestations [1078] de cette épithète apparaissent à la fin de la XII^e^ dynastie (doc. **47**), et un dernier cas pourrait provenir de la XXI^e^ dynastie (doc. **540**).

Sur le plan syntaxique, cette qualification se trouve le plus souvent à la suite du nom personnel de son porteur, comme nous l'avons déjà observé avec l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* et comme nous le constaterons plus loin avec l'expression *nb jmɜḫ*.

Sur le plan du sens, l'expression *wḥm ᶜnḫ* est traditionnellement comprise comme une évocation de la « vie renouvelée » du défunt, sorte de palingénésie dont ce dernier est appelé à bénéficier une fois parvenu dans les sphères de l'Au-delà [1079].
En lien avec cette vision, il existe également une portée symbolique de l'épithète *wḥm ᶜnḫ*. Ainsi, il a été suggéré que cette dernière soit en analogie avec les cycles naturels et plus particulièrement avec celui du disque solaire [1080] ou encore avec celui de la crue du Nil [1081]. Par l'adjonction de cette qualification à son nom, le défunt est alors assuré de suivre un parcours similaire à celui suivi au cours de ces processus de transformation.
Z. Žába a apporté des remarques décisives au sujet des acceptions communément admises pour cette expression, étude menée à partir de différents pétroglyphes relevés en Basse Nubie [1082]. Remarquant que ces inscriptions rupestres ne pouvaient avoir été gravées que par des individus en vie, l'épithète *wḥm ᶜnḫ* qui accompagne leur nom personnel dans ces inscriptions autographes ne pouvait donc pas se comprendre comme la qualification d'êtres défunts. Compte tenu de cette situation d'énonciation, l'épithète doit plutôt se comprendre comme un vœu formulé par son porteur, au sujet des conditions

[1075] R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 136-140.
[1076] R.J. LEPROHON, « A Late Middle Kingdom Stela in a Private Collection », *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 2, 1996, p. 528.
[1077] D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998, p. 90 et p. 102.
[1078] Doc. **47**, **107**, **160**, **169**, **171**, **173**, **186** (x 2), **225**, **226**, **228**, **247**, **251**, **255**, **269**, **312**, **313**, **314**, **323**, **338**, **346**, **354**, **357**, **468**, **500**, **540**.
[1079] *Wb* I, 341, 3-5 (« wieder leben », « aufs neue leben ») ; R.O. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1991 (1^re^ éd. 1962), p. 67 (« live again after death ») ; *AnLex* 77.1010 (« toujours vivant »).
[1080] H. FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion : An Interpretation*, New York, 1948, p. 107.
[1081] Aux époques tardives, *wḥm ᶜnḫ* constitue une désignation des eaux de la crue (*Wb* I, 344, 1-2).
[1082] Z. ŽÁBA, *The Rock INSCRIPTIONS of Lower Nubie*, Prague, 1974, p. 152. D.M. DOXEY (*op. cit.*) évoque des inscriptions similaires provenant notamment d'expéditions datées de la XIII^e^ dynastie.

de sa future existence *post mortem*. En conséquence de quoi, l'auteur propose de traduire cette épithète par « may he repeat life ! » [1083].
Toutefois, bien que cette hypothèse relative à la valeur prospective de cette épithète puisse sembler attrayante, il semble préférable d'associer cette dernière à un principe « anticipatif ». En effet, dans la mesure où la forme féminine *wḥm.t ᶜnḫ* est couramment attestée, il paraît difficile de lire cette construction comme une forme prospective mais plus certainement comme une forme à l'accompli [1084], telle que « celui/celle dont la vie est renouvelée ». Pour cette raison, l'expression *wḥm ᶜnḫ* doit sans doute être rapprochée de l'épithète *mɜᶜ-ḫrw* et lorsqu'elle accompagne le nom d'un individu vivant, il faut la comprendre doublée d'une valeur « anticipative ».

Enfin, dans une perspective plus sociale, R.J. Leprohon suppose que dans les sources de la fin de la XII[e] dynastie ou du début de la XIII[e] dynastie, l'usage de cette épithète permettrait de marquer la primauté du statut d'un individu sur celui d'un autre, dépourvu quant à lui de cette qualification. En examinant les exemples de corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels les noms du liturgiste ou du bénéficiaire sont accompagnés de l'épithète *wḥm ᶜnḫ*, cette hypothèse ne peut pas être confortée. En effet, le plus souvent, le porteur de cette qualification se trouve dans une position sociale homologue, voire d'un rang inférieur, en regard de celle de son parent ou de son acolyte.

Le liturgiste *wḥm ᶜnḫ*

Parmi les 26 attestations de l'épithète *wḥm ᶜnḫ* relevées dans la documentation *sᶜnḫ rn*, il convient de noter que celle-ci est attribuée dans 23 des cas au liturgiste, soit dans près de 90 % de l'ensemble des exemples. En corollaire, le bénéficiaire de la liturgie n'est quant à lui doté de cette qualification que dans trois exemples (doc. **171**, **186**, **540**), les deux protagonistes de la liturgie portant simultanément cette épithète dans une unique source (doc. **186**).
Partant de ce constat chiffré, plusieurs remarques peuvent être formulées.

En premier lieu, parallèlement aux exemples étudiés par Z. Žába, il faut rappeler que le liturgiste *sᶜnḫ rn* est nécessairement vivant au moment du façonnage du support, puisqu'en sa qualité de « fondateur » de la liturgie, il est non seulement le dédicataire de ce monument mais également le superviseur de sa mise en œuvre. En outre, parmi les sources dans lesquelles le liturgiste est porteur de l'épithète *wḥm ᶜnḫ*, six exemples comporte une scène rituelle figurant ce dernier agissant en faveur du bénéficiaire de la liturgie, témoignant alors de sa responsabilité d'« actualisateur » [1085]. Dans ces conditions, outre le fait que le liturgiste est en vie, son engagement dans les phases rituelles d'actualisation laisse espérer sa longévité, puisque cette charge consiste en une récitation « éternelle » des formules rituelles à destination du défunt bénéficiaire. Compte tenu de ce nécessaire état de vie du liturgiste pour assurer ces diverses charges, l'épithète *wḥm ᶜnḫ* accolée à son nom personnel doit être comprise comme l'expression d'une vision anticipée sur la « vie renouvelée » dont ce dernier pourra jouir au cours de sa future existence *post mortem*.
Ainsi, dans la partie droite du deuxième registre de la stèle de Réhouânkh (doc. **107**) [1086], l'échanson Renséneb est agenouillé devant son père, l'échanson Néhy, assis devant une table d'offrandes. Son fils présente en offrande à son père défunt un plateau surmonté de deux cruches. Au-dessus du desservant, se déploie une formule *sᶜnḫ rn* qu'il convient de rendre :

> (Doc. **107**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, l'échanson qui a accès [1087], Renséneb, celui dont la (future) vie est renouvelée ! » [1088]

[1083] Cette acception de l'épithète sera suivie par plusieurs commentateurs. Ainsi, J.-M. KRUCHTEN, « Une stèle dédiée à Aménophis I[er] et Ahmès Néfertari divinisés », *in* S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 2, 1990, p. 649, n. 6.
[1084] Cf. *supra*, p. 173-175.
[1085] Cf. *supra*, p. 54-55.
[1086] Caire CG 20147, ME.
[1087] Sur l'expression *wdpw-ᶜqw*, cf. *Wb* I, 388, 4 ; *AnLex* 78.1145.
[1088] *jn sɜ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f wdpw-ᶜqw Rn-snb wḥm ᶜnḫ.*

Ce caractère anticipé de l'épithète *wḥm ᶜnḫ* est d'autant plus marqué dans les exemples du corpus *sᶜnḫ rn* puisque parmi ses 26 occurrences, 23 concernent un liturgiste nécessairement vivant. En outre, dans 13 cas, ce dernier est le propre fils du bénéficiaire, et dans un cas son petit-fils, soit des individus dont la longévité paraît les placer naturellement à distance du commencement de cette « vie renouvelée ».

Le bénéficiaire *wḥm ᶜnḫ*

En contrepoint, comme nous l'avons précédemment indiqué, l'épithète *wḥm ᶜnḫ* n'accompagne le nom du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* que dans trois exemples du corpus [1089], dont un cas où cette qualification est simultanément attribuée au liturgiste [1090].
En ce qui concerne le sens que l'épithète *wḥm ᶜnḫ* peut prendre dans ce contexte, compte tenu du fait que le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn,* porteur de la qualification *wḥm ᶜnḫ,* est par principe défunt, ou présumé comme tel au moment de l'inscription de l'épithète, il paraît alors naturel de rendre l'épithète *wḥm ᶜnḫ* dans un mode accompli, tel que « (celui/celle) dont la vie est renouvelée ».

Les épithètes *jm3ḫw, jm3ḫw ḫr* X ou *nb jm3ḫ*

Parmi les 696 documents qui forment notre corpus *sᶜnḫ rn*, 62 exemples comportent des occurrences des termes *jm3ḫw* (et de ses variantes graphiques) [1091] et *nb jm3ḫ*, soit près de 9 % de l'ensemble de la documentation [1092]. Ces vocables étant dans certaines sources attachés de manière simultanée au liturgiste et au bénéficiaire, on répertorie plus exactement 69 occurrences de ces différentes expressions dans ce corpus. Au sein de cet ensemble, 25 cas sont spécifiquement liés au liturgiste, dont 16 sous la forme *nb jm3ḫ*, alors que 44 exemples, comprenant 17 expressions *nb jm3ḫ*, sont associés au bénéficiaire. En outre, parmi l'ensemble des occurrences du terme *jm3ḫw* contenues dans cette documentation, neuf sont distinctement insérées dans le tour étendu *jm3ḫw ḫr* X [1093], le plus souvent suivi de la mention d'une ou de plusieurs divinités. Il faut noter que la totalité des occurrences de cette expression est liée au bénéficiaire présumé défunt de la liturgie [1094]. Une séquence pouvant être assimilée à cette tournure est liée au liturgiste ; mais sa lecture demeure très incertaine [1095]. Enfin, il existe un unique exemple dans lequel le terme *jm3ḫ*(*w*) est complété par le qualificatif *m3ᶜ* [1096].

En ce qui concerne le terme *jm3ḫw,* il a été remarqué que, de manière systématique, ce mot précède le nom personnel de l'individu auquel il est associé [1097]. Si ce principe ne se dément jamais dans les exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, il convient d'ajouter que cette disposition syntaxique y concerne également les exemples de l'expression *jm3ḫw ḫr* X, cette dernière étant toujours située en amont du nom personnel. En revanche, pour ce qui est des 33 occurrences du tour *nb jm3ḫ* présentes dans cette documentation, ce dernier se situe systématiquement à la suite de la mention du nom personnel. On

[1089] Doc. **171**, **186** et **540**.
[1090] Doc. **186**.
[1091] Var. *jm3ḫy*, *jm3ḫ*(*w*).
[1092] Doc. **1**, **6**, **7**, **10**, **21**, **28**, **39**, **40**, **45**, **47**, **49**, **57**, **61**, **66**, **74**, **85**, **88**, **106**, **107**, **108**, **113**, **118**, **120**, **127**, **129**, **130**, **131**, **132**, **134**, **142**, **144**, **145**, **146**, **160**, **167**, **168**, **171**, **172**, **186**, **241**, **255**, **312**, **313**, **314**, **351**, **364**, **404**, **464**, **468**, **530**, **605**, **607**, **611**, **624**, **628**, **647**, **648**, **654**, **659**, **666**, **682**, **687**.
[1093] H. BASSIR, « A First Intermediate Period Slab Stela of a General from Nag el-Deir », *in* J. Kamrin, M. Bárta, S. Ikram, M. Lehner, M. Megahed (éd.), *Guardian of Ancient Egypt*, Studies in honor of Zahi Hawass, vol. I, Czech Institute of Egyptology, 2021, p. 210-211.
[1094] Doc. **45**, **120**, **127**, **241**, **530**, **624** (x 2), **647**, **682**.
[1095] Doc. **659**. Ce cas particulier sera commenté plus bas.
[1096] Doc. **39**.
[1097] D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998, p. 94 ; K.O. KURASZKIEWICZ**,** « Remarks on the Meaning of the Word *jm3ḫw* », *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists, Egypt 2004 : Perspectives of Research. Warsaw 12-14 May 2004, Acta Archaeologica Pultuskiensia*, vol. I, Pultusk, 2009, p. 117.

peut même remarquer que dans la très grande majorité des cas, lorsque cette expression est accompagnée des épithètes *mɜᶜ-ḫrw* [1098] ou *wḥm ᶜnḫ* [1099], celles-ci se situent entre le nom personnel du référent et l'expression *nb jmɜḫ*, cette dernière venant clore la séquence [1100].
On pourrait inférer de ces effets de syntaxe, que l'emplacement des termes *jmɜḫw* et de sa variante *jmɜḫw ḫr* X en amont du nom personnel de leur porteur conduit à les assimiler plus spécifiquement à des titres, puisqu'ils sont alors le plus souvent insérés à l'intérieur de la titulature de leur référent :

(Doc. **21**) [1101] « C'est son fils qui a perpétué son nom dans cette chapelle, le prêtre-ritualiste, l'aîné, le peintre-dessinateur dans Amenemhat-Itchi-Taouy, l'*jmɜḫ*(*w*) Nakht. » [1102]

(Doc. **241**) [1103] « L'*jmɜḫy.t* auprès d'Osiris, la maîtresse de domaine, Rennéfer, *mɜᶜ-ḫrw* ! » [1104]

En revanche, l'emplacement systématique de l'expression *nb jmɜḫ* à la suite du nom personnel auquel il se rattache et, le plus souvent, en clôture des différentes épithètes qui peuvent l'accompagner, tend à accorder la fonction d'épithète à la locution *nb jmɜḫ* :

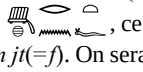
(Doc. **167**) [1105] « C'est son frère qui a perpétué son nom, le prophète Méréri, *mɜᶜ-ḫrw,* ***nb jmɜḫ***. » [1106]

Mais, plus généralement, la probable distinction des fonctions grammaticales attribuées à ces différentes expressions ne semble pas s'opposer au fait qu'elles sont toutes en résonance avec le statut ou la condition sociale de leur porteur [1107].
En ce qui concerne ce que ces expressions peuvent indiquer sur l'état ou le statut de l'individu auquel elles sont associées, contrairement à l'idée répandue laissant entendre que le titre *jmɜḫw* ou que l'épithète *nb jmɜḫ* ne pouvait être destiné qu'à un individu défunt [1108], il a été clairement établi que ces expressions pouvaient tout aussi bien être destinées à un mort qu'à un être vivant [1109]. Il est probable que ce présupposé associant de manière exclusive ces termes à un individu décédé provienne du fait que, dans les nombreuses formules d'offrande qui apparaissent au cours de la IV[e] dynastie, le titre d'*jmɜḫw* est alors le plus souvent attribué au bénéficiaire défunt. Mais hors de ce contexte, il est attesté que, dès l'Ancien Empire, le titre d'*jmɜḫw* peut également être acquis du vivant de son porteur et se maintenir durant son existence *post mortem* [1110]. Parmi les occurrences présentes dans la documentation *sᶜnḫ rn*, cette polyvalence du terme *jmɜḫw* ou de l'expression *nb jmɜḫ* paraît corroborée par le fait que, comme nous l'avons signalé plus haut, ces termes sont rattachés pour un large tiers au liturgiste, nécessairement vivant au moment de l'inscription de la formule qui les contient ainsi que, pour près de deux tiers du corpus, au bénéficiaire défunt de la liturgie. En revanche, il doit être observé que, dans ce même contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, l'expression *jmɜḫw*

[1098] Doc. **10**, **57**, **132**, **144**, **167**, **172**, **351**, **364**, **464**, **605**, **607**, **611**, **624**, **687**.
[1099] Doc. **107**, **160**, **186**, **255**, **312**, **313**, **314**, **468**.
[1100] Dans un cas unique (doc. **171**), l'expression *nb jmɜḫ* se trouve entre les épithètes *wḥm ᶜnḫ* et *mɜᶜ-ḫrw.*
[1101] Stèle de Nakht, Caire CG 20515, XII[e] dynastie.
[1102] *jn sɜ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ɜ*)*-pr pn ḥry-ḥb smsw sš-qd*(*w.*)*t m Jmn-m-ḥɜ.t jtj-Tɜ.wy jmɜḫ*(*w*) *Nḫt.*
[1103] Dyade de Néferkhaout et Rennéfer, coll. privée suisse, XVIII[e] dynastie.
[1104] *jmɜḫy.t ḫr Wsjr nb.t pr Rn-nfr mɜᶜ ḫrw.*
[1105] Stèle d'Iqi, Varsovie n° 141295, XIII[e] dynastie.
[1106] *jn sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥm-nṯr Mrrj mɜᶜ-ḫrw nb jmɜḫ.*
[1107] K.O. KURASZKIEWICZ, *op. cit.*, p. 117 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 116.
[1108] Pourtant, cette idée préconçue fut interrogée par A. Moret dès la fin du XIX[e] siècle (« La condition des féaux dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe », *RecTrav* 19, 1897, p. 112).
[1109] H.G. FISCHER, « Marginalia », *GM* 122, 1991, p. 22 ; K. JANSEN-WINKELN, « Zur Bedeutung von *jmɜḫ* », *BSEG* 20, 1996, p. 32 ; D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 95 et p. 101 ; K.O. KURASZKIEWICZ, *op. cit.*, p. 118 ; R. LEGROS, *op. cit.*, p. 117.
[1110] H.G. FISCHER, *ibid.* ; D.M. DOXEY, *ibid.*, p. 95.

ḫr X est systématiquement associé au bénéficiaire [1111]. Ce dernier étant présumé défunt, on considérera alors que ce titre n'est attribué dans ce cas à son porteur qu'après son décès [1112].

Les premières occurrences du logogramme *jm³ḫ* semblent apparaître dans des noms personnels appartenant à des individus ayant vécu durant la II^e^ dynastie (règne de Nynétcher ?), anthroponymes inscrits sur la panse de vases découverts dans les galeries souterraines de la pyramide à degrés de Djéser à Saqqâra [1113]. Quant au terme *jm³ḫw* (et ses variantes graphiques) [1114], il se fait jour plus généralement à l'Ancien Empire et connaît une remarquable fréquence d'emploi au cours du Moyen Empire [1115]. La multitude des acceptions qui lui sont attribuées, telles que « honorable/honoré », et « vénérable/vénéré » mais également « équipé », « approvisionné » [1116], voire « pensionné » [1117], témoigne du fait que, son sens pouvant paraître variable en fonction des contextes de son emploi, sa traduction demeure une des questions parmi les plus discutées [1118].
Comme le suggère K.O. Kuraszkiewicz, il est probable que les termes dérivant de la racine *jm³ḫ* puissent être interprétés de deux manières : dans un sens abstrait rendu par « honoré » et dans un sens plus matériel, voire légal, par les acceptions telles que « équipé » [1119].
Dès l'Ancien Empire, cette dernière orientation du champ sémantique du titre *jm³ḫw* semble traduire le fait que son porteur est alors propriétaire d'une tombe [1120], voire de domaines funéraires afférents [1121] et, par suite, il apparaît alors comme un individu « équipé » ou « approvisionné ». Dans ce sens, on comprend alors pour quelle raison le titre d'*jm³ḫw*, étant en relation avec le domaine de la tombe, est couramment associé à la mémoire du défunt. Mais compte tenu du fait que la mise en œuvre des structures funéraires est généralement entamée du vivant de leur propriétaire, il est recevable que ce titre puisse déjà être porté par ce dernier au moment de l'achèvement de la tombe voire dès le début de sa mise en œuvre.
Par suite, cette possession matérielle procurant consécutivement à son bénéficiaire un statut et une reconnaissance sociale, il devient alors « honorable » et « vénérable » aux yeux de la communauté, ces acceptions regroupant le sens plus immatériel que l'on accorde également à ce terme [1122].
En ce qui concerne l'expression augmentée *jm³ḫw ḫr* X, on peut accepter l'idée que la mention des agents auxiliaires qui la complète, que ces derniers soient de nature divine, royale ou simplement humaine, telle que les membres de la famille du bénéficiaire [1123], évoque un lien de dépendance du porteur de ce titre à leur égard [1124].

[1111] Comme nous l'avons mentionné plus haut, le titre *jm³ḫ ḫr* X ne paraît attribué au liturgiste *sˁnḫ rn* que dans l'inscription dorsale de la statuette d'Ânemher (Doc. **659**, Musée Pouchkine I.1.a.7702 [4067], XXX^e^ dyn.). Néanmoins, la séquence apparaît sous la forme  , ce qui pourrait indiquer que le scribe a confondu les tours *jm³ḫ ḫr* et *jm³ḫ n*(*y*), inscrivant littéralement *jm³ḫ ḫr n jt*(*=f*). On sera tenté de lire cette séquence *jm³ḫ n*(*y*) *jt*(*=f*) dans la mesure où le tour *jm³ḫ ḫr* X paraît réservé aux individus défunts, soit aux bénéficiaires de la liturgie.
[1112] Nous verrons plus bas que, notamment dans le cas des formules destinées à une collectivité de bénéficiaires, il est probable que tous les individus concernés par la formule ne soient pas défunts au moment de son inscription.
[1113] Sur la question, P. LACAU, *La pyramide à degrés*, t. V, Le Caire, 1965, p. 73 (n^os^ 187-188) ; P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, *ÄA* 8, 1963, p. 541-542 et p. 645 ; J. KAHL, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*, *GOF* 29, 1994, p. 347 (2728-2729), p. 410 (3720), p. 505 (F 39).
[1114] *Wb* I, 82, 1-12 ; *AnLex* 77.0292.
[1115] D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 94.
[1116] D'après G. Lapp (*Die Opferformel des Alten Reiches*, *SDAIK* 21, 1986, p. 215), H. Junker fut le premier à accorder ce sens au terme *jm³ḫw*.
[1117] J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, 1990, p. 106-108.
[1118] D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 94 ; B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, 2003, p. 305-306 ; N.C. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, *in* D. Leprohon (éd.) *Writings from the Ancient World*, Volume 16, 2005, p. 30.
[1119] K.O. KURASZKIEWICZ, *op. cit.*, p. 117.
[1120] N. KLOTH, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches : Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, *SAK Beiheft* 8, 2002, p. 124.
[1121] K.O. KURASZKIEWICZ, *op. cit.*
[1122] Le lien entre ces deux significations est perçu comme une évolution de sens du terme *jm³ḫw* selon G. Lapp (*op. cit.*, p. 215), idée reprise par D.M. Doxey (*op. cit.*, p. 94).
[1123] Pour les sources de l'Ancien Empire, D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases in the Old Kingdom*, BAR International Series 866 (I), 2000, p. 12-43.
[1124] A. MORET, « La condition des féaux dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe », *RecTrav* 19, 1897, p. 118. Comme le souligne A. Pillon (« La stèle polychrome d'un notable thinite de la Première Période intermédiaire », *RdE* 62, 2011, p. 126 et n. 76), cette expression semble assez proche de la construction *jm³ḫw n*(*y*) X qui marque également

Cette dépendance peut s'envisager dans la perspective de ses conséquences sociales (« vénéré/honoré auprès de X »), comme le signe d'une reconnaissance ou d'une distinction [1125] émanant d'une entité supérieure, mais également provenant de particuliers, qu'ils soient considérés individuellement ou collectivement. On peut encore supposer que cette reconnaissance se manifeste, sans doute à l'origine [1126], sur un plan essentiellement matériel [1127], le sens plus immatériel du terme n'apparaissant sans doute pas avant le Moyen Empire [1128]. Un certain nombre d'auteurs ont reconnu au travers de cet appui « logistique », émanant des auxiliaires mentionnés dans l'expression *jm³ḫw ḫr* X, une assistance relative au fonctionnement du culte funéraire destiné à son bénéficiaire, qu'il s'agisse de la prise en charge des rituels [1129] ou de l'approvisionnement en équipements divers et en denrées alimentaires [1130]. En ce qui concerne le soutien des divinités mentionnées dans cette expression, on peut considérer qu'elle se manifeste à la fois par leur patronage au culte funéraire du bénéficiaire [1131] et, plus prosaïquement, par un approvisionnement garanti par le truchement du système de réversion des offrandes [1132].

Pour ce qui est de l'épithète *nb jm³ḫ*, qui apparaît généralement dans les sources à la fin de la séquence relative à la présentation de son référent, elle est attestée depuis la IV^e^ dynastie, notamment dans le corps des formules d'offrandes. Il est observé que ses occurrences s'accroissent au cours du Moyen Empire [1133]. Le terme *jm³ḫ* contenu dans cette expression se distingue de *jm³ḫw* par le fait que le premier représente un statut alors que le second désigne l'individu qui en est le bénéficiaire. Par suite, est qualifié de *nb jm³ḫ* celui qui est « possesseur » ou « détenteur » de ce statut. Bien que l'on puisse envisager que les privilèges et bénéfices liés à l'épithète *nb jm³ḫ* soient assez proches de ceux inhérents au titre *jm³ḫw ḫr* X [1134], il faut sans doute envisager, comme nous l'avons évoqué précédemment, que cette dernière expression témoigne d'un lien de dépendance vis-à-vis de l'auxiliaire mentionné (X) dans l'expression. En contrepoint, le statut de *nb jm³ḫ* pourrait quant à lui mettre en exergue une plus grande autonomie de son bénéficiaire.
Enfin, nous l'avons vu, dans le contexte de la liturgie *sʿnḫ rn* l'épithète *nb jm³ḫ* est aussi bien porté par le liturgiste que par le bénéficiaire. Ce point renforce l'idée que cette expression peut tout autant se rapporter aux morts qu'aux vivants [1135].
Ainsi, et notamment lorsque l'expression *nb jm³ḫ* se rapporte à une collectivité d'individus désignés comme les bénéficiaires de la liturgie de « perpétuation du nom », on peut être amené à s'interroger sur la condition de mort ou de vivant de ces derniers.
Dans le registre bas de la stèle de Rédes (**fig. 27**, doc. **88**), deux lignes comportent une formule *sʿnḫ rn* incluant une occurrence de l'expression *nb jm³ḫ* associée à l'ensemble des bénéficiaires de la liturgie :

---

un lien de dépendance. J.P. Allen, à la suite de K. Jansen-Winkeln, suppose que le terme *jm³ḫw* dérive d'une racine verbale (non attestée) *m³ḫj* qui traduise une notion de « lien » ou de « regroupement » (*bundle*) (« Some aspects of the Non-Royal Afterlife in the Old Kingdom », *in* M. Bárta (éd.), *The Old Kingdom Art and Archaelogy. Proceedings of the Conference Held in Prague*, May 31-June 4, 2004, Prague, 2006, p. 16).

[1125] J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, 1989, p. 6566.

[1126] *AnLex* 77.0292.

[1127] G. LAPP, *op. cit.*, p. 215.

[1128] N.C. STRUDWICK, *op. cit.*, p. 30.

[1129] K.O. KURASZKIEWICZ, *op. cit.*, p. 118.

[1130] N.C. STRUDWICK, *op. cit.*, p. 30. M. Stracmans (« Le titre de Hatj-â sous l'Ancien Empire égyptien », *RIDA* 5, 1958, p. 26) discute sur le lien pouvant exister entre le signe hiéroglyphique ( F 39), qui constitue le noyau de la racine *jm³ḫ* et figure une partie de cage thoracique d'où s'échappe la moëlle, et la pièce de viande à usage d'offrande funéraire que ce signe peut représenter.

[1131] D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 96.

[1132] R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, *TMO* 70, Lyon, 2016, p. 117.

[1133] D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 100-102.

[1134] Cette proximité de sens est signalée par J. Sainte Fare Garnot (« L'imakh et les imakhous d'après les textes des pyramides », EPHE, annuaire 1942-1943, p. 10) d'après l'alternance de ces deux expressions dans les différentes versions de certains passages des Textes des Pyramides.

[1135] Cf. *supra*, n. 1109.

(Doc. **88**) « C'est l'*imakhy* Dédoukhnoum qui a perpétué les noms de ceux (qui figurent sur) son monument funéraire collectif sis en Abydos, en qualifiés de justifiés de voix et de possesseurs d'*imakh*. » [1136]

Cet exemple est remarquable du fait que, inséré dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, le liturgiste Dédoukhnoum porte le titre d'*imakhy* alors que les bénéficiaires sont collectivement dotés de l'épithète « possesseur d'*imakh* » (*nb jmꜣḫ*).
On peut certainement considérer que ces bénéficiaires, ici mentionnés comme appartenant à la *smy.t* de Dédoukhnoum, terme pouvant aussi bien désigner une structure funéraire collective qu'une dénomination de l'ensemble des individus qui y sont inhumés [1137], sont répertoriés dans les trois registres de la stèle. Parmi ces neuf individus appartenant à quatre générations de la même constellation familiale [1138], dont la communauté d'intérêt est sans doute visuellement marquée par le geste commun de la respiration de la fleur de lotus, il demeure difficile de distinguer les vivants et les défunts. On peut néanmoins supposer que le liturgiste Dédoukhnoum, figuré agenouillé au centre du registre médian, est en vie au moment du façonnage du monument. Par suite, son père Rédies, protagoniste parmi les bénéficiaires, en sa qualité de destinataire de la formule d'offrande située dans le cintre, doit sans doute être quant à lui considéré comme défunt. En revanche, pour ce qui est des autres membres de cette famille, aucun indice explicite ne vient nous renseigner sur leur condition de vivant ou de défunt. Si on peut accepter le fait que les parents et les grands-parents de Dédoukhnoum soient décédés au moment de la gravure de la stèle, il peut paraître incertain que son épouse ainsi l'ensemble de sa fratrie soient quant à eux tous disparus.
L'idée sans doute à retenir est que cette stèle, qui présente le « répertoire » de la *smy.t* de Dédoukhnoum, soit l'ensemble des individus admis à être inhumés dans sa sépulture familiale en Abydos, comporte un caractère prospectif : les membres de la famille, sont tous promis à ce privilège, qu'ils soient vivants ou défunts au moment du façonnage de ce support, soit au moment de l'inscription dans la pierre de cet engagement.

[1136] (*jn*) *jmꜣḫy Ddw-ḥnmw sᶜnḫ*(*w*) *rn.w n*(*y*)*.w sm*(*y*)*.t=f m ꜣbḏw m mꜣᶜ ḫrw nb.w jmꜣḫ*.
[1137] Sur le terme *smy.t*, « tombe », « sépulture familiale » ou « monument funéraire collectif », mais également par métonymie, vocable pouvant désigner l'ensemble des défunts demeurant dans cette tombe, ou destinés à y demeurer, J.J. CLERE, « Une stèle familiale abydénienne de la XII[e] dynastie », *BIFAO* 85, p. 85-86 ; R. LEGROS, *op. cit.*, p. 33-34 et p. 129. Voir également nos commentaires sur la question, *supra*, p. 94-95, 122-123, 152 et 175.
[1138] E. FEUCHT, *Vom Nil zum Neckar, Kunstschätze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg*, Berlin, 1986, p. 58 et 89 (pl.).

RAPPROCHEMENT DE LA FORMULE *sˁnḫ rn* AVEC QUELQUES SYNTAGMES APPARENTES DE TYPE « VERBE + *rn* »

Les sources égyptiennes présentent un certain nombre d'expressions construites autour d'un syntagme de type « verbe + *rn* (« nom ») », et dont le sens comprend des parentés avec celui de la formule *sˁnḫ rn* [1139]. Certaines de ces tournures sont attestées depuis l'Ancien Empire et on en rencontre encore régulièrement dans les textes de la fin de l'époque pharaonique.
Afin de mieux saisir les recoupements qui témoignent des liens entre ces locutions verbales et celle contenue dans la formule *sˁnḫ rn*, il convient de rappeler à grands traits les principes sur lesquels cette dernière est fondée.
Comme cela a été détaillé plus largement en amont de cette étude, l'objectif qui prévaut en filigrane du syntagme *sˁnḫ rn*, que nous avons choisi de rendre par le tour « perpétuer le nom », est de maintenir la mémoire du défunt sur terre, renforçant par là même un réseau de liens avec les vivants. Mais, outre la considération de cet objectif général, il convient de prendre en compte les principaux rouages qui mettent ce dispositif en mouvement.
Du fait de son appartenance à la classe des verbes causatifs, le procès du verbe *sˁnḫ*, à partir duquel l'expression *sˁnḫ rn* est animée, implique le concours d'un agent extérieur que nous nommons le liturgiste. Ce dernier, dont l'identité est largement mise en relief dans la formule *sˁnḫ rn*, est notamment chargé de perpétuer la « force de vie » contenue dans le nom du défunt à destination duquel il agit. Pour ce faire, sa tâche initiale est d'inscrire, ou de faire inscrire, ce nom sur un monument-support. Cette étape initiale, que nous qualifions de « phase de fondation », doit ensuite être idéalement complétée par des étapes secondaires, que nous nommons « phases d'actualisation ». Celles-ci consistent pour l'essentiel à réciter des formules rituelles à l'attention du bénéficiaire défunt, protocole dont l'apogée est marqué par la verbalisation de son nom (*rn*). Selon l'expression métaphorique en usage, il est dit que cette perpétuation de la mémoire du défunt est assurée par sa propagation « dans la bouche des vivants » [1140].
Une fois rappelés les principes de fonctionnement relatifs à la formule *sˁnḫ rn*, nous allons examiner le rapprochement de cette dernière avec des locutions apparentées construites sur le modèle syntaxique « verbe + *rn* ». Ces observations seront menées à partir de l'étude de leur champ sémantique respectif ainsi que par l'examen de quelques-uns de leurs emplois dans les sources.
Afin de tenter d'apporter une mise en ordre de ces différentes expressions, nous les avons classées selon les registres thématiques qui s'en dégagent :

- le syntagme *ˁnḫ rn* est abordé de manière isolée du fait de sa forte proximité sémantique avec le tour *sˁnḫ rn* ;
- les locutions verbales *mnḫ/smnḫ rn*, *rwḏ/srwḏ rn*, *mɜ3wj/smɜ3wj rn* qui sont regroupées autour des notions de solidité, de puissance et de capacité de régénération du nom ;
- les locutions verbales *ḏd/sḏd rn*, *swɜ3ḥ rn*, *mn rn*, *nḥḥ rn*, *sḫɜ3 rn* qui traduisent les notions de durabilité et de pérennité du nom ;
- et enfin, les locutions verbales *dm rn*, *njs rn*, *wḥm rn* qui sont plus distinctement en relation avec la verbalisation rituelle du nom.

[1139] Nous avons précédemment commenté les analogies entre la formule *sˁnḫ rn* et la formule de dédicace *jr*(*w*)*~n* X (cf. *supra*, « Existence des contenus de la liturgie *sˁnḫ rn*… », p. 74-78). Dans ce chapitre, seules les locutions « verbe + *rn* » apparentées à la formule *sˁnḫ rn* sont prises en compte.
[1140] P. VERNUS, *LÄ* IV, col. 320-326, *s.v.* « Name », 1980, p. 19-30 ; *id.*, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in* A.-M. Christin (éd.), *L'Écriture du nom propre*, Paris VII/CNRS, Paris, 1998, p. 19-30.

Le syntagme *ʿnḫ rn*

Parmi les différentes expressions apparentées à la formule *sʿnḫ rn*, celle qui suscite le rapprochement le plus manifeste avec cette dernière est le tour *ʿnḫ rn*. Cette proximité s'impose en premier lieu par le passage, dans cette dernière, de la forme causative du verbe *sʿnḫ* à la forme simple du verbe *ʿnḫ*. Sur le plan sémantique, cette disparition du préfixe *s-* entraîne une inversion du schéma actanciel et, par suite, une inversion de la fonction syntaxique du terme *rn* (« nom »). Alors que ce dernier joue le rôle d'objet dans la formule *sʿnḫ rn*, il est l'élément « qui est perpétué » et appelle donc l'explicitation d'un agent, dans la tournure *ʿnḫ rn*, c'est le « nom » qui emprunte la fonction de l'agent, il est celui « qui vit », mais sans que les moyens mis en œuvre à cette fin ne soient toujours précisés. Cette inversion actancielle peut ainsi s'observer dans un passage du TP 422 des Textes des Pyramides, où le liturgiste s'adresse au roi défunt en ces termes :

> « Puisse **ton nom vivre** (*ʿnḫ rn=k*) sur terre, puisse ton nom être régénéré (*nḫḫ rn=k*) sur terre et ainsi tu ne périras pas et tu ne disparaîtras pas, pour toujours et à jamais ! » [1141]

En dépit de la variation de sens entre ces deux locutions – *ʿnḫ rn* et *sʿnḫ rn* –, il n'en demeure pas moins qu'elles témoignent d'un objectif commun, à savoir de maintenir vivant le nom de son porteur. Une telle prévenance à l'attention de cette composante essentielle de la personne humaine signale que, pour les anciens Égyptiens, le nom étant considéré comme un réceptacle de vie, il doit bénéficier des mêmes précautions que toutes les autres manifestations du vivant.
Il est régulièrement énoncé que, dans l'Égypte ancienne, le nom d'un individu est en lien avec son « renom » et qu'à ce titre, le nom lui permettait d'établir un ancrage dans la sphère sociale [1142], domaine alors distinct et complémentaire de la sphère physique. Néanmoins, comme nous l'avons détaillé plus haut [1143], il peut sembler radical d'exclure totalement le nom de la sphère physique. Au travers de ces expressions, les sources égyptiennes nous suggèrent que cette instance de la personne humaine doit être considérée comme un élément vivant, sans que l'on puisse toujours mesurer l'étendue du caractère métaphorique de cette représentation. À cet égard, il est parfois dévoilé que le nom peut être en lien avec la sphère sensorielle. Par exemple, il est précisé dans certaines souces que cette composante de l'individu est capable d'exhaler de mauvaises odeurs, notamment du fait de sa corruptibilité. Par conséquent, compte tenu du caractère « global » que les anciens Égyptiens semblent lui avoir assigné [1144], il serait alors regrettable d'amputer le nom de sa dimension « physique ».
Pour revenir aux liens observés entre les expressions *sʿnḫ rn* et *ʿnḫ rn*, certaines attestations de l'expression *ʿnḫ rn* offrent un éclairage plus vif sur les dispositifs qui peuvent favoriser la circulation du flux de vie au sein du nom du défunt. Parmi ceux-ci, la fabrication d'un monument mémoriel à destination de son porteur constitue un des éléments déclencheurs de ce processus, comme en témoigne un passage de la stèle du général Héqaïb [1145], datée de la XII[e] dynastie :

> « (La stèle) En témoignage de ce qu'a fait le général Séhétepib pour ses pères **afin que leur nom vive** en Abydos. » [1146]

On le voit, du fait du contenu de la séquence ainsi que de la structure syntaxique – et notamment de la présence d'une proposition circonstancielle introduite par *n-mrw.t* –, cette tournure s'apparente très nettement à certaines attestations de la formule *sʿnḫ rn*. Ainsi, dans l'exemple de la statue

---

[1141] *ʿnḫ rn=k tp ỉ3 nḫḫ rn=k tp ỉ3 n sk=k n ḥtm=k n ḏ.t ḏ.t* (§ 764a-b [TP 422]).
[1142] P. VERNUS, *LÄ* IV, col. 320-326, *s.v.* « Name », 1980, p. 19-30 ; *id.*, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique, BEPHE* n° 332, 1995, p. 49-54 (II, § 9) ; *id.*, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in* A.-M. Christin (éd.), *L'Écriture du nom propre*, Paris VII/CNRS, Paris, 1998, p. 24 ; J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éd. du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 34, p. 74-77.
[1143] Cf. *supra*, « À propos du nom (*rn*)… », p. 19-26.
[1144] K. NORDH, *Aspects of Ancient Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, *Boreas* 26, Uppsala 1996, p. 95.
[1145] Leyde V 119.
[1146] *m jr*(*w*).*t*~*n* (*j*)*m*(*y*)-*r*(3) *mšʿ Sḫtp-jb n jt.w=f n-mrw.t ʿnḫ rn=sn m ỉ3bḏw.*

d'Héqaïbânkh (doc. **44**) [1147], probable fils issu d'une seconde alliance du précédent Héqaïb [1148], la formule *sᶜnḫ rn* gravée sur son socle rend clairement compte de la parenté qu'elle entretient avec la séquence précédente :

> (Doc. **44**) « (La statue) En témoignage de ce qu'a fait pour lui son frère, le gouverneur, le directeur des prêtres Amény-séneb, né de Satchéni, **afin de perpétuer son nom**. » [1149]

Enfin, dans un certain nombre d'exemples de l'expression *ᶜnḫ rn*, comme on peut également le rencontrer dans plusieurs emplois de la formule *sᶜnḫ rn* [1150], le recours à certains circonstanciels de temps semble vouloir indiquer que, en conséquence de la mise en œuvre de rituels à l'attention du destinataire, le caractère « vivant » de son nom pourra alors connaître une durée illimitée :

> « En outre, j'ai donné 20 paquets de tissu-*mn* à ce *ḥm-kꜣ*, j'ai donné 10 vêtements à ce *ḫry-ḥb* (…) afin que **mon nom vive pour toujours et à jamais** (*n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*). » [1151]

> « C'est mon fils bien-aimé, de ma chair (…) qui a fait cela, afin que **mon nom vive sur elle** [1152] **pour l'éternité** (*n ḏ.t*). » [1153]

Les syntagmes « verbe + *rn* » en lien avec la solidité et la puissance du nom

Si le tour *ᶜnḫ rn* illustre plus particulièrement l'idée des anciens Égyptiens selon laquelle le nom est un réceptacle destiné à accueillir et à propager la force de vie, plusieurs autres locutions verbales construites sur ce même modèle syntaxique « verbe + *rn* » semblent également évoquer que la circulation de ce flux vital par le médium du nom va permettre à ce dernier de « devenir efficient », « puissant » (*mnḫ*) ou encore, de le « parfaire », de l'« achever » (*smnḫ*). Par ailleurs, d'autres associations lexicales de ce type indiquent dans quelle mesure le nom va « devenir solide », « prospère » (*rwḏ*) ou comment certains éléments extérieurs vont permettre de le « consolider », de l'« affermir », ou de le « faire prospérer » (*srwḏ*). Enfin, l'adjonction d'autres verbes au terme *rn* témoigne du contexte dans lequel le nom peut être « renouvelé », « régénéré » (*mꜣwj*) ou comment il va pouvoir être « restauré » (*smꜣwj*). C'est donc à travers l'ensemble de ces variations lexicales que nous allons étudier dans quel contexte et suivant quel dispositif le nom peut acquérir solidité, puissance et pérennité.

Les syntagmes *mnḫ rn* et *smnḫ rn*

Le verbe *mnḫ* est généralement rendu par les acceptions « devenir efficace, efficient, puissant, parfait » [1154]. Mis en lien avec le terme *rn*, il reste à comprendre les dispositifs qui permettent au nom du destinataire d'acquérir de telles qualités.
Dans la tombe de Nebamon (TT 24, XVIII[e] dynastie), une inscription reproduit une prière formulée par le propriétaire des lieux et paraît fournir des indications sur cette question :

> « Puisse mon *ba* vivre, puisse mon *akh* devenir divin et puisse **mon nom devenir puissant** (*mnḫ*) dans la bouche des hommes. » [1155]

[1147] Musée d'Assouan n° 1340. L. HABACHI, *Elephantine IV – The Sanctuary of Heqaib*, 1985, p. 53 et pl. 71-72.
[1148] *Ibid.*, p. 54.
[1149] *m jr*(*w*) *n=f sn=f ḥꜣty-ᶜ* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ꜣ*) *ḥm.w-nṯr Jmny-Snb jr*(*w*) *Sꜣ.t-ṯnj n-mr*(*w*).*t sᶜnḫ rn=f.*
[1150] Cf. *supra*, « Compléments circonstanciels… », p. 138-144.
[1151] *jw grt rd~n*(*=j*) 20 *mn n ḥm-kꜣ pn jw rd~n*(*=j*) 10 *ḥbs n ḫry-ḥb pn* (…) *n-mr.wt ᶜnḫ rn*(*=j*) *n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t* (stèle d'Antef, BM EA 1164, l. 12-14, XI[e] dynastie, https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA1164).
[1152] La chapelle *mᶜḥᶜ.t* ?
[1153] *jn sꜣ*(*=j*) *mry*(*=j*) *n*(*y*) *ḫ.t=j* (…) *jr*{*r*} *nn n-mrw.t ᶜnḫ rn=j ḥr=s n ḏ.t* (stèle fausse-porte de Sénetites, Caire CG 20016, l. 5-6, Moyen Empire).
[1154] *Wb* II, 84, 13 ; *AnLex* 77.1742.
[1155] *ᶜnḫ bꜣ=j nṯr ꜥḫ=j mnḫ rn=j m r*(*ꜣ*) *n*(*y*) *rmṯ* (*Urk.* IV, 150, 3-5).

La tournure « la bouche des hommes », que l'on rencontre parfois dans les sources sous les formes « la bouche des vivants », « la bouche des enfants » [1156] ou encore « la bouche des serviteurs », apparaît le plus souvent dans le contexte des récitations rituelles destinées au défunt, à l'instar du rituel de l'offrande funéraire ou de l'Appel aux vivants [1157]. Dans l'exemple de la tombe de Nebamon, le contenu de cette prière semble indiquer qu'il est attendu que le nom du défunt acquière la qualité *mnḫ*, c'est-à-dire de l'« efficience », de la « puissance » ou de la « perfection ». La présence de l'expression « dans la bouche des hommes » indique que l'acquisition de ces qualités opère au moyen de la verbalisation du nom par tout individu effectuant la récitation des formules rituelles inscrites dans sa tombe. Par conséquent, on peut envisager que la verbalisation du nom constitue une des conditions favorisant l'accroissement de la puissance du nom du défunt. Cette puissance du nom d'un individu, qu'il soit vivant ou mort, est également en lien avec son renom, sa réputation, autres acceptions du terme *rn* [1158]. Comme nous l'évoquerons plus bas, la verbalisation du nom du défunt est donc indispensable à sa survie dans l'au-delà et, *a contrario*, le silence de l'oubli semble le condamner à son anéantissement.

Mécanisme précédemment remarqué avec la paire *ᶜnḫ rn*/*sᶜnḫ rn*, le procès associé à la forme du causatif *smnḫ*, que l'on peut traduire par « rendre efficace, efficient, puissant », nécessite l'implication d'un agent pour son animation.

Dans la stèle de Nakht II et Nakht III [1159], on peut lire deux inscriptions comportant l'expression *smnḫ rn*. Dans le deuxième registre, on voit à gauche Nakht II accompagné de son épouse Ikou, tous deux assis devant une table d'offrandes. Face à eux, leur fils Nakht III, également accompagné de son épouse, se trouvent dans la même disposition. Au-dessus de chacun de ses couples, un discours en style direct fait suite à une formule d'offrande :

> (À gauche) Nakht II qui dit « C'est mon fils (Nakht III) et mon petit-fils (Nakht IV) **qui ont rendu mon nom puissant** (*smnḫ*[*w*] *rn=j*) dans cette chapelle d'éternité. » [1160]
>
> (À droite) Nakht III qui dit « C'est mon fils bien-aimé **qui a rendu mon nom puissant** (*smnḫ*[*w*] *rn=j*), le *sš-qd.wt* Nakht (IV). » [1161]

Dans ces deux exemples, la nature des actes opérés par Nakht III et Nakht IV pour « rendre *mnḫ* » (*smnḫ*) le nom de leurs ascendants n'est pas précisée. Mais grâce à la comparaison de ces exemples avec d'autres documents impliquant les mêmes membres de cette constellation familiale (ANOC 30) [1162], on peut tenter d'établir quelques hypothèses à ce propos. En effet, trois stèles appartenant au corpus *sᶜnḫ rn* font apparaître des fils et des petits-fils de cette même famille agir pour leurs ascendants. Dans la stèle CG 20515 (doc. **21**), la formule *sᶜnḫ rn* qui se déploie devant Nakht III précise que ce dernier, en sa qualité de *ḫry-ḥb* et de *sš-qd.wt*, « a perpétué son nom (de son père) dans cette chapelle ». Quant à la stèle CG 20751 (doc. **145**), le même Nakht III est débout, en position de récitation face à ses grands-parents paternels. Une formule similaire gravée au-dessus de lui précise que « son petit-fils, le *ḫry-ḥb* Nakht, a perpétué son nom ». Enfin, dans la stèle CG 20263 (doc. **113**), c'est encore le même Nakht III qui est représenté dans une attitude identique face à ses grands-parents maternels. La formule *sᶜnḫ rn* qui se déroule devant lui nous informe que « c'est son petit-fils qui a perpétué son nom ». Or, comme nous l'avons rappelé, dans ce contexte, la formule *sᶜnḫ rn* désigne avant toute chose l'acte et l'acteur relatifs au façonnage du monument sur lequel est inscrite cette même inscription. On peut donc envisager que le verbe *smnḫ* constitue dans cet exemple

---

[1156] N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *The tomb of Amenemhet (nº. 82)*, TTS 1, London, 1915, p. 101 et pl. XXVII.
[1157] Voir *supra*, « Les "phases d'actualisation" : actes secondaires… », p. 68-71.
[1158] P. VERNUS, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in* A.-M. Christin (éd.), *L'Écriture du nom propre*, Paris VII/CNRS, Paris, 1998, p. 19-30, notamment p. 24.
[1159] Caire CG 20526.
[1160] *jn sȝ=j sȝ* (*ny*) *sȝ=j smnḫ*(*w*) *rn=j r r*(*ȝ*)*-pr pn n*(*y*) *ḏ.t.*
[1161] *jn sȝ=j mry smnḫ*(*w*) *rn=j sš-qdw.t Nḫt.*
[1162] Pour d'autres commentaires portant sur cet ensemble documentaire, cf. *supra*, p. 134-136 et p. 156.

un synonyme du verbe *sʿnḫ* et que, par suite, les expressions *smnḫ rn* contenues dans les inscriptions évoquées plus haut permettent d'évoquer le façonnage de la stèle-support ainsi que de mentionner les individus responsables de cette action.

Pour conclure sur ce sujet, on observera la séquence inscrite sur le pilier dorsal de la statue-cube de Padiamonipet [1163], insérée à l'intérieur d'un Appel aux vivants :

> « (Ô ceux qui existent, ceux qui seront sur terre et ceux qui viendront dans [le futur…] dans Ipet-sout) mobilisez-vous pour **rendre puissant mon nom** (*smnḫ rn=j*), comme je l'ai fait pour mes prédécesseurs ! » [1164]

Cette inscription souligne combien l'acte de *smnḫ rn*, comme celui de *sʿnḫ rn*, permet de relier les chaînons d'une piété intergénérationnelle.

Les syntagmes *rwḏ rn* et *srwḏ rn*

D'un sens assez proche de *mnḫ*, le verbe *rwḏ* traduit des acceptions telles que « devenir solide », « devenir prospère » [1165]. On trouve un exemple de la locution verbale *rwḏ rn* dans un passage de la stèle abydénienne de Sobekemsaef, datée de la XII[e] dynastie [1166] :

> « Sobekemsaef, possesseur d'*imakh*, dit : "J'ai fait ceci (= la stèle) pour les défunts de ce monument funéraire collectif afin que **leurs noms deviennent prospères** (*rwḏ rn=sn*), qu'ils entendent ce qu'entendent les ancêtres lorsque l'on exécute le rituel à leur attention. Liste des membres défunts de la *smy.t*". » [1167]

Comme cette séquence située dans la zone marginale de la stèle semble l'indiquer, la fabrication d'un moment-support suivie de l'inscription du nom de son dédicataire sur sa surface demeure un des moyens les plus efficaces pour que cette composante essentielle de la personne du défunt devienne *rwḏ*. On ne sera également pas surpris que le médium permettant au nom de devenir *rwḏ*, c'est-à-dire matériellement « solide », désigne un monument de pierre, matériau jugé par les anciens Égyptiens comme étant à la fois « vivant », « solide » et doté d'un caractère d'« éternité » [1168]. Le trait commun que cette tournure entretient avec la liturgie *sʿnḫ rn* est que la phase initiale de cette dernière, que nous nommons « phase de fondation », consiste précisément à inscrire le nom du bénéficiaire à la surface d'un monument-support façonné à son attention. On notera dans cet exemple que cette étape initiale est suivie d'une phase de verbalisation rituelle (« qu'ils entendent ce qu'entendent les ancêtres lorsque l'on exécute le rituel à leur attention »).

Ces analogies se manifestent également dans une stèle abydénienne datant de la XII[e] dynastie. Appartenant à un certain Qaÿ [1169], une dédicace de fondation qui se trouve dans le cintre rappelle ce principe attaché à l'expression *rwḏ rn* :

> « C'est son fils bien-aimé qui a agi pour lui afin que son **nom devienne prospère** (*rwḏ rn=f*) pour l'éternité. » [1170]

[1163] Louvre A 92 [N 93], XXV[e]-XXVI[e] dynastie (O. PERDU, *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique*, t. 1. Hommes, Khéops, 2012, p. 118-127).

[1164] *ʿḥ3=tn ḥr smnḫ rn=j mj jr~n=j n tpy(.w)-ʿ(=j)* (O. PERDU, *ibid*., p. 124, texte B, col. 3-4).

[1165] *Wb* II, 410, 13-412, 9 ; *AnLex* 77.2352. Fr.-R. Herbin fait observer que le verbe *rwḏ* est au cœur de la litanie de la « conservation du nom » (*rwḏ rn*), extraite du *Livre II des Respirations* (« Un document funéraire anonyme soucieux de la conservation du nom : le P. Berlin 3163 ». *RdE* 59, 2008, p. 389-393).

[1166] Caire CG 20536.

[1167] *Sbk-m-s3=f nb jm3ḫ ḏd=f jr~n(=j) n3 n smy.t t<n> n-mrw.t rwḏ rn=sn sḏm=sn sḏm(w) jt.w ḫft jr=t(w) n=sn ḫ.t jm(y)-rn=f smy.t.*

[1168] S. AUFRERE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105/1, 1991, p. XII, 20, 67, 82, 99 ; 105/2, 1991, p. 812

[1169] Caire CG 20567. Un dispositif assez proche se trouve dans la stèle Caire CG 20130.

[1170] *jn s3=f mr(y)=f Nbw-n-Ptḥ jr(w) n=f n-mrw.t rwḏ rn=f n ḏ.t.*

Le contexte de cette dédicace, dans laquelle la séquence « qui a agi pour lui » désigne un acte de piété filiale consistant au façonnage de la stèle-support à l'attention du père, est complété par la scène d'offrande située dans le registre inférieur. À gauche, Qaÿ et son épouse sont représentés assis devant une table d'offrandes alors qu'en face, leur fils Nébouenptah est figuré procédant à l'offrande rituelle d'une oie.

On peut encore observer la proximité des locutions *rwḏ rn* et *sᶜnḫ rn* dans plusieurs exemples issus du corpus *sᶜnḫ rn*. Dans la stèle d'Isi (**fig. 175** [détail], doc. **20**) [1171] daté de la XII[e] dynastie, la formule *sᶜnḫ rn* se montre très proche, tant sur le fond que sur la forme, de la dédicace précédente inscrite sur la stèle de Qaÿ :

> (Doc. **20**) « C'est son fils bien-aimé, Minnakht, qui a fait cela pour lui afin de perpétuer son nom pour toujours et à jamais. » [1172]

Cette analogie entre les formules *sᶜnḫ rn* et *rwḏ rn* est encore plus prégnante dans l'inscription gravée sur la tranche du socle de la statue de Padimahes (doc. **593**), datée de la fin de la XXV[e] dynastie (Brooklyn acc. n° 64.146) puisque ces locutions sont liées par une conjonction de but *n-mrw.t*, « afin que » :

> (Doc. **593**) « C'est son fils aîné bien-aimé, le prêtre-*jmn* Harbaes, qui a perpétué son nom (*sᶜnḫ*[*w*] *rn=f*) au moyen de sa statue ; après l'avoir introduite dans le temple d'Osiris, **afin que son nom y prospère** (*rwḏ rn=f*), et que son nom ne disparaisse pas, pour l'éternité !» [1173]

De manière générale, le verbe causatif *srwḏ* est rendu par « consolider », « affermir », « achever », « faire prospérer » [1174].
Le syntagme formé avec le verbe causatif *srwḏ* associé au terme *rn* se rencontre plus fréquemment dans les sources que celui comprenant le verbe *rwḏ*. Cependant, les liens entre les mises en application de l'expression *rwḏ rn* et l'acte de fabriquer un monument votif sont encore attestés avec l'expression *srwḏ rn* [1175]. On peut ainsi mesurer ce lien dans la formule de dédicace située à la base de la stèle de Ouahka [1176], datée du Moyen Empire :

> « Il a fait comme son monument pour ses frères, afin **que leurs noms prospèrent** (*srwḏ rn=sn*) sur terre, le surveillant de la mesure, Ânkhou. » [1177]

Au même titre que la proximité des champs sémantiques des verbes *rwḏ* et *mnḫ*, une telle similarité entre les verbes causatifs *srwḏ* et *smnḫ* peut s'observer dans deux passages de la grande inscription autobiographique de Khnoumhotep, gravée dans sa tombe (n° 3) à Béni Hassan [1178] :

> (Col. 81-83) « **J'ai fait prospérer le nom** (*srwḏ rn*) de mon père et j'ai achevé (*smnḫ*) ses chapelles funéraires (…). » [1179]

> (Col. 173-178) « Mon père (Néhéri) a réalisé pour lui-même une chapelle funéraire à Mernéfret en pierre parfaite d'Ânou afin de **faire prospérer son nom** (*srwḏ rn=f*) pour l'éternité, de le parfaire (*smnḫ*) pour l'éternité et que (ainsi) son nom vive dans la bouche des ancêtres (…). » [1180]

[1171] Vienne ÄS 164.
[1172] *jn sȝ=f mry=f Mnw-nḫt jr*(*w*) *n=f sw n-mr*(*w*).*t sᶜnḫ rn=f n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t.*
[1173] *sȝ=f smsw mr*(*y*)*=f jmn Ḥȝrbȝs sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m twt=f bs~n=f sw r ḥw.t-nṯr Wsjr n-mrw.t rwḏ rn=f jm nn sk rn=f ḏ.t.*
[1174] *Wb* IV, 194, 7-23 ; *AnLex* 77.3710, 78.3673, 79.2664.
[1175] Sur le parallèle de l'expression *srwḏ rn* avec l'acte rituel *wdn nḫb.t*, qui désigne « l'établissement matériel de la titulature », M.-A. BONHEME, « Les désignations de la "titulature" royale », *BIFAO* 78, 1978, p. 372.
[1176] Caire CG 20595.
[1177] *jr~n=f m mnw=f n sn.w=f m srwḏ rn=sn tp tȝ j*(*ry*)*-hnw* ᶜ*nḫw.*
[1178] P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan I*, Londres, 1893, pl. XXV-XXVI.
[1179] *srwḏ~n=j rn n*(*y*) *jt=j smnḫ~n=j ḥw.t-kȝ.w jr*(*y*)*.w.*
[1180] *jr~n n=f jt=j ḥw.t-kȝ m Mn-nfrt m jnr nfr n*(*y*) ᶜ*nw r srwḏ rn=f n nḥḥ smnḫ=f sw n ḏt rn=f* ᶜ*nḫ m r*(*ȝ*) *n*(*y*) *pȝ.w.t*

Enfin, on peut observer les liens sémantiques entre les locutions verbales *sᶜnḫ rn* et *srwḏ rn* dans la formule de dédicace, gravée sur le support du naos de la statue de Padihor (doc. **648**) [1181] :

> (Doc. **648**) « C'est son fils qui a perpétué son nom (*sᶜnḫ*[*w*] *rn=f*), qui a fait ériger son monument, **qui a fait prospérer les noms** (*srwḏ*[*w*] *rn.w*) de ses pères (…) Nakht-Hor-heb. » [1182]

Dans cette succession de propositions, il semblerait que la séquence initiale *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*, qui évoque la supervision du monument-support y compris la gravure des inscriptions, constitue une sorte d'amorce programmatique et dont les séquences suivantes – « ériger son monument » et « faire prospérer les noms des pères » – en forment des parties constitutives.

Les syntagmes *mɜwj rn* et *smɜwj rn*

Le verbe faible *mɜwj* est le plus souvent rendu par « être neuf », « être renouvelé », « être régénéré » [1183]. Son regroupement avec le « nom » (*rn*) pourrait témoigner de l'idée que, étant un réceptacle du flux vital, le « nom » peut connaître des états de faiblesse, voire de dépérissement et nécessite donc de bénéficier d'actions visant à le régénérer. D'après les sources, ce processus de régénération du nom peut notamment être activé par la fabrication d'un monument-support. Mais derrière cet acte fondateur, le geste performant est celui de l'inscription du nom du dédicataire à sa surface, permettant ainsi au défunt de bénéficier d'un regain de vie, via le rituel de récitation de son nom. Une inscription dédicatoire gravée sur le socle d'une statuette naophore de Penhoutbit, datée de la XXVI[e] dynastie et conservée à Naples, semble donner une telle indication :

> « Cela (= la statue) a été réalisé par leur fils [1184] afin **leurs noms soient régénérés** (*mɜ*[*w.t*] *rn=sn*) dans le temple de Neith, maîtresse de Saïs. » [1185]

Au sujet de cette dédicace de fondation, H. de Meulenaere a noté que le verbe *mɜwj* « qui remplace ici *sᶜnḫ* [qui est] beaucoup plus fréquent dans ce genre de formules » [1186]. On peut même ajouter à cette remarque que c'est l'ensemble de cette formule qui est apparenté à une variante syntaxique de la formule *sᶜnḫ rn*, que nous avons ailleurs intitulée « type 29 » : *jr*(*w*)*.t~n sɜ=f r sᶜnḫ rn=f* NP [1187].

En ce qui concerne le verbe causatif *smɜwj*, il est généralement traduit par « renouveler », « rénover », ou « restaurer » [1188]. Comme nous l'avons déjà observé avec les paires *ᶜnḫ/sᶜnḫ* et *mnḫ/smnḫ*, si le champ sémantique du causatif *smɜwj* demeure proche de celui de *mɜwj*, la forme causative implique la participation d'un agent. La partie verticale du socle des deux statues du scribe Montouhotep, datées de la XII[e] dynastie, et découvertes dans la *favissa* de la tribune du quai de Karnak [1189], reçoit une formule de restauration quasiment identique, construite autour du syntagme *smɜwj rn* :

> « C'est son "fils" **qui a restauré son nom** (*smɜwy rn=f*) après qu'il fut endommagé, le 3[e] prophète d'Amon, Româ, juste de voix. » [1190]

[1181] Collection Acerbi (Mantoue), n° 12, XXVI[e]-XXVII[e] dynastie, H. DE MEULENAERE, « *E pluribus una* », *BIFAO* 87, 1987, p. 135-140, pl. XXI-XXII.
[1182] *jn sɜ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sᶜḥᶜ*(*w*) *mnw=f srwḏ*(*w*) *rn.w n*(*y.w*) *jt.w=f* (…) *Nḫt-Ḥr-ḥb.*
[1183] *Wb* II, 25, 16-26, 4 ; *AnLex* 77.1602, 78.1617, 79.1119.
[1184] D'après les inscriptions de la statue, le dédicant de la formule est Ouahibrê-Merneith et les référents de l'expression « leur fils » (*sɜ=sn*) sont ses parents Penhoutbit et Satamon.
[1185] *jr*(*w*)*.t~n sɜ=sn r mɜ*(*w.t*) *rn=sn m ḥw.t-nṯr n*(*y*) *Nt nb*(*.t*) *Sɜw.*
[1186] H. DE MEULENAERE, « Une statuette égyptienne à Naples », *BIFAO* 60, 1960, p. 117-129 et pl. XI-XIII, plus particulièrement p. 121, n. (b).
[1187] Cf. *supra*, « Typologie des formules *sᶜnḫ rn* », notamment p. 100-101.
[1188] *Wb* IV, 126, 1-16 ; *AnLex* 77.3590, 79.2560.
[1189] S. SAUNERON, « III. Les deux statues de Montouhotep », *Karnak* V, 1970-1972, p. 65-76, pl. XXIII-XXVIII.
[1190] *sɜ=f smɜwy rn=f m-ḫt wɜs*(*=w*) *ḥm-nṯr* 3-*nw n*(*y*) *Jmn R*(*ᶜ*)*mᶜ mɜᶜ-ḫrw.*

Aujourd'hui conservées au musée de Louqsor, ces deux statues découvertes lors du dégagement de la zone antérieure du Ier pylône du grand temple de Karnak en 1969-1970, vinrent compléter la série des sept statues déjà connues de ce même personnage. D'après le nom du dédicant, Româ, en usage fréquent durant le Nouvel Empire, le lien filial de ce dernier avec Montouhotep est très certainement symbolique [1191].

La parenté syntaxique et sémantique entre *mɜwj rn* et *sˁnḫ rn* précédemment observée dans la statuette de Naples semble pouvoir être transposée dans cette attestation du syntagme *smɜwj rn*. En effet, nous avons noté plus haut dans quelle mesure l'acte de restauration du monument-support pouvait montrer une équivalence avec celui de « perpétuation du nom » [1192], comme en témoigne une inscription de la tombe thébaine du prêtre-*ouâb* de Maât, Mérymaât (TT C4, **fig. 2** [détail], doc. **296**) :

> (Doc. **296**) « C'est son petit-fils (le fils de sa fille à lui) qui a perpétué son nom, en restaurant sa tombe à neuf après qu'il l'a trouvée close, le batelier Ousem. » [1193]

La différence que l'on trouve dans la dédicace des deux statues de Montouhotep étudiées plus haut avec les traditionnelles locutions où le verbe *smɜwj* est accolé à la désignation de tout ou partie d'un bâtiment (*mnw*, *js*, *sbɜ*, etc.), est que l'objet du verbe est le « nom ».
Il est probable que ce terme prend dans les formules de ces statues une valeur de synecdoque particularisante, le « nom » valant pour l'ensemble du monument et de ses inscriptions, comme l'envisage S. Sauneron [1194]. Mais, on peut également considérer que ce terme adopte dans cet exemple son sens premier. En effet, les martelages opérés sur les noms d'Amon, de Montou, de Maât et de Karnak gravés sur les deux statues, et probablement perpétrés durant la période amarnienne, ont également été exécutés sur le propre nom de Montouhotep. Cet anthroponyme constitue une des cibles des iconoclastes amarniens, du fait de la mention de Montou qu'il comporte. Quoi qu'il en soit, cette incertitude rejoint celle liée à la formule *sˁnḫ rn*, dans laquelle le nom semble pouvoir désigner tout à la fois, le nom du dédicataire et, de manière plus métaphorique, une désignation du monument-support qui lui est destiné .

Les syntagmes « verbe + *rn* » en lien avec la durabilité et la pérennité du nom

Après avoir examiné une série de locutions verbales de type « verbe + *rn* », dont le dénominateur commun est centré sur l'acquisition ou le maintien de la « solidité » du nom, de sa « puissance » ou de sa « prospérité », qualités le plus souvent activées au moyen de son inscription sur un support puis de sa récitation rituelle, nous allons maintenant prendre en considération un groupe d'expressions plus particulièrement orientées sur les notions de durabilité et de pérennité du nom. Parmi ces syntagmes, nous retiendrons notamment *ḏd/sḏd rn*, *swɜḥ rn*, *mn rn*, *nḥḥ rn* et *sḫɜ rn*. Le champ sémantique de ces expressions étant souvent relativement proche, il est dans certains cas difficile de leur attribuer distinctement et spécifiquement des acceptions telles que « durer/faire durer », « perdurer », « demeurer », etc. Quant à l'expression *sḫɜ rn*, « commémorer le nom », bien qu'en montrant des liens avec cette notion de durabilité, elle se distingue des autres tournures en ce qu'elle se manifeste au moyen d'un mouvement qui s'enracine dans le passé.

[1191] *Ibid*., p. 75.
[1192] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte de restauration…», p. 42-44.
[1193] *jn sɜ n*(*y*) *sɜ.t=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f smɜwy js=f m mɜw m-ḫt gm=f sw ḥsɜ nfw Wsm*.
[1194] *Op. cit*., p. 75.

Les syntagmes *ḏd rn* et *sḏd rn*

Le verbe *ḏd* est généralement écrit à l'aide du signe 𓊽 (R 11), image du pilier-*djed* qui représente un des principaux symboles osiriens [1195]. Sans doute en lien avec la puissance et la stabilité de ce motif, la racine *ḏd* est orientée vers des notions de durée et de permanence. Par suite, le verbe *ḏd* est le plus souvent traduit par « demeurer » ou « durer » [1196].
Sur le plafond de la chapelle de la tombe d'Amenemhat (TT 82), « compteur du grain d'Amon » qui exerça son activité durant le règne de Thoutmôsis III, une inscription présente un exemple de la locution *ḏd rn* [1197] :

> « (Amenhemhat) Puisse ton nom être durable (*ḏd rn=k*) à l'intérieur de ta tombe, tes statues étant dans leurs chapelles, ton *ba* étant vivant et ton cadavre [étant établi] dans ta tombe de la nécropole. » [1198]

Si dans cet exemple, l'expression *ḏd rn* est corrélée à la parfaite mise en place des éléments relatifs à la mise en œuvre du culte funéraire du propriétaire des lieux, dans l'inscription qui encadre le naos de la statuette de Tefnakht, datée de la XXVI^e^ dynastie [1199], le syntagme *ḏd rn* est plus spécifiquement lié au façonnage du support de l'inscription :

> « (C'est son fils ? […]) qui a réalisé cette statue pour lui afin que son nom soit durable (*ḏd rn=f*) dans la province de Saïs. » [1200]

Cette formule de dédicace [1201] témoigne du fait que la fabrication d'un monument à destination d'un bénéficiaire, acte suivi par son installation dans un lieu consacré au culte mémoriel, permet d'assurer la durabilité du nom de son porteur.

Forme dérivée du verbe *ḏd*, le causatif *sḏd* est généralement traduit « faire durer », « perpétuer » [1202]. Sur la face avant de la statue-cube d'Iryiry, datée de la XXX^e^ dynastie et exhumée de la « Cachette » de Karnak [1203], une séquence donne un éclairage sur l'emploi de l'expression *sḏd rn* :

> « Ils (= les dieux de la triade thébaine) font en sorte que mon nom soit perpétué (*rn=j sḏd=w*) dans Ouaset, installé dans Ipet-sout et ainsi, tout ce qui provient de leurs autels se trouve devant ma statue. » [1204]

Comme on peut le constater dans cet exemple, le tour *sḏd rn* paraît très proche, tant dans le fond que dans la forme, de la formule *sᶜnḫ rn*.

Le syntagme *swꜣḥ rn*

Le verbe causatif *swꜣḥ*, dérivé de *wꜣḥ*, « poser » mais également « demeurer », « durer » [1205], est communément rendu par « faire durer » [1206]. En ce sens, dans certains de ces emplois, il est d'un sens très proche du causatif *sḏd* examiné précédemment.

[1195] J. McKeown, « The symbolism of the *Djed*-pillar in The Tale of King Khufu and the Magicians », *TdE* 1, 2002, p. 55-68.
[1196] *Wb* V, 628, 6-629, 11 ; *AnLex* 77.5287.
[1197] N. de G. Davies, A.H. Gardiner, *The tomb of Amenemhet (n°. 82)*, TTS 1, London, 1915, p. 101 et pl. XXVII.
[1198] *ḏd rn=k m ḫnw ḥw.t=k twt.w=k m jtr.*(*w*)*t=sn bꜣ=k ᶜnḫ ḫꜣ.t=k* [*mn=tj*] *m js=k n*(*y*) *ḫr*(*y*)*.t-nṯr.*
[1199] Caire CG 662. Voir R. El-Sayed, « Au sujet de la statue Caire CG. 662 », *BIFAO* 77, 1977, p. 101-101 et pl. XVI-XVII.
[1200] [*sꜣ*]*=f* (…) *jr*(*w*) *n=f snn pn r ḏd rn=f m Nt.*
[1201] Pour des expressions similaires, R. El-Sayed, *op. cit.*, p. 103, n. 6.
[1202] *Wb* IV, 395-396, 7 ; *AnLex* 78.4011.
[1203] Caire JE 37883. https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck518#galerie.
[1204] *d=sn rn=j sḏd=w* (*sw*) *m Wꜣst mn m Jpt-sw.t pr*(*w*) *nb ḥr wdḥ.w=sn m-bꜣḥ ḫnty=j.*
[1205] *Wb* I, 253, 1-257, 6 ; *AnLex* 77.0815.
[1206] *Wb* IV, 62, 12-63, 14 ; *AnLex* 77.3436.

Sur la panse d'une situle piriforme datée de l'époque ptolémaïque et conservée au musée du Louvre [1207], une longue inscription [1208] accompagne une scène figurant Nout, la déesse du ciel, dispensant de l'eau au défunt et à son *ba*. La fin du discours de Nout se conclut en ces termes :

> « Ces dieux dont j'ai cité le nom, puissent-ils t'accorder une offrande invocatoire, faisant perdurer ton nom (*sw3ḥ rn=k*) dans l'enceinte de leurs temples à tout moment de l'appel à la prière. »

D'après les quelques exemples rassemblés, il semblerait que l'expression *sw3ḥ rn* ne se rapporte pas, comme nous l'avons observé avec les exemples de *ḏd/sḏd rn*, aux actes de fabrication du monument-support ou à son installation dans le lieu de culte, mais plus particulièrement aux effets du rituel d'offrande destiné au dédicataire. Un passage de l'inscription du pilier dorsal d'une statue de Hornéfer, datée de l'époque ptolémaïque [1209], semble confirmer cette hypothèse :

> « Faites perdurer [mon nom] (*sw3ḥ* [*rn=j*]) [1210] en bonne part devant cette statue qu'a faite pour moi mon frère afin de perpétuer mon nom (*sᶜnḫ rn=j*). » [1211]

Il est en effet explicite ici encore, que les actions effectuées « devant cette statue » sont en lien avec le rituel d'offrande consacré au dédicataire du monument.

Le syntagme *mn rn*

Le champ sémantique du verbe *mn* se partage, pour l'essentiel, en deux groupes d'acceptions : un orienté vers des notions de solidité et de stabilité associées au sujet du verbe, l'autre vers celle de sa durabilité [1212]. Dans certains cas, il est délicat de trancher entre ces deux orientations sémantiques dans la mesure où, en considérant un monument quelconque, sa durabilité est naturellement liée à sa solidité matérielle.

À la fin de l'inscription du pilier dorsal d'une statue de l'épouse divine Aménirdis conservée au musée du Caire [1213], on trouve une formule dédicatoire rédigée en ces termes :

> « (Aménirdis) c'est sa fille qui a réalisé (cela) pour elle, l'épouse divine Chépénoupet, afin de faire en sorte que **son nom soit durable** dans le domaine d'Amon, durant toute la longueur de l'éternité. » [1214]

Outre la parenté syntaxique de cette inscription avec la formule *sᶜnḫ rn*, on optera ici pour l'attribution d'une valeur temporelle au verbe *mn*, compte tenu du complément circonstanciel qui clôt la séquence [1215]. Si dans cet exemple, la condition de « durabilité » du nom du dédicataire est directement conditionnée par l'acte de son inscription qui complète le façonnage du monument-support, d'autres exemples semblent indiquer que cette qualité *mn* accordée au nom peut également être obtenue au moyen des rituels d'offrande consacrés au défunt, via l'installation de sa statue dans le temple. Un passage de l'inscription gravée l'espace frontal de la statue-cube de Padiamonipet (Louvre A 92 [N 93]), probablement datée des XXV^e^-XXVI^e^ dynasties, semble donner du crédit à cette hypothèse :

[1207] N 908, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010009630.
[1208] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd., 2001), p. 518-520.
[1209] Berlin (sans n°). Cf. P. VERNUS, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*, *BiEtud* 74, 1978, p. 202-206 (n° 172).
[1210] P. Vernus (*ibid.*, p. 205, n. [j]) restitue le terme *rn* à partir de l'exemple de la statue Caire CG 564.
[1211] *sw3ḥ=tn* [*rn=j*] *r nfr r-gs snn pn jr*(*w*)*~n sn=j r sᶜnḫ rn=j*.
[1212] *Wb* II, 60, 6-62, 26 ; *AnLex* 77.1693, 78.1698, 79.1190.
[1213] JE 67871, XXV^e^ dynastie. Chr. ZIEGLER (sous la dir. de), Catalogue de l'exposition *Reines d'Égypte. D'Hétephérès à Cléopâtre*, Monaco, Grimaldi Forum, 12 Juillet-10 Septembre 2008, Somogy, 2008, p. 184 (photos de la statue et du pilier dorsal), p. 336 (notice n° 171).
[1214] *jn s3.t=s jr*(*w*) *n=s* (*st*) *ḥm-nṯr Šp-n-wp.t n-mr*(*w.t*) *d mn rn=s m pr-Jmn m 3w ḏ.t.*
[1215] Au sujet d'une expression similaire *jw n3*(*y*)*.w rn.w mn m Jpt-sw.t ḏ.t*, inscrite sur le siège d'un prêtre (Musée de Louqsor 807) et attestée dans d'autres exemples, L. COULON, « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 20, n. (G).

> « *D n*(*y*)*-sw.t ḥtp* Amon-Rê-Atoum-Horakhty, *ba* du ciel vivant dans l'équité, image divine qui est dans sa barque, Mout la grande, supérieure des Deux-Terres, Khonsou dans Thèbes, Néferhotep, afin qu'ils fassent en sorte que **mon nom soit durable** (*rn=j mn*) dans Thèbes (…). » [1216]

Le syntagme *nḫḫ rn*

Le verbe *nḫḫ* peut entraîner des problèmes de lecture, notamment du fait de l'absence, de la présence, voire de l'interversion [1217] entre les déterminatifs de l'« enfant »  (A 17) ou du « vieillard »  (A 19) parfois inscrit à la fin du mot. Dans le premier cas, le *Wb* propose le sens « naître de nouveau » [1218] et dans le second, « devenir vieux » et « vivre longtemps » [1219]. En outre, le même ouvrage signale un autre mot *nḫḫ* [1220] qui serait apparenté à un terme *nḫj* [1221], alors rendu par « persister », notamment lorsqu'il est en lien avec le terme *rn*. D'après ces notations portant sur les variantes du verbe *nḫḫ*, il semblerait qu'il existe une racine *nḫḫ/nḫj* qui note différentes phases dans le cycle de vie, que ce dernier concerne le vivant ou des éléments plus métaphoriques, tels que le nom ou la lune.
Dans un passage de la stèle du roi Antef II Ouahânkh (début XI[e] dyn.) [1222], il est écrit à propos de ceux qui accompagnent le dieu solaire dans sa course, et auxquels le roi veut être assimilé :

> « (…) ceux qui t'adorent lors de tes sorties, ceux qui sont *nḫḫy.w* au moyen de tes offrandes. » [1223]

En dépit de l'absence de déterminatif dans cette occurrence, il nous semble que le verbe *nḫḫ* peut ici prendre les sens de « revigorer », « revitaliser », « régénérer », dans la mesure où il paraît suggéré dans cette séquence que les offrandes permettent à leur bénéficiaire de jouir d'une amélioration de leur condition de vie.
Dans les deux exemples des Textes des Pyramides dans lesquels sont attestées les locutions *nḫḫ rn* et *nḫj rn*, il semblerait que l'on puisse intégrer ces acceptions dans leur traduction.
Ainsi, dans un passage du TP 422, déjà cité plus haut [1224], ainsi que dans le TP 246, le liturgiste s'adresse au roi défunt en ces termes :

> « Puisse ton nom vivre (*ᶜnḫ rn=k*) sur terre, puisse **ton nom être régénéré** (*nḫḫ rn=k*) sur terre et ainsi tu ne périras pas et tu ne disparaîtras pas, pour toujours et à jamais ! » [1225]

> « Tu ne périras pas, tu ne seras pas anéanti, car **ton nom sera régénéré** (*nḫy rn=k*) auprès des hommes et ton nom se manifestera auprès des dieux. » [1226]

Ces séquences ne précisent pas les conditions ou les dispositifs destinés à « régénérer » le nom du roi défunt. Néanmoins, la présence des circonstanciels « sur terre » et « auprès des hommes » laisse entendre que cette régénération du nom du roi peut résulter des rituels funéraires exécutés quotidiennement à son attention et, d'une manière plus générale, de la prononciation du nom du roi dans la « bouche des vivants » qui contribue à revitaliser le nom du roi, ou plus distinctement dans ce cas, à accroître sa réputation.

[1216] *ḏ n*(*y*)*-sw.t ḥtp Jmn-Rᶜ-ṯm-Ḥr-ỉḫty bỉ n*(*y*) *p.t* ᶜ*nḫ*(*w*) *m mỉᶜ sšm ḥr*(*y*)*-jb wjỉ=f Mw.t wr.t ḥr*(*y.t*)*-tp Tỉ.wy Ḫnsw m Wỉs.t Nfr-ḥtp d=sn rn=j mn*(*=w*) *m Wỉs.t.* Traduction d'après celle d'O. Perdu (*Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique. T. I – Hommes*, Khéops, 2012, p. 123).
[1217] P. VERNUS, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*, *BiEtud* 74, 1978, p. 216, n. (g).
[1218] *Wb* II, 313, 5 (« neu geboren werden »).
[1219] *Wb* II, 313, 8-10 (« alt werden », « lange leben »).
[1220] *Wb* II, 313, 2-3.
[1221] *Wb* II, 306, 1.
[1222] MMA 13.182.3, https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544201.
[1223] *dwỉw.w ṯw m pr.wt=k nḫḫy.w m ḥtp.wt=k* (l. 3).
[1224] Cf. *supra*, « Le syntagme ᶜ*nḫ rn* », p. 186-187.
[1225] ᶜ*nḫ rn=k tp tỉ nḫḫ rn=k tp tỉ n sk=k n ḥtm=k n ḏ.t ḏ.t* (§ 764 a-b [TP 422]).
[1226] *n sk=k n tm=k nḫy rn=k ḫr rmṯ ḫpr rn=k ḫr nṯr.w* (§ 256 c-d [TP 246]).

Le syntagme *sḫ3 rn*

Le verbe *sḫ3* est généralement traduit par « se souvenir », « garder en mémoire », « se remémorer » ou encore, « commémorer » [1227]. D'après les principaux dictionnaires, ses premières occurrences sont attestées à l'Ancien Empire et, dès cette période, on trouve ce terme associé à *rn*. Ainsi, dans une stèle de Khentika [1228], gouverneur de l'oasis de Dakhla durant la VI[e] dynastie, ce dernier déclare :

> « Je suis un esprit-*akh*, excellent et équipé. J'ai réalisé cet édifice [1229] afin que **(mon) beau nom soit commémoré** (*sḫ3=t*[*w*] *rn*[*=j*]) par les vivants qui sont sur terre. » [1230]

Comme on peut l'observer dans cet exemple, la persistance du souvenir du « beau nom » (*rn nfr*) [1231] du défunt peut être assurée par la construction d'un monument commémoratif à l'attention de ce dernier [1232]. Mais, il semblerait que cet acte de piété mémorielle soit rendu totalement opératoire par l'inscription du nom du bénéficiaire sur son monument. En effet, comme nous allons pouvoir l'observer, c'est par la récitation du nom du défunt, notamment au cours du rituel d'offrande, que les « vivants qui sont sur terre » vont pouvoir exercer leur devoir de mémoire. Ce protocole est circonstancié dans l'inscription gravée sur la face arrière du siège de la statue de Padiamonipet, datée des XXV[e]-XXVI[e] dynasties et provenant de la « Cachette » de Karnak [1233] :

> « Ô tout prêtre-*ouâb*, tout scribe et tout personne, quand vous verrez cette statue, tendez le bras pour elle en accomplissant pour elle le *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* et **en commémorant ainsi mon nom** (*sḫ3 rn=j*) grâce à elle ! » [1234]

D'après ces premiers exemples, on peut comprendre que l'expression *sḫ3 rn* ne se rapporte pas à la simple activation du souvenir du nom du défunt, suscitant une pensée plus ou moins éphémère autour de sa présence symbolique. *Sḫ3 rn* apparaît plus profondément comme un protocole rituel visant à maintenir le défunt en vie, notamment par le truchement de la verbalisation de son nom inscrit sur un monument votif. Un passage de la stèle de Ta-Isis, datée de l'époque ptolémaïque, apporte des indications à ce propos :

> « Un homme sera transformé en esprit-*akh* (*s3ḫ s*) quand **on commémorera son nom** (*sḫ3=tw rn=f*) ! » [1235]

Inscrit dans cet exemple, le terme *s3ḫ*, littéralement « faire devenir un esprit-*akh* », est en lien avec les rituels *sakhou*, parfois désignés par les termes « glorification » ou « *Verklärung* ». Pour l'essentiel, ces rituels visent à transfigurer le défunt en un « esprit glorieux », un « être de lumière » [1236]. Il est donc probable que le rituel *sḫ3 rn* entretienne non seulement des liens avec ces

---

[1227] *Wb* IV, 232, 12-233, 26 ; *AnLex* 77.3784, 78.3742.
[1228] J. OSING et *al.*, *Denkmäler der Oase Dachla Denkmäler aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, *ArchVer* 28, 1982, p. 26-28, pl. 4 (photo) et 58 (fac-similé).
[1229] Sur cet *unicum*, J. OSING et *al.*, *ibid.*, p. 27, n. a.
[1230] *jnk 3ḫ jqr ᶜpr*(*w*) *jr~n*(*=j*) *mrḫ.t tn n-mrw.t sḫ3=t*(*w*) *rn*(*=j*) *nfr jn ᶜnḫ.w tp*(*y*)*.w t3*. Sur cette inscription, J.C. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *AegLeod* 4, 1997, p. 58.
[1231] Au sujet du « beau nom », H. De Meulenaere (*Le Surnom égyptien à la basse époque*, *Nederlands historisch-archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten*, 1966, p. 1-2) pense qu'il s'agit soit d'une sorte de diminutif soit d'une formation onomastique alternative, qui tend à disparaître progressivement du Moyen Empire au Nouvel Empire, pour connaître un regain de popularité depuis la TPi jusqu'à l'époque ptolémaïque. P. Vernus pense quant à lui que *rn nfr* désigne le « bon (re)nom » qui, « issu d'une vie terrestre exemplaire, ouvre au défunt le royaume de l'au-delà et permet la justification le jour du jugement » (*LÄ* IV, col. 320-326, *s.v.* « Name », 1980, p. 19-30).
[1232] R. LANDGRÁFOVÁ, *It is my good name that you should remember: Egyptian biographical texts on Middle Kingdom stelae*. Prague, 2011, p. XX.
[1233] CG 48620. K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit, Die 26. Dynastie*, Teil IV/I, Wiesbaden, 2014, p. 132 ; https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck11.
[1234] *j wᶜb nb sš nb rmṯ nb m3=tn twt pn qᶜḥ n=fᶜ=tn jr n=f d n*(*y*)*-sw.t ḥtp sḫ3 rn=j ḥr=f.*
[1235] *s3ḫ s sḫ3=tw rn=f*. Stèle Moscou 4199, l. 14, Sv. HODJASH, O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, 1982, p. 204-212 (n. 142).
[1236] J. ASSMANN, « Egyptian Mortuary Liturgies », *in* S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, vol. I, 1990, p. 1-45 ; J. ASSMANN, M. BOMMAS, *Altägyptische Totenliturgien* 1. *Totenliturgien in den*

rituels *sakhou*, dont l'enjeu majeur consiste à la transfiguration du défunt en un être *akh*, mais permette également de lui assurer la pérennité de cet état.
D'une manière plus générale, on peut supposer que le rituel *sḫ3 rn* trouve des applications dans l'ensemble des liturgies dont un des moments-clés consiste en la verbalisation du nom du bénéficiaire. Ainsi, dans le cintre de la stèle de Mérou, datée du règne de Montouhotep II [1237], à la suite d'un Appel aux spécialistes, le calendrier du rituel de « commémoration du nom » (*sḫ3 rn*) semble alors synchrone avec celui du rituel liturgique abydénien :

> « Ô prêtres et prêtresses, chanteurs et chanteuses, musiciens et musiciennes, ainsi que l'entourage complet d'Abydos dans la province thinite, c'est **(mon) beau nom que vous commémorerez** (*rn*[=*j*] *pw nfr sḫ3=tn*) lors de la fête du mois, de la fête du demi-mois, de la fête Ouag, et lors de chaque fête en Abydos. » [1238]

À cet égard, il convient de noter que, probablement du fait de l'importance des enjeux contenus dans le rituel *sḫ3 rn*, qui se rapportent aussi bien à la survie du défunt dans l'au-delà qu'à la persistance de sa mémoire sur terre, sa mise en œuvre fait l'objet d'un dispositif de récompense destiné à son ritualiste, comme cela sera observé plus loin avec le syntagme *dm rn*, « prononcer le nom ». Ainsi, sur la première face de la monumentale stèle du vizir Montouhotep [1239], datée du règne de Sésostris I[er], à la suite d'un Appel aux spécialistes, le vizir assure qu'il assumera le rôle d'intercesseur auprès des dieux pour tous ceux qui mettront le rituel *sḫ3 rn* à son attention :

> « Quant à celui **qui commémorera mon beau nom** (*sḫ3.t*[*y*]=*f*[*y*] *rn=j*), je serai son protecteur auprès du grand dieu, le seigneur du ciel et auprès du grand dieu, le maître d'Abydos. » [1240]

Un dispositif similaire s'observe dans l'inscription gravée sur le côté droit de la statue-cube d'Ânkhpachéred, datée de la Basse Époque et provenant de la « Cachette » de Karnak [1241] :

> « Ô les prophètes, les pères divins, les prêtres-*ouâb* et les prêtres ritualistes d'Amon, lorsque vous irez et que vous parviendrez sans encombre, ainsi que ceux qui viendront par la suite, votre dieu vous récompensera et vous transmettrez votre domaine à vos enfants dans la mesure où **vous commémorerez mon nom** (*sḫ3=tn rn=j*) au moyen de (ma/cette) statue qui se trouve auprès de votre dieu ! » [1242]

En revanche, proscrire les bénéfices du rituel *sḫ3 rn* constitue une condamnation régulièrement exercée à l'encontre des opposants et criminels de tout type, comme cela sera encore observé plus bas avec l'expression *dm rn*. Un passage du décret royal d'Antef Noubkhéperrê (XVII[e] dyn.), inscrit en l'an 3 de son règne dans le temple de Min à Coptos [1243], donne une telle indication au sujet de la privation du rituel *sḫ3 rn*. Cette proscription est expressément formulée à l'encontre d'un personnage nommé Téti, fils de Minhotep, condamnation qui va alors prendre la forme d'une véritable *damnatio memoriae* [1244] :

> « **On ne commémorera pas son nom** (*tm sḫ3=t*[*w*] *rn =f*) dans ce temple comme on le fait à l'encontre de son semblable, le rebelle et les adversaires de son dieu (= son roi). » [1245]

Sargentexten, Heidelberg, 2002, p. 20-37 ; S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Éd. Jérôme Million, 2014, p. 89-90.

[1237] Turin 1447, M. ÉTIENNE (sous la direction de), Catalogue de l'exposition *Les portes du ciel : visions du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, musée du Louvre, 6 mars-29 juin 2009, Somogy, 2009, p. 272-273.

[1238] *j ḥm.w-nṯr ḥm.wt-nṯr ḥs.w ḥs.wt ḫn.w ḫn.wt šnw.t nb*(*.t*) *rn*(=*j*) *pw nfr sḫ3=tn m ꜣbd smd.t wꜣg m ḥb nb n*(*y*) *ꜣbḏw.*

[1239] Caire CG 20539.

[1240] *jr gr.t sḫ3.t*(*y*) *=f*(*y*) *rn =j nfr wnn=j m š*[*d*].*w =f r-gs nṯr ᶜ3 nb p.t r-gs nṯr ᶜ3 nb ꜣbḏw.*

[1241] Caire JE 37993 (K 585), https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck530.

[1242] *j ḥm.w-nṯr jt.w-nṯr wᶜb.w ḫry.w-ḥb n*(*y.w*) *Jmn šm=tn pḥ=tn m nfr wn.w jy m-ḫt ḥs tn nṯr=tn swꜣḏ=tn pr=tn n ḫrd.wy=tn mj sḫ3=tn rn=j ḥr twt<=j/pn> r-gs nṯr=tn.*

[1243] W. HELCK, *Historisch-Biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, *KÄT*, 1983, p. 73.

[1244] Le colophon du P. Bremner-Rhind, daté de la fin du IV[e] s. av., comporte une séquence similaire : « Et quant à tous les hommes provenant de tout pays de Nubie, de Kouch ou du Kharou qui viendraient à déplacer ce document et à l'éloigner de moi (…) on ne commémorera pas leur nom sur terre (*nn sḫ3=tw rn=sn tp tꜣ*) ». R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (BM n° 10188)*, *BiAeg* III, 1933, p. 34, 8-11.

[1245] (l. 7) *tm sḫ3=t*(*w*) *rn =f m rᶜ-pr pn mj jr=t*(*w*) *r mjty=f sbj ḥr ḫfty.w nṯr =f.* Pour d'autres séquences similaires, P. LACAU, « La stèle JE 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, 1961, p. 223-224.

Enfin, un exemple issu du corpus *sᶜnḫ rn* permet d'observer les analogies que l'on peut établir entre la liturgie de « perpétuation du nom » et le rituel *sḫꜣ rn* de « commémoration du nom ».

Dans le registre supérieur de la stèle du prince Iâhmès (doc. **245**) [1246], datée du règne d'Amenhotep I[er] et conservée au musée du Caire [1247], Iâhmès accompagné de son épouse et de sa fille sont assis devant une table d'offrandes. Face à eux, celui qui est annoncé comme son frère [1248], le prêtre-*ouâb* Séneb, suivi par deux des fils du dédicataire, est figuré debout, la poitrine barrée d'une ceinture *sash*, en train de procéder à l'aspersion des offrandes. Cette posture signale son rôle de desservant au bénéfice de son frère Iâhmès et plus largement, celui de responsable des phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Mais la formule *sᶜnḫ rn* qui anime l'inscription de quatre lignes située au bas de la stèle, et qui fait suite à la formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée à leur grand-mère Téti, indique qu'un prêtre-*ouâb* Séneb, probablement différent du frère d'Iâhmès figuré dans le registre supérieur, représente le « fondateur » de la liturgie de perpétuation du nom, soit le desservant qui a supervisé le façonnage de cette stèle :

> (Doc. **245**) « C'est son petit-fils qui a perpétué leur nom, le prêtre-*ouâb* Séneb, né de la maîtresse de domaine Iâhmès. » [1249]

On peut même ajouter que, compte tenu de la présence du syntagme *rn=sn*, « leur nom », au sein de cette formule, il est probable que la dédicace s'adresse à l'ensemble des membres de la famille mentionnés dans le monument [1250]. Et outre ces témoignages de piété à l'attention des membres de sa famille, on suppose que Séneb a également voulu élargir le panel des desservants. Pour ce faire, il a fait inscrire un Appel aux vivants à la surface de la stèle, promettant ainsi à ces potentiels récitants de jouir de certains privilèges en échange de la récitation de la formule d'offrande. Cette dernière comportant nécessairement la verbalisation du nom du bénéficiaire, le rituel de « commémoration du nom » se voit alors engagé :

> « Ô les vivants qui sont sur terre (…) tous ceux qui liront cette stèle, vos dieux vous favoriseront et vous aimeront tant que vous serez sur terre sans qu'il n'y ait d'obstacle pour aucun à parvenir à l'état d'*imakhou*, et vous transmettrez vos fonctions à vos enfants car **c'est un beau nom que vous commémorez** (*rn pw nfr sḫꜣ=ṯn*), alors que je suis dans ce temple, en disant : "*d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* Osiris, seigneur d'Abydos (…) pour le *ka* du prince Iâhmès". » [1251]

Les syntagmes « verbe + *rn* » en lien avec la verbalisation rituelle du nom

Comme nous avons pu l'observer au cours de l'étude de plusieurs expressions construites sur le modèle « verbe + *rn* », le vecteur de la parole, et notamment celle utilisée dans l'acte de verbalisation rituelle du nom de son porteur, constitue pour les anciens Égyptiens un moyen très efficient pour assurer la pérennité de cette composante essentielle de l'individu.
Comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater dans l'analyse des fonctions de la formule *sᶜnḫ rn*, ce rôle de la parole se manifeste notamment dans les « phases secondaires » de la liturgie de « perpétuation du nom », soit dans les moments où le liturgiste est chargé de « perpétuer le nom » du défunt par le truchement de la verbalisation rituelle de son nom.
Parmi les expressions du type « verbe + *rn* » montrant un lien avec cette verbalisation du nom du défunt, nous retiendrons pour cette étude les tours « *dm rn* », « *njs rn* » et « *wḥm rn* ».

[1246] Selon P. Lacau, ce titre de « prince » (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) est purement civil, ce Iâhmès n'appartenant pas à la famille royale (*ibid*., p. 219).
[1247] JE 59636. P. LACAU, *ibid*.
[1248] D'après P. Lacau, il est en outre possible que Séneb ne soit pas un frère d'Iâhmès, comme indiqué dans le registre supérieur, mais plutôt son neveu, le rang de « frère » étant bien souvent d'ordre symbolique (*ibid*., p. 226, n. 3).
[1249] *jn sꜣ n*(*y*) *sꜣ.t=s sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn wᶜb Snb ms*(*w*)*~n nb.t-pr Jᶜḥms.*
[1250] Cf. *supra*, « Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* », p. 115-120.
[1251] *j ᶜnḫ.w tp*(*y*)*.w-tꜣ* (…) *šd=t*(*y*)*=sn nb wḏ pn ḥsy=ṯn mry=ṯn nṯr.w=ṯn wn=ṯn tp-tꜣ nn šnw=f sb.t r jmꜣḫ*(*w*) *swꜣḏ=ṯn jꜣ.t=ṯn nms.w=ṯn rn pw nfr sḫꜣ=ṯn wj m r*(*ꜣ*) *pr pn.*

Le syntagme *dm rn*

Le verbe *dm* est généralement rendu par les acceptions « prononcer », « nommer », « énoncer » [1252]. Attesté depuis la fin de l'Ancien Empire, il est régulièrement associé à *rn*, le « nom ». De manière générale mais plus particulièrement dans des contextes rituels, l'expression « prononcer le nom » (*dm rn*) met alors en exergue le pouvoir magique accordé par les Égyptiens aussi bien au nom qu'à l'acte de sa verbalisation [1253].
Ainsi, dans le célèbre mythème de la littérature funéraire mettant en scène le défunt en présence du passeur et de sa barque [1254], on trouve à de nombreuses reprises le syntagme *dm rn*, « prononcer le nom ». Dans la version de ce récit présent dans les Textes des Sarcophages, le défunt souhaite bénéficier des services du passeur et de sa barque pour faciliter sa traversée des cours d'eau lors de son périple *post-mortem* [1255]. Mais, au préalable, il subit un véritable interrogatoire de la part du passeur au sujet de ses connaissances sur les éléments paysagers environnants, sur la barque ainsi que sur ses parties constitutives, chacune étant associée à une divinité. Ainsi, dans le *Spell* 405, le passeur formule successivement les injonctions suivantes au défunt :

- « **Prononce le nom** (*dm rn*) de cette barque puisque que tu veux y descendre ! »
- « **Prononce le nom** (*dm rn*) de ce fleuve puisque tu veux te déplacer avec lui ! »
- « **Prononce le nom** (*dm rn*) de ce vent puisque tu veux te mouvoir avec lui ! »
- « **Prononce le nom** (*dm rn*) de cette berge puisque tu veux y parvenir ! »

Comme le souligne Susanne Bickel, cet interrogatoire renferme un indiscutable caractère initiatique et afin de pouvoir répondre correctement aux nombreuses énigmes posées par le passeur, le défunt doit « également être chargé de pouvoir magique *ḥkꜣ* » [1256]. Cette dimension magique associée à l'acte de « prononcer le nom » (*dm rn*) s'observe encore dans le *Spell* 586 des Textes des Sarcophages intitulé *Repousser Rérek, repousser les crocodiles au moyen de la magie ḥkꜣ* et dans lequel le défunt s'adresse à cette entité séthienne en ces termes :

> « Arrière "Celui au visage noir" ! [Ce n']est pas moi **qui ai prononcé [ton nom]** (*dm* [*rn=k*]) car tu as plus de pouvoir magique *akh* que moi ! » [1257]

L'expression *dm rn* apparaît très régulièrement au cours la récitation effectuée dans le cadre des rituels funéraires des particuliers. On peut même considérer que les séquences dans lesquelles survient ce syntagme constituent la légende des scènes figurant ce type de rituel.
Ainsi, dans l'inscription principale de la statue-cube d'Harbes, conservée à la Ny Carlsberg Glyptotek (n° E 78) [1258] et portant sur les épaules les cartouches de Psammétique Ouahibrê, on peut lire la séquence suivante, qui fait suite à un « Appel aux spécialistes » (*ḥm-nṯr.w*, *jt.w-nṯr*, *wᶜb.w*) :

> « Vous plierez vos mains lorsque sera accompli le rituel et **vous prononcez mon nom** (*dm=tn rn=j*) auprès du grand dieu ! » [1259]

[1252] *Wb* V, 449, 8-450, 6 ; *AnLex* 77.5041 ; 78.4788.
[1253] G. POSENER, « Le mot égyptien pour désigner le "nom magique" », *RdE* 16, 1964, p. 214 ; D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, « Connaître le nom ou la conquête du pouvoir », *Les dieux égyptiens*, La vie quotidienne, 1993, p. 148-152 ; Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1994, p. 156-165 ; R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Pratice*, *SAOC* 54, 1997 (3e éd.), notamment p. 30-57.
[1254] Sur ce thème et sa tradition dans les sources, voir notamment, S. BICKEL, « D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire », *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*, Actes de la table ronde internationale « Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages », IFAO 24-26 septembre 2001, *BiEtud* 139, 2004, p. 91-117.
[1255] Ce thème se trouve notamment dans les *Spells* 397, 398, 404 et 405.
[1256] *Op. cit*., p. 93.
[1257] *ḥꜣ*(*w*)*=k km ḥr* [*n*] *jnk js dm* [*rn=k*] *ꜣḫ=k r=j* (*CT* VI, 205i-k [TS 586]).
[1258] E. IVERSEN, *Two Inscriptions concerning private Donations*, *DVSS* XXVIII, 5, 1941, p. 18-21
[1259] *qᶜḥ*=(*t*)*n ḏr.ty=tn ḫft jr=t*(*w*) *ḫ.t dm=tn rn=j r-gs nṯr ᶜ*. Pour d'autres occurrences de ce type de séquence : Statuette de Kher, Musée Pouchkine 5959, XXVe-XXVIe dynastie (H. DE MEULENAERE, « « Un sacerdoce spécifique de

Le lien de l'expression *dm rn*, « prononcer le nom », avec le rituel d'offrande destiné au défunt est parfois évoqué de manière encore plus explicite, comme dans une inscription gravée à l'entrée de la tombe de Pétosiris, datée de la XXX[e] dynastie :

> « **Vous prononcerez mon beau nom** (*dm=tn rn=j nfr*) et vous formulerez une offrande invocatoire consistant en pain, bière, bovins, oiseaux et toute chose parfaite pour le *ka* du propriétaire de cette tombe. » [1260]

Il existe un emploi antinomique de l'expression *dm rn*, notamment dans celles qui apparaissent dans certains textes de proscription de la tombe. Ces derniers visent à avertir tout intrus des conséquences entraînées par ses actes malveillants perpétrés dans l'espace sacré de la tombe [1261]. Dans la tombe de Tefibi sise à Assiout, nomarque de la XIII[e] province de Haute Égypte durant la X[e] dynastie, on peut observer un tel usage du syntagme *dm rn* au sein d'une formule d'imprécation [1262] :

> « (Tout criminel-*sbj* qui viendra dans la tombe) (…) **son nom ne sera pas prononcé** (*nn dm=tw rn=f*) parmi les esprits *akhou* [1263], son souvenir n'existera plus chez ceux qui sont sur terre, ni son nom chez ses descendants, il n'aura pas de rituel de "répandre l'eau" pour lui, ni d'offrandes invocatoire pour lui lors de la fête-*ouag* ou lors de toute belle fête de la nécropole. » [1264]

Une variante de ce type de formule se trouve dans la tombe de Khonsou-ir-di-sou à El-Hasâya, datée de l'époque saïte [1265]. Alors que le côté droit de la porte d'entrée présente un Appel aux vivants, son côté gauche comporte, en miroir, un texte de menace introduit par cet exorde, « Quant à celui qui ne récitera par cela », et poursuivi par cette formule :

> « (…) On ne souviendra pas de lui parmi les esprits *akhou*, **on ne prononcera pas son nom** (*nn dm=tw rn=f*) sur terre pour l'éternité, il n'y aura pas d'offrande invocatoire à son attention et sa sépulture sera inexistante dans la nécropole occidentale. » [1266]

Dans le contexte des rituels entre particuliers, qu'il s'agisse notamment du rituel d'offrandes ou de l'« Appel aux vivants, il semblerait que l'expression *dm rn* puisse être assimilée au signe  (A 26), figurant le ritualiste bras tendu en direction du défunt. Ce signe exprime pour l'essentiel la récitation rituelle des formules, telle que l'on peut en voir l'image dans les innombrables scènes d'offrande gravées sur les monuments privés [1267]. Par suite, on peut supposer que les occurrences de l'expression *dm rn* provenant de ce contexte peuvent être comprises comme des synecdoques des rituels effectués à l'attention du défunt et plus particulièrement de leur phase de verbalisation du ritualiste.
Parmi les très nombreuses attestations pouvant illustrer ce dispositif [1268], on prendra en considération une inscription gravée sur la statue d'Ahmès, datée de l'époque ptolémaïque et provenant de la « Cachette » de Karnak [1269]. Sur le côté gauche de la statue, dans l'espace situé entre la jambe

---

Basse Époque », *CdE* 40, 1965, p. 250-252, fig. 1-5) ; Tombe de Pétosiris, Inscr. 8, 1-2, XXX[e] dynastie (G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris*, Deuxième partie : les textes, Le Caire, 1923, p. 4).

[1260] *dm=tn rn=j nfr ḏd=tn pr.t-ḫrw t ḥ(n)q.t, jḫ ꜣpd ḫ.t nb.t nfr(.t) n kꜣ n(y) nb n(y) js pn* (Inscr. 2,2, G. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 3). Séquence identique dans l'inscription 4,2 (*ibid*., p. 3).

[1261] Sur cette documentation, H. SOTTAS , *La préservation de la propriété funéraire dans l'Ancienne Égypte*, Paris, 1913 ; S.M. MORSCHAUSER , *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, 1991 ; S.L. COLLEDGE, *The Process of Cursing in Ancient Egypt*, Thesis of the University of Liverpool for the degree of Doctor in Philosophy, 2015 https://livrepository.liverpool.ac.uk/3000011/1/ColledgeSar_Sep2015.pdf.

[1262] E. EDEL, *Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzit*, *ARWAW* 71, 1984, p. 2066.

[1263] Sur ce terme, S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Éd. J. Million, 2014, p. 87-93, 103-104, 145-148, 158, 162, 188-189.

[1264] *nn dm=tw rn=f mm ꜣḫ.w nn sḫꜣ=f ḫr tp(y).w-tꜣ nn rn=f ḫr ms.w=f nn sṯ n=f mw nn pr.t-ḫrw n=f m wꜣg ḥb nb nfr n(y) s(mj).t* (E. EDEL, *op.cit*., fig. 7, col. 68-70).

[1265] E. EDEL, *ibid*., p. 188-192.

[1266] *nn sḫꜣ=tw=f mm ꜣḫ.w nn dm=tw rn=f m tꜣ ḫr nḥḥ nn pr.t-ḫrw n=f nn qrs=f m s(mj).t jmnt.t.*

[1267] Concernant cette posture du desservant dans le contexte des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, cf. *infra*, « Posture de verbalisation », p. 457-469 (vol. II).

[1268] Ainsi, dans les inscriptions de la tombe de Pétosiris : 56, 2 ; 57, 2 ; 102, 6 ; 125, 2 ; 126, 4 ; 150, 2.

[1269] Caire JE 37075. H.W. FAIRMAN, « A Statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, p. 1-4, pl. I-II.

d'Ahmès et le pilier dorsal, on perçoit une image d'Ahmès agenouillé. Au-dessous, se trouve une inscription de 16 lignes qui forment un « Appel aux spécialistes » dans laquelle est insérée une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* [1270]. La dernière ligne de cette inscription vient conclure cette supplique en ces termes :

> « **Puisse mon nom être prononcé** (*dm rn=j*) jusqu'à la perfection par ceux qui sont sur terre ! » [1271]

Le caractère prééminent de la verbalisation du nom du défunt aux fins de sa survie, sur terre et dans l'au-delà, est également mis en lumière dans une expression qui ne semble pas apparaître avant la Basse Époque. Dans les inscriptions du socle de la statue-cube de Nesnaïsout, datée de la XXVI[e] dynastie [1272], on peut lire la séquence suivante à la suite d'un « Appel aux spécialistes » adressé aux prêtres-*ouâb*, aux grands et aux scribes :

> « Les dieux et les déesses qui se trouvent dans ce lieu vous favoriseront et vos fils se maintiendront à vos postes dans la mesure où vous verbaliserez mon nom car **un homme vit quand son nom est prononcé** (*ʿnḫ s dm=tw rn=f*). Un autre verra (cela) et il fera la même chose à votre attention. » [1273]

L'expression « un homme vit quand son nom est prononcé » [1274], qui se rapporte à cette importance de la verbalisation du nom du défunt en vue de sa survie, va acquérir une valeur de sentence, puisque l'on en trouve de nombreux exemples jusqu'à l'époque ptolémaïque [1275].

Enfin, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'acte de « prononcer le nom » montre des liens avec la liturgie de « perpétuation du nom » et notamment avec ses « phases d'actualisation », dispositifs essentiellement centrés sur le verbalisation du nom du bénéficiaire défunt.
Cette analogie peut être observée dans la stèle fausse-porte de Ptahmay, datée du règne de Ramsès II, et qui est répertoriée dans le corpus *sʿnḫ rn* (doc. **411-412**). Dans la scène centrale de la stèle, face à Osiris trônant, on peut voir le couple parental, Ptahmay et Iouy, suivi par le cortège de leurs enfants entraîné par leur fils Youa. Au bas du monument, une inscription de deux lignes présente une formule *sʿnḫ rn* suivie par un Appel aux vivants :

> (Doc. **412**) « C'est son fils **qui a perpétué son nom**, le « traqueur » [1276] Youa, juste de voix (qui dit) "Ô, les gens qui viendront à l'existence et qui arriveront après cela, **prononcez mon nom** (*dm rn=j*) de nombreuses fois car je suis quelqu'un de droit !" » [1277]

Dans ce document, Youa apparaît en tant que fils liturgiste. À ce titre, le tour « qui a perpétué son nom » signifie qu'il a pris en charge la réalisation de la stèle à l'attention de son père Ptahmay, acte visant à la perpétuation du nom de ce dernier. Mais, cet acte mémoriel se double dans cette même inscription de celui que le fils réclame aux générations futures, ceux « qui viendront à l'existence et qui arriveront après cela », afin que ces derniers fassent à leur tour vivre la mémoire de Youa, en « prononçant son nom de nombreuses fois ».

[1270] H.W. FAIRMAN, *ibid*., pl. I, 2.
[1271] *dm rn=j r nfr m tpy.w-tȝ.*
[1272] Berlin 17700. Voir, O. PERDU, « Documents relatifs aux gouverneurs du Delta », *RdE* 57, 2006, p. 172-175 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Späzeit, Die 26. Dynastie*, Teil IV/I, Wiesbaden, 2014, p. 256-257.
[1273] *ḫs=tn nṯr.w nṯrw.t jm*(*y.w*) *m s.t* (*t*)*n smn=tn sȝ.w=tn ḥr ns.wt=ṯn mj ḏd=ṯn rn=j ʿnḫ s dm=tw rn=f mȝȝ ky jr=f n=ṯn mjt.t.*
[1274] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 95 ; E. TEETER, *Religion and ritual in Ancient Egypt*, Cambridge, 2011, p. 131.
[1275] K. JANSEN-WINKELN, *Sentenzen und Maximen*, *Achet* B1, Berlin, 1999, p. 48-49.
[1276] Cf. B.G. Davies propose « Tracker » pour rendre *tȝy-ʿ* (K*RITANC* III, p. 249-250).
[1277] *sȝ=f sʿnḫ*(*w*) *rn=f ṯȝy-ʿ Ywȝ mȝʿ ḫrw* (*ḏd=f*) *J rmṯ ḫpr*(*ty*)*=sn jw*(*ty*)*=sn ḥr-sȝ nn dm rn=j ʿšȝ sp.w jnk mtr.*

Le syntagme *njs rn*

Le verbe *njs* est communément traduit par « appeler », « invoquer », « réciter à haute voix » [1278].
Le terme est attesté depuis l'Ancien Empire et les Textes des Pyramides évoquent l'existence d'un huissier nommé *Njs*, « Celui qui appelle » [1279], entité chargée d'introduire le défunt auprès d'Osiris dans le tribunal [1280].
Pour ce qui est du syntagme *njs rn*, « appeler le nom » ou « invoquer le nom », il apparaît notamment dans le *Spell* 435 des Textes des Pyramides, dans lequel il est dit que Nout « a invoqué le nom » du roi défunt :

> (§ 786a [TP 435]) « Paroles à dire : "Je suis Nout, le Silo (?) [1281] et **j'ai invoqué le nom** (*njs=k*[*wj*] *rn*) de l'Osiris Pépy !" » [1282]

Si le syntagme *njs rn* apparaît parfois dans le contexte des fêtes processionnelles consacrées à certaines divinités, et à l'occasion desquelles le nom de particuliers peut être « appelé » [1283], cette expression survient surtout dans le cadre du rituel d'offrande entre particuliers. Selon J. Assmann, l'« appel » *njs* dans le cadre des formules d'offrande peut correspondre à trois situations distinctes, dont une concerne spécifiquement le moment de l'invocation du nom du défunt [1284].
Une inscription provenant de la tombe du vizir Paser (TT 106) témoigne du fonctionnement du rituel d'offrande et précise dans quelle mesure l'« appel » (*njs*) du nom du défunt, par le truchement de son *ba*, constitue le point de départ de ce protocole :

> « Mon *ba* va sortir pour les recevoir (= les offrandes) lorsque **son nom sera invoqué** (*njs rn=f*). » [1285]

Comme le souligne à ce propos J. Assmann, c'est notamment un des rôles du prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) que de faire « sortir » du monde souterrain le *ba* du défunt, afin qu'il vienne prendre possession des offrandes [1286]. Un passage du Chant du harpiste gravé dans la tombe d'un certain Souenro rappelle clairement ce principe de fonctionnement :

> « Puisse ton *ba* y reposer (à l'Occident), quand tu es appelé par le prêtre-lecteur au jour de déposer les offrandes ! » [1287]

On notera également que la pérennité de ce dispositif puisque l'« invocation du nom » du défunt effectué au départ du rituel d'offrande est encore attesté dans la tombe de Pétosiris, datée de la XXX^e^ dynastie :

[1278] *Wb* II, 204, 1-19 ; *AnLex* 77.1995.
[1279] § 1157a-b [TP 511].
[1280] B. MATHIEU, *L'Univers des Textes de Pyramides. Lexique commenté*, Lettres A-E, CNRS, UMR 5140, 2019, p. 276 (publication provisoirement interne).
[1281] Le terme  est simplement donné comme « surnom de Nout » dans le *Wb* II, 146, 13. Il est signalé une autre occurrence dans le § 1897b des TP (Chr. LEITZ, *Lexikon Der Agyptischen Gotter Und Gotterbezeichnungen*, Bd 3, *OLA* 112, 2002, p. 433). B. Mathieu comprend la séquence, *jnk Nw.t Msnṯtn j.sk*(*=j*) *rn n Wsjr Ppy*, « « Je suis Nout, le Silo, qui essuierai la bouche de l'Osiris Pépy ! » (*Les textes de la pyramide de Pépy I^er^*, *MIFAO* 142, 2018, p. 269). La difficulté de cette lecture vient du rattachement du *n* à ce surnom de Nout, alors qu'il se trouve à la suite du déterminatif du silo.
[1282] *ḏd mdw jnk Nw.t msnṯt njs=k*(*wj*) *rn n*(*y*) *Wsjr Ppy.*
[1283] Par exemple : Tombe d'Ouserhat (TT 51, N. DE GARIS DAVIES, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, BMMA II, New York 1927, pl. XIX, 6, l. 3-4) ; Montant de porte de Houychéri (Louvre C 66, montant droit, col. 4, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025389), texte identique à celui du montant de la chapelle d'Ouserhat (Leyde K 9, K*RI* I, 361, 15).
[1284] J. ASSMANN, « Harfnerlied und Horussöhne », *JEA* 65, 1979, p. 59-60, n. (e).
[1285] *pr bꜣ=j r sšp=sn njs=tn ḫft njs rn=f.*
[1286] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1^re^ éd. 2001), p. 482-483.
[1287] *ḥtp bꜣ=k m-ḫnw=s njs=tw=k jn ḫry-ḥb hrw wꜣḥ ḫ.t* (W.K. SIMPSON, « A Short Harper's Song of the Late New Kingdom in the Yale University Art Gallery », *JARCE* 8, 1969-1970, p. 49-51). Référence indiquée par J. Assmann (*ibid*.)

> « Déposez pour moi vos mains durant le *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, **invoquez mon nom** (*njs rn=j*) durant la présentation des offrandes, puis vous réciterez pour moi "Toute chose parfaite et pure dont le dieu vit durant la fête *ouag*, durant la fête de Thot et durant toute fête !" » [1288]

En ce qui concerne les monuments cultuels déposés dans l'enceinte des temples, le rôle de l'appel du nom du défunt au cours du rituel d'offrande semble proche de celui exercé dans la tombe [1289]. Toutefois, compte tenu du fait que ce rituel d'offrande est synchrone avec celui accordé aux divinités tutélaires, le défunt bénéficie alors d'une partie des offrandes déposées sur la table d'offrandes des dieux. Une des dix statues de Montouemhat [1290], « maire » de la ville de Thèbes durant la XXV^e^ dynastie, et pour la plupart découvertes dans la « Cachette » du temple d'Amon à Karnak, donne des précisions sur ce dispositif spécifique [1291]. Sur le côté droit du siège de la statue de Montouemhat, un Appel aux spécialistes (*ḫm-nṯr* et *jt-nṯr*) est accompagné de la séquence suivante :

> (L. 3-4) « Amon le Grand vous favorisera et il vous fera durer par le truchement de vos enfants à la condition que **vous invoquiez mon nom** (*njs=tn rn=j*) au cours de chaque jour durant les cérémonies d'offrande au dieu local. » [1292]

La nouveauté qui apparaît dans ce type de formules est que la récompense associée à l'acte « d'invoquer le nom » y est précisée. Une telle information portant sur les bénéfices consécutifs à cette récitation du nom du dédicataire est évoquée de manière plus subtile dans l'inscription gravée sur le côté gauche du naos (l. 21-22) de la statue acéphale de Psammétique-sa-Neith, datée de la XXVI^e^ dynastie et conservée à Philadelphie [1293]. Après un Appel aux spécialistes commençant par « Ô tous les gens du temple de Neith (…) », l'inscription se poursuit en ces termes :

> « **Vous invoquerez mon nom** (*njs=tn rn=j*) à côté du seigneur d'éternité du fait que tant de choses profitables seront alors auprès de vous. »

Enfin, les liens qu'entretiennent les formules contenant le syntagme *njs rn*, « invoquer le nom » avec la liturgie *sᶜnḫ rn* de « perpétuation du nom » demeurent essentiellement pertinents sur le plan symbolique. Comme nous l'avons étudié, les « phases d'actualisation » de la liturgie *sᶜnḫ rn* sont notamment marquées par des actes rituels centrés sur la récitation du nom du défunt. Il semble donc cohérent que par cet acte d' « invoquer le nom » du défunt, notamment dans le cadre du rituel d'offrande funéraire, les syntagmes *njs rn* et *sᶜnḫ rn* fassent montre de similarités sémantiques.
La stèle du gardien du Trésor du Maître du Double-Pays, Ourmaou, datée de la fin de la XVIII^e^ dynastie et conservée au musée du Louvre [1294] présente quelques indices dans ce sens. Alors que dans le cintre, Ourmaou est figuré en position de prière et d'adoration face à la triade abydénienne, le registre inférieur présente deux scènes d'offrande symétriques. À droite, Ourmaou effectue offrande et libation à destination de ses parents Rê et Ourel. Au-dessus du ritualiste, se déroule la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

[1288] *wꜣḥ n=j ᶜ.wy=tn m d n*(*y*)-*sw.t ḥtp njs rn=j m dbḥ*(*.t*) *ḏd=tn n=j ḫ.t nb*(*.t*) *nfr*(*.t*)*wᶜb*(*.t*) *ᶜnḫ nṯr jm=s m wꜣg m ḏhwty m ḫb nb* (Inscr. 126, 2-3). Une autre occurrence de l'expression *njs rn* se trouve dans l'inscription 82, 89.
[1289] Sur la question, J. LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens*, *BiEtud* 17, 1954, p. 7-8, p. 56 ; J.J. CLERE, « Le fonctionnement grammatical de l'expression *pri ḫrw* en ancien égyptien », *Mélanges Maspero I*, *MIFAO* 66, 1935-1938, notamment p. 754-755.
[1290] Berlin 17271. J. LECLANT, *Montouemhat, 4^e^ prophète d'Amon, prince de la Ville*, *BiEtud* 35, 1961, p. 58-64, pl. XII-XV (doc. 9) ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Späzeit*, *Die 26. Dynastie*, Teil IV/I, Wiesbaden, 2014, p. 459-460 (n. 203).
[1291] Sur le côté droit du socle de la statue CG 42236 de Montouemhat, on lit la séquence, « Puisses-tu être appelé pour participer aux offrandes dans le temple. » (J. LECLANT, *ibid*., p. 17-18).
[1292] *ḫs ṯn Jmn wr swꜣḥ=f ṯn m ms.w=ṯn mj njs=tn rn=j ḫr.t hrw mm ḫss.*(*w*)*t n*(*y*) *nṯr njwt*(*y*).
[1293] Inv. 42-9-1, https://www.penn.museum/collections/object/55845 ; H. RANKE, « Eine spätsaïtische Statue in Philadelphia », *MDAIK* 12, 1943, p. 114, l. 21-22 et pl. 24 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Späzeit*, *Die 26. Dynastie*, Teil IV/I, Wiesbaden, 2014, p. 501-504 (n. 212).
[1294] Louvre C 102, E. RICKAL, « Stèle d'Ourmaou », *in Rendre visite aux dieux. Pèlerinage au temps de l'Égypte pharaonique* (sous la direction de J.-L. Bovot), Catalogue de l'exposition « Pèlerinage au temps de l'Égypte pharaonique : trésors cachés du Louvre », Hôtel-Dieu du Puy-en-Velay, 6 juillet-11 novembre 2013, éd. Un, deux, quatre, 2013, p. 102-103 ; https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025027.

(Doc. **248**) « C'est son fils qui a perpétué (son) nom, le gardien du trésor du Maître du Double-Pays, Ourmaou, juste de voix. » [1295]

Par cette formule, Ourmaou est donc désigné comme le responsable de la « phase de fondation » de cette liturgie, soit le superviseur du façonnage de la stèle. Il semble également en assurer les phases d'actualisation, comme en témoigne la scène le figurant officiant à l'attention de ses parents. En ce qui concerne la charge de « fondateur », elle est rappelée dans la dernière ligne de la formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui occupe l'ensemble du registre inférieur de la stèle :

(Doc. **249**) « (…) pour le *ka* d'Ourmaou, qui a perpétué le nom de son père Rê, dans le lieu (?) [1296], juste de voix. » [1297]

En revanche, dans la scène symétrique du même registre, Ourmaou est alors figuré comme le destinataire du rituel d'offrande effectué par son fils Méryrê. Cette position de bénéficiaire des offrandes rituelles d'Ourmaou est également indiquée dans l'inscription du registre inférieur de la stèle :

« **Puisse mon nom être invoqué** (*njs rn=j*) quand on le découvrira (sur le monument) le jour de présenter les offrandes. » [1298]

Cette combinaison des formules *sʿnḫ rn* et *njs rn* dans un même document, à l'appui de son iconographie, permet d'observer leur proximité sur le plan du sens. En outre, ce dispositif semble témoigner du fait que lorsqu'un même individu prend en charge à la fois la phase de fondation et les phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*, il n'en demeure pas moins que par sa présence sur le monument, il est potentiellement en condition de devenir à son tour le bénéficiaire des rituels d'offrandes et, par suite, celui des phases secondaires de la liturgie de « perpétuation du nom ».

Le syntagme *wḥm rn*

Nous allons clore cette étude portant sur les locutions « verbe + *rn* » apparentées à la séquence *sʿnḫ rn* par l'examen de la locution *wḥm rn*. Bien que ses occurrences paraissent peu nombreuses dans les sources rassemblées, il nous a néanmoins semblé intéressant de prendre en compte ce modèle.
Le verbe *wḥm* est couramment rendu par « répéter », « recommencer », « renouveler » [1299] et, il montre des liens réguliers avec les manifestations de la parole, comme dans les expressions *wḥm md.t*, « répéter une parole, un discours » [1300] ou *wḥm r*(*ꜣ*), « répéter une formule » [1301].
En ce qui concerne le tour *wḥm rn*, il apparaît à plusieurs reprises dans les Textes des Sarcophages. Dans trois de ses occurrences, on retrouve ce syntagme dans les noms de « Celui qui répète le nom » [1302] encore appelé, « Celui qui répète son nom » [1303]. Dans ces sources, ce personnage fait montre d'une forme d'autorité sur le domaine des offrandes funéraires et, par son assimilation occasionnelle avec Khépri, il témoigne d'un lien particulier avec le pain dont le défunt se sustente au cours du repas funéraire. Par suite, on peut sans doute voir une analogie entre ce personnage et le ritualiste chargé de « répéter le nom » du défunt au cours des rituels d'offrande.
Hors de ces mentions, le syntagme *wḥm rn* apparaît encore dans le *Spell* 251 des Textes des Sarcophages. Dans cette formule, le défunt est identifié à Sépa-Horus et Osiris lui manifeste des attentions particulières, en se chargeant de répéter son nom :

[1295] *jn sꜣ=f sʿnḫ*(*w*) *rn*(*=f*) *sꜣw pr-ḥḏ n*(*y*) *Nb-Tꜣ.wy Wr-mꜣw mꜣʿ ḫrw.*
[1296] Le cadrat  est difficilement identifiable.
[1297] (…) *n kꜣ n*(*y*) *Wr-mꜣw sʿnḫ*(*w*) *rn* (*ny*) *jt=f Rʿ m s.t* (*?*) *mꜣʿ-ḫrw.*
[1298] *njs rn=j gm=tw=f hrw wdn ḫ.t.*
[1299] *Wb* I, 340-343, 15 ; *AnLex* 77.1010, 78.1061.
[1300] *Wb* I, 343, 13-14.
[1301] *Wb* I, 343, 15.
[1302] *CT* III, 73e [TS 180] et *CT* III, 78g [Spell 183].
[1303] *CT* IV, 59p [TS 305].

> « Puisse mon *ka* s'élever **après qu'il** (= Osiris) **a répété mon nom** (*wḥm~n=f rn=j*) ; je ne suis pas mort tant qu'il subsiste (mon nom) car je suis Osiris ! » [1304]

Cette séquence semble indiquer que la répétition du nom (*wḥm rn*) exercée dans un cadre rituel, participe au processus de renaissance du défunt via la pérennité de son nom. *A contrario*, il est évoqué que le rejet ou l'abandon de ce protocole de « répétition du nom » pourrait mettre en péril son existence et par conséquent, celle de son porteur.
Cette analogie entre la mise en œuvre du rituel de « répétition du nom » et le processus de renaissance du défunt semble encore évoquée dans un passage de la formule 136A du Livre des Morts (col. 6, P. Nouou), intitulée *Autre formule pour rendre excellent l'esprit*-akh *le jour de la fête du sixième jour* :

> « Quant à Geb et Nout, leur *ib* est heureux de **répéter le nom** (*wḥm rn*) régénéré et rajeuni, (à savoir) Ounnéfer ! [1305] »

La fête du sixième jour (*snw.t*) [1306] qui constitue l'arrière-plan contextuel de ce récit, appartient au calendrier des fêtes lunaires. Depuis son origine, étant en lien avec la phase ascendante du cycle lunaire, cette fête rituelle est symboliquement en relation avec le processus de reconstitution de l'astre et, par analogie, avec celui de la recomposition du corps d'Osiris et de l'œil *oudjat*.
Compte tenu de ce contexte, cette séquence est à comprendre dans sa relation avec la question de la recomposition et de la régénération du corps d'Osiris. Une fois ce processus abouti, en analogie avec la reconstitution de l'astre nocturne, le dieu est censé recouvrer sa plénitude et il acquiert alors le nom Ounnéfer, litt. « Celui qui est devenu complet/parfait » [1307].
Ce qui semble remarquable dans ce passage de cette formule 136A du LdM, est que cette régénération d'Osiris passe par le truchement de celle de son nom. Selon les termes de cette séquence, c'est par la répétition du nom du défunt, et donc par sa verbalisation rituelle, que le processus de sa régénération peut être mis en œuvre et accompli, permettant finalement à son porteur de renaître.

Conclusion sur les syntagmes apparentés au syntagme *sᶜnḫ rn*

L'analyse des expressions de type « verbe + *rn* » apparentées à la tournure *sᶜnḫ rn* permet de mettre en exergue leurs principales corrélations.
C'est donc à partir des principaux traits qui rassemblent ces locutions verbales que nous avons proposé leur classement au début de cette étude. Ces caractéristiques communes se manifestent comme autant de vertus cardinales que les anciens Égyptiens attribuèrent au nom, ou tout au moins, celles qu'ils pensaient idéalement pouvoir lui faire acquérir, notamment au moyen de rituels spécifiques. Parmi ces qualités assignées au nom, nous en avons discernées plusieurs de premier plan, à savoir : sa « solidité », sa « pérennité » et son aptitude à se régénérer au moyen de sa « verbalisation ». Sans doute conçu comme une synthèse de l'ensemble de ces vertus attachées au nom, les sources nous informent que le « nom vit » (*ᶜnḫ rn*). En filigrane de cette locution, il est essentiellement évoqué la capacité du nom à représenter à la fois un réceptacle et un médium pour la circulation du flux vital. Bien évidemment, le nom, comme composante essentielle de l'individu, qu'il soit vivant ou défunt, ne peut être dissocié de ce dernier. D'ailleurs ce lien indéfectible établi entre le nom et son porteur durant le processus de vie trouve un de ses témoignages les plus éloquents au travers de l'adage « un homme vit quand son nom est prononcé », et dont nous avons rappelé plus haut quelques-uns des emplois dans la littérature funéraire.

[1304] *qꜣ kꜣ=j wḥm~n=f rn=j n mwt=j sp=f* (*CT* III, 350e-g [Spell 251]).
[1305] *jw Gbb Nw.t jb=sn nḏm wḥm rn mꜣw rnpj Wnn-nfr.*
[1306] W. BARTA, « Zur Bedeutung des *snwt*-Festes », *ZÄS* 95, 1969, p. 73-80 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 857, *s.v. snnwt* ; A.M. FATHY, « The Meanings of *snwt* in the Coffin Texts », *in* J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éds.) *Actes du Neuvième Congrès International des Égyptologues*, *OLA* 150, 2007, p. 701-712 ; K. EATON, « Monthly Lunar Festivals in the Mortuary Realm : Historical Patterns and Symbolic Motifs », *JNES* 70/2, 2011, p. 229-245.
[1307] Sur ce nom d'Osiris, J.G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris*, *MÄS* 9, 1966, p. 57-58. Selon Anaïs Tillier, cet anthroponyme est attesté depuis l'Ancien Empire mais il ne désignerait Osiris qu'à partir du Moyen Empire (« À propos de *nṯr nfr* comme épithète divine », *RdE* 62, 2011, p. 161).

Selon les représentations que nous en donnent les Égyptiens, ces qualités inhérentes au nom n'apparaissent pas comme essentielles mais plutôt comme l'aboutissement d'un processus, le plus souvent d'ordre rituel. Cette nécessité de la mise en œuvre d'un tel protocole visant à parfaire le nom, et notamment lorsque son porteur est décédé, est notamment indiquée par l'adjonction d'un verbe dans l'ensemble des locutions étudiées. En effet, le rôle de cet adjuvant lexical est non seulement d'animer ce processus mais, dans le même temps, d'indiquer le type de dispositif par lequel le nom du défunt va pouvoir se régénérer au travers de ces qualités.
Si l'on recense les différents dispositifs évoqués dans les sources qui conduisent le nom à acquérir « solidité », « puissance » et « pérennité », on s'aperçoit que ceux-ci se regroupent autour de deux actes prédominants : d'une part, la fabrication d'un monument votif, support du nom de son dédicataire et, d'autre part, l'acte de verbalisation de ce dernier, notamment au cours du rituel des offrandes. Or, et sans doute par l'existence de ces deux orientations que ces locutions verbales peuvent être apparentées à la formule *sˁnḫ rn* et aux phases de la liturgie qui en découlent. En effet, comme nous l'avons observé précédemment, la liturgie de « perpétuation du nom » fonctionne à partir de deux principaux moments. En premier lieu, sa phase de fondation qui consiste à façonner ou à restaurer un monument votif destiné à son bénéficiaire et, plus précisément, à inscrire son nom à sa surface. Puis, dans un second temps, la liturgie doit être animée par ses phases d'actualisation, essentiellement associées à la verbalisation du nom du dédicataire, principalement au cours des rituels consacrés à la mémoire de ce dernier.

Enfin l'analyse de ces différentes expressions associant le nom (*rn*) à différents procès témoigne clairement de cette nécessité de placer le nom du défunt au cœur de rituels afin d'assurer sa pérennité. Cette enquête a non seulement permis de mettre en exergue les liens de ces tournures avec les objetifs relatifs à la liturgie *sˁnḫ rn*, mais également de rappeler l'ancienneté des protocoles rituels autour du nom du défunt, dont celui de la « perpétuation » pourrait constituer une forme canonique apparaissant à partir du tout début de la Première Période intermédiaire.

Chapitre III.

Les supports de la formule *sʿnḫ rn* : typologie, fréquence, datation et provenance

LES SUPPORTS DE LA FORMULE *sʿnḫ rn* : TYPOLOGIE, FREQUENCE, DATATION ET PROVENANCE

Généralités

Lorsque l'on aborde la question de la matérialité des monuments sur lesquels les formules *sʿnḫ rn* sont inscrites, on peut d'emblée envisager son importance compte tenu du *modus operandi* propre à la liturgie de « perpétuation du nom ». En effet, comme cela a été longuement détaillé plus haut, la phase de fondation de cette liturgie repose, dans la grande majorité des cas, sur la mise en œuvre du monument-support [1308], programme formel dont le cœur consiste à inscrire la formule dédicatoire *sʿnḫ rn* à sa surface. On peut ajouter que les phases secondaires de cette même liturgie mémorielle, que nous nommons « phases d'actualisation », consistent à mettre à exécution le rituel figuré dans les scènes parfois présentes à la surface du support ou, au minimum, à lire et réciter les formules rituelles également inscrites sur le monument et, plus expressément, celles mentionnant le nom de son bénéficiaire.

Outre l'importance de ces aspects fonctionnels, la question de la matérialité du support de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) apparaît également comme décisive du fait qu'elle est naturellement liée à celle de la pérennité du monument et, en corollaire, à celle de la formule inscrite à sa surface. Par conséquent, l'exécution des différentes phases de la liturgie de « perpétuation du nom », nécessairement envisagée sur un temps long, voire idéalement « éternel », est totalement soumise à la durabilité du support qui la fonde.

Partant de ces principes cardinaux, on pourrait alors considérer la question de la diversité des supports attestés dans le corpus – soit 14 types distincts [1309] – comme secondaire dans la mesure où, comme nous l'avons rappelé, ce sont les actes rituels de l'inscription de la formule à sa surface puis celui de sa récitation qui forment le cœur de la liturgie *sʿnḫ rn*. Dans cette perspective, le support matériel n'aurait alors d'importance que comme réceptacle de ce geste scriptural fondateur suivi de l'épisode répété de la récitation rituelle de la formule.
Néanmoins, concernant cette diversité des supports, on peut se demander si l'évolution et la fréquence de leur emploi ne rendent pas compte, en fonction des lieux et des époques considérés, du changement de regard des anciens Égyptiens sur ces différents types de supports au cours de leur Histoire. Ainsi, cette évolution dans l'usage de l'un ou l'autre de ces monuments dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom » ne serait-elle pas simplement liée à l'évolution différents contextes et dispositifs de sa mise en œuvre ? Si cette idée était validée, on pourrait alors envisager que cette variation des supports constitue un marqueur relatif aux évolutions de la liturgie *sʿnḫ rn* et plus généralement à celles des pratiques mémorielles auxquelles cette dernière appartient.

À cette fin, nous allons examiner tour à tour les différents types de supports utilisés au cours des époques et dans les différents lieux dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*. Il ne s'agira pas là de reprendre de manière systématique les éléments d'analyse issus des nombreuses études relatives à chacun de ces types de monument, mais plutôt, suite à l'observation de données chiffrées issues de notre corpus, de tenter de discerner les différentes raisons qui ont pu présider à leur préférence ou à leur abandon plus ou moins définitif durant la longue période de fonctionnement de cette liturgie mémorielle.

[1308] Nous verrons plus bas que cette phase préliminaire est inexistante dans le rare cas des graffiti présents dans le corpus (cf. *infra*, « 5.i. Graffiti », p. 253-258).
[1309] Stèle, statue, chaouabti, paroi, linteau, table d'offrandes, cuve à libation, naos, pyramidion, obélisque, monolithe, autel, siège, graffiti.

1. Stèles et stèles « fausse-porte »

Comme cela a été observé par Silke Grallert [1310], la stèle constitue le support « mobile » le plus fréquent de ce qu'elle nomme la « formule d'animation » (*Belebungsformel*) et que nous désignons pour notre part « formule de perpétuation du nom ». Ce constat est confirmé par les détails de la documentation que nous avons réunie. Ainsi comme le montre le tableau figurant la répartition des supports utilisés selon les époques [1311], le modèle de la stèle, englobant celui plus marginal de la stèle « fausse-porte », domine l'ensemble des autres catégories de supports. De manière générale, la stèle couvre plus de 47 % des exemples de notre corpus [1312], soit près d'un cas sur deux. Cette fréquence d'usage de la stèle devance assez nettement celle de la statue qui, comme nous le détaillerons plus bas, couvre quant à elle un gros tiers des exemples du corpus (37,21 %) [1313]. À partir de ces données chiffrées, il n'est donc pas déraisonnable de percevoir le modèle de la stèle comme le support emblématique de la liturgie de « perpétuation du nom ».
Toutefois, il est nécessaire de préciser que, dans ce contexte, cette valeur moyenne relative aux fréquences d'utilisation de la stèle ne rend pas compte de tendances plus secondaires, notamment celle de l'important déclin de son usage au cours des siècles. Ainsi, dans le corpus *sᶜnḫ rn*, si l'on prend en compte les fréquences de l'usage de ce type de support durant les grands découpages de l'histoire égyptienne, on obtient les valeurs suivantes : 83,33 % pour la période PPi-ME, 46,99 % pour la DPi, 44,48 % pour le NE et finalement 16,46 % pour la période allant de la TPi jusqu'à la fin de l'époque dynastique.
Avant d'en venir aux hypothétiques raisons qui président à cette lente mais progressive désaffection pour le modèle de la stèle dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, on pourrait également s'interroger sur celles qui peuvent justifier la nette prédilection pour ce modèle au cours du Moyen Empire (XII^{e}-XIII^{e} dynasties).
Pour tenter d'apporter quelques points d'éclairage sur ces interrogations, nous allons maintenant concentrer notre enquête sur la question de la provenance des stèles porteuses de la formule *sᶜnḫ rn*. Néanmoins, on doit reconnaître le caractère insuffisant de cette recherche dans la mesure où plus d'un quart des stèles du corpus [1314] est d'une provenance inconnue et un plus grand nombre d'entre elles sont répertoriées selon une localisation générique du type « Thèbes », « Abydos » ou « Memphis », sans que l'on puisse le plus souvent davantage préciser le lieu de leur installation.

Abydos

Comme en témoignent les valeurs chiffrées, durant la période du Moyen Empire, le support de la stèle est donc très largement dominant dans les exemples du corpus *sᶜnḫ rn* (130/156 soit 83,33 %). En recalibrant cette fréquence d'usage en fonction de leur provenance, on constate que parmi les 130 attestations de leur emploi datant du Moyen Empire, 78 proviennent de la zone abydénienne, soit 60 % de cet ensemble. Ce ratio hisse donc le site d'Abydos au rang de la localisation majeure des stèles du Moyen Empire portant une formule *sᶜnḫ rn*. Ainsi, en rapportant cette valeur à l'ensemble des attestations du corpus *sᶜnḫ rn* datées du Moyen Empire, tous supports confondus, on observe que dans un cas sur deux (78/156, soit 50 %), le monument porteur d'une formule *sᶜnḫ rn* est alors une stèle provenant d'Abydos [1315]. Bien que cette fréquence tende à décroître par la suite, il n'en demeure pas moins que les 114 attestations de formules *sᶜnḫ rn* inscrites sur des stèles provenant d'Abydos représentent plus d'un tiers de l'ensemble des 328 formules du corpus gravées sur des stèles.

[1310] S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 98.
[1311] Cf. *infra*, « Tableau relatifs aux différents supports », p. 671-673 (vol. III).
[1312] 328/696.
[1313] Voir plus bas le graphique figurant l'évolution de l'usage respectif des modèles de la stèle et de la statue dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn* (« Tabl. 3 : Évolution des fréquences des supports stèles/statues », p. 223).
[1314] 87/237 soit 26,61 %.
[1315] En revanche, lorsque ce ratio est rapporté à l'ensemble du corpus, qui couvre une période allant de la PPi à la période gréco-romaine, il se réduit à 16,52 % (115/696). En bref, dans près d'un cas sur six, la formule *sᶜnḫ rn* se trouve sur une stèle provenant d'Abydos.

Les raisons qui peuvent expliquer l'importance liturgique d'Abydos au cours de l'histoire égyptienne ont déjà été largement analysées et commentées. Si l'occupation du site est attestée depuis la fin de la période prédynastique jusqu'à l'époque copte [1316], les auteurs s'accordent sur le fait que le Moyen Empire constitue la période de culmination de sa fréquentation et notamment de sa partie septentrionale. Ce constat semble pouvoir notamment s'expliquer par la recrudescence des activités royales, tant en matière monumentale que cultuelle, entre la fin de la PPi et la fin de la XIII[e] dynastie [1317]. Il semble peu contestable que ce phénomène soit également lié au développement considérable du culte d'Osiris, notamment marqué par l'agrandissement de son temple, par la mise en place de fêtes consacrées à cette divinité et par la présence de nombreux « pèlerins » attirés par cet épicentre cultuel [1318]. En contrepoint, cet accroissement des activités cultuelles en Abydos, notamment aux abords de l'espace mentionné dans les sources par l'expression la « Terrasse du grand dieu » (*rwd n*[*y*] *nṯr ʿ3*) [1319] a entraîné le développement de ce que de récents archéologues nomment « zone votive » [1320]. En Abydos, il s'agit d'une aire cultuelle réservée pour l'essentiel à l'installation de chapelles privées en briques crues (appelées *mᶜḥᶜ.t* ou parfois *ḥw.t-k3*) [1321], pouvant contenir du mobilier et des objets cultuels (stèles, statues, tables d'offrandes, etc.) et dont l'entrée est généralement tournée en direction du temple d'Osiris [1322]. W.K. Simpson, dans la cadre des campagnes des fouilles de la Pennsylvania-Yale Expedition initiées dès le milieu des années 1960, rassembla un grand nombre des stèles exhumées dans la nécropole nord d'Abydos autour de 78 regroupements qu'il dénomma ANOC (*Abydos North Offering Chapel*) [1323]. Pour l'essentiel, chacun de ces regroupements, probablement installé dans une chapelle commune, concerne une même constellation familiale, parfois élargie au cercle des proches, et témoigne du caractère collectif de nombre des pratiques mémorielles. Il est probable que d'autres stèles furent érigées le long du mur d'enceinte du téménos du temple d'Osiris, en qualité de *free standing stelae*, notamment dans les zones de Kôm el-Sultan et de Chounet el-Zébib [1324]. En ce qui concerne les chapelles-*mᶜḥᶜ.t*, il a été supposé que le choix de leur emplacement fût essentiellement motivé par leur voisinage avec le temple mais également avec la grande voie processionnelle qui reliait le temple au *ouâdi* menant à la tombe du dieu. C'est en effet au cours de fêtes qui lui étaient consacrées que le dieu et son cortège empruntaient cette voie, les propriétaires des chapelles ainsi que les « pèlerins » bénéficiant alors de cette proximité divine. Dans la mesure où le sens de « cénotaphe », soit celle d'une tombe fictive, semble devoir être abandonné en ce qui concerne ces chapelles *mᶜḥᶜ.t* du Moyen Empire présentes dans la nécropole nord d'Abydos [1325], puisque ne remplissant pas de fonction funéraire dominante [1326], certains auteurs préfèrent les désigner au moyen de l'expression « memorial

[1316] J. VON BECKERATH, *LÄ* I, 1975, col. 28-41, s.v. « Abydos » ; D. O'CONNOR « The "Cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, p. 166-167.

[1317] St. SNAPE, « Memorial monuments at Abydos and the 'Terrace of the Great God' », in *Abydos: The Sacred Land at the Western Horizon*, British Museum Publications on Egypt and Sudan 8, 2019, p. 271.

[1318] M.-Chr. LAVIER, « Les fêtes d'Osiris à Abydos », *EAO* 10, 1998, p. 27-33.

[1319] *Inter alia*, W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, PPYE 5, 1974, p. 1-16 ; D. O'CONNOR, *op. cit.* ; M.-A. POULS WEGNER, *The Cult of Osiris at Abydos : An Archaeological Investigation of the Development of an Ancient Egyptian Sacred Center during the Eighteenth Dynasty*, PhD Thesis, University of Pennsylvania, 2002, p. 105-108, 136-138 ; J. RICHARDS, *Society and Death in Ancient Egypt*, Cambridge, 2005, p. 39, 133 ; L. POSTEL, « Espaces et monuments votifs dans le temple au Moyen Empire : l'exemple de Tôd », in *L'individu dans la religion égyptienne*, *CENiM* 16, 2017, p. 175-211 ; St. SNAPE, *ibid.* ; A. PILLON, « La terrasse d'Hathor à Dendara et la réversion des offrandes divines : un élément du paysage cultuel des villes au Moyen Empire », *BIFAO* 122, 2022, p. 451-491.

[1320] J. RICHARDS, *ibid.*, p. 38-42.

[1321] D. O'CONNOR, *op. cit.*, p. 166.

[1322] D. O'CONNOR, *ibid.*, p. 161-177 (avec la restitution artistique d'une chapelle de culte, p. 166, fig. 5).

[1323] W.K. SIMPSON, *op. cit.*

[1324] Au sujet de ce type de stèles, M.-A. Pouls Wegner suppose qu'elles auraient pu être érigées secondairement, suite à la destruction des chapelles qui les abritaient, démolition possiblement motivée par des besoins de réaménagement de la « Cultic Zone » (*op. cit.*, p. 50-51).

[1325] À Abydos, les seules constructions qui peuvent conserver la qualification de « cénotaphe » sont celles appartenant à certains souverains, depuis Sésostris III jusqu'à Psammétique I[er] (W.K. SIMPSON, *LÄ* III, 1978, col. 390, *s.v.* « Kenotaph » ; D. O'CONNOR, *op. cit.*, p. 164).

[1326] D. O'CONNOR, *ibid.*, p. 164-166. Cependant, Miriam Lichtheim réfute cette idée en s'appuyant sur un passage de l'inscription de la stèle d'un certain Nakhty, dans lequel ce dernier déclare avoir « réalisé cette *js* sur la Terrasse du Grand Dieu ». Prenant en compte le sens général de « tombe » accordé au terme *js*, l'auteur en déduit que Nakhty a édifié une véritable tombe à Abydos (*Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdon*, *OBO* 84, 1988, p. 67 et p. 68, n. 3). Même si cet exemple peut effectivement représenter un témoignage rare de l'implantation d'une véritable tombe au

monuments » [1327]. En effet, alors que la « *mᶜḥᶜt*-formula » présente dans un certain nombre de stèles abydéniennes de cette période [1328] indique les principales motivations des propriétaires de ces chapelles à savoir, bénéficier du service des offrandes divines provenant du sanctuaire voisin et participer aux processions rituelles du dieu [1329], l'inscription de la formule *sᶜnḫ rn* sur un grand nombre de monuments privés tels que des stèles, des statues, des tables d'offrandes, etc., dont on peut supposer que la majorité provienne de ces chapelles, permet de corroborer la fonction mémorielle de ces monuments.

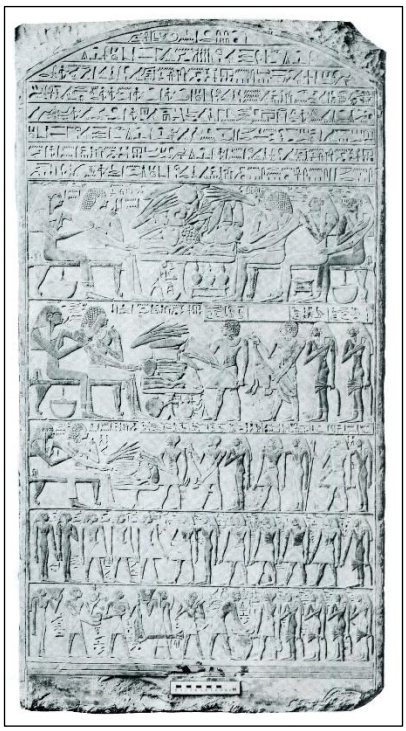


Fig. 46 : Stèle d'Antefiqer (Leyde AP 7) d'après P.A.A. Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen*, pl. II.

La question de l'emplacement originel des stèles au sein des « zones votives » demeure le plus souvent délicate, à la fois du fait de la fréquente perturbation de ces espaces au cours du temps, du caractère souvent lacunaire des contextes de fouilles et de la rareté des notations topographiques dans les inscriptions qui couvrent ces monuments.

Ainsi, parmi les nombreuses stèles abydéniennes de notre corpus, seuls quatre exemples mentionnent la construction d'un monument (*js*, *mᶜḥᶜ.t* ou *s.t*) probablement destiné à accueillir chacune de ces stèles (**fig. 46**, doc. **10**) [1330]. L'emplacement de ces édifices y est alors évoqué par la traditionnelle expression « vers la Terrasse du Grand Dieu » (*r rwd n*[*y*] *nṯr ᶜ*3) [1331], soit une zone située dans l'environnement proche de la « terrasse » (*rwd*) qui jouxte le temple d'Osiris [1332]. Pour la grand majorité des autres sources abydéniennes du corpus, datées de la XI[e] à la XXII[e] dynastie, leur lieu de provenance est le plus souvent renseigné dans le catalogue des fouilles d'Abydos, en partie menées par Auguste Mariette [1333]. La plupart des stèles sont alors désignées comme provenant de la « Nécropole du Nord » [1334], localisation parfois agrémentée d'une mention telle que « Nécropole du Nord. Kôm es-Sultan » [1335] ou encore « Nécropole du Nord. Zone du Nord-Est, contre le mur extérieur de l'enceinte » [1336]. Un groupe minoritaire de stèles d'Abydos provient, toujours selon les indications d'A. Mariette, de la

Moyen Empire dans la nécropole nord d'Abydos, il convient de noter que le terme *js*, montrant parfois des liens sémantiques forts avec les termes *mᶜḥᶜ.t* et *ḥw.t-k*3, peut dans certains contextes désigner une autre réalité qu'une simple tombe (Sur la question, voir notamment I. REGEN, « Aux origines de la tombe *js*  . Recherches paléographiques et lexicographiques », *BIFAO* 106, 2006, p. 261-267).

[1327] W.K. SIMPSON, *op. cit.*, col. 390 ; D. O'CONNOR, *op. cit.* ; A. ILIN-TOMICH, *From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017, p. IX-X.

[1328] À l'instar de la stèle BM EA 575.

[1329] A. ILIN-TOMICH, *ibid.*, p. X-XI ; A. PILLON, *op. cit.*

[1330] Doc. **6**, **10**, **30** et **38**.

[1331] On y rencontre également la variante « vers la terrasse du noble dieu » (*r rwd n*[*y*] *nṯr šps*).

[1332] Voir la dernière mise au point sur cette expression par A. Pillon (« La terrasse d'Hathor à Dendara et la réversion des offrandes divines : un élément du paysage cultuel des villes au Moyen Empire », *BIFAO* 122, 2022, p. 451-491).

[1333] A. MARIETTE, *Catalogue général des monuments d'Abydos: découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris, 1880. À la lecture de la correspondance entre le père Charles-Edmond Gabet et Auguste Mariette, il semblerait que ce dernier ne fût pas très assidu à ces fouilles (W.K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 8-9). Certains auteurs proposent une distribution des stèles du Moyen Empire d'après les zones de la nécropole distinguées par Mariette : M.-A. POULS WEGNER, *op. cit.*, p. 115, Table 2.1. ; A. ILIN-TOMICH, *op. cit.*, p. 137, Table 47.

[1334] Doc. **101**, **102**, **103**, **104**, **105**, **106**, **107**, **109**, **111**, **112**, **114**, **115**, **116**, **117**, **118**, **119**, **120**, **122**, **130**, **131**, **132**, **133**, **134**, **140**, **142**, **477**, **522-523**, **527**, **528**, **529**, **536**. La stèle de Patchaïmabanakht (Bruxelles E. 4439, doc. **550**), datée de la XXI[e]-XXII[e] dynastie, est signalée comme provenant de la zone des fouilles de Garstang, lors de la saison 1908-1909 (L. LIMME, *Stèles égyptiennes*, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, 1979, p. 39). Cette aire semble également se situer dans la « Nécropole du Nord » d'Abydos, à l'ouest de Chounet es-Zebib (St. SNAPE, *op. cit.*, p. 258, fig. 1).

[1335] Doc. **519**.

[1336] Doc. **129**, **146**.

« Nécropole du Centre » avec les mentions « Versant du Nord » [1337], « Versant du Nord-Ouest » [1338], « Versant du Sud » [1339] et « Zone de l'Est » [1340].

Thèbes

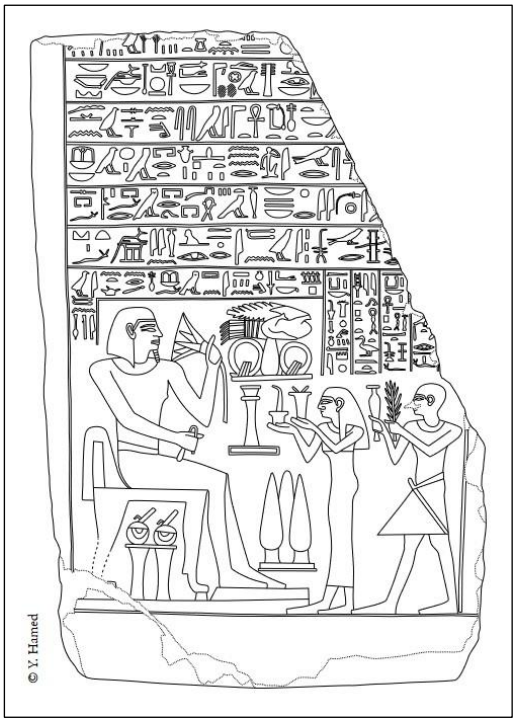


Fig. 47 : Stèle d'Ioutchéni (Caire CG 20479), d'après Y. Hamed, *BIFAO* 115, p. 469, fig. 2.

Selon l'analyse des données rassemblées, la région thébaine représente la deuxième zone d'importance en regard de la provenance des stèles du corpus. Loin des 114 formules inscrites sur des stèles provenant de la zone abydénienne [1341], le corpus *sˁnḫ rn* comporte 43 formules gravées sur des stèles originaires de cette région. On notera que ce chiffre est essentiellement formé par les exemples datés du Nouvel Empire (32) qui dominent largement sur ceux datés de la période allant de la PPi à la DPi (7 + 4). À la suite du Nouvel Empire, plus aucune stèle thébaine n'est attestée dans notre corpus, ce type de support semblant suppléé par celui des statues. Sans conteste, l'évolution de ces fréquences constitue un marqueur du développement considérable de la « Cité » (*Njw.t*) au cours du Nouvel Empire [1342], aussi bien celui de ses temples situés sur sa rive est que celui de ses nécropoles implantées sur sa rive ouest [1343]. En dépit de la difficulté à identifier l'installation primitive d'un grand nombre de ces stèles de notre corpus, au-delà de la mention générique « Thèbes » régulièrement mentionnée dans les commentaires, cette donnée est néanmoins documentée pour certaines d'entre elles. Ainsi, il est généralement admis que la stèle d'Ioutchéni (**fig. 47**, doc. **127**), datée de la fin du Moyen Empire, provient du cimetière des rois Antef à el-Tarif [1344] et que la stèle de Sénebhénâef (doc. **164**), datée de la même époque, est issue du « cimetière des prêtres » qui surplombe le temple de Montouhotep II à Deir el-Bahari [1345]. Deux autres stèles également datées de la fin du Moyen Empire (doc. **153** et **158**), dont une très fragmentaire, furent quant à elles découvertes comme remplois dans les zones techniques du « Trésor de Thoutmôsis I^er^ » à Karnak-Nord [1346].

Parmi les exemples du Nouvel Empire dont la provenance est documentée, rares sont ceux qui proviennent de la rive Est. Alors que la stèle de Nebmès (doc. **258**, Florence 7570) est déclarée originaire de Louqsor sans davantage de précision [1347], la stèle du « prince » Iâhmès (doc. **245**,

[1337] Doc. **138**, **139**.
[1338] Doc. **530**.
[1339] Doc. **576**.
[1340] Doc. **475**, **516-518**.
[1341] Cf. *supra*, n. 1315.
[1342] Cf. *supra*, « Dans sa cité de Thèbes », p. 161-163.
[1343] B. KEMP, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Routledge, 2018 (1re éd. 1989), p. 262-275.
[1344] PM I/2, p. 598 ; H.E. WINLOCK, « The Theban Necropolis in the Middle Kingdom », *AJSL* 32, 1915, p. 19 ; O. EL-SAHL, « La stèle d'Ioutjéni et les liturgies processionnelles de la fin du Moyen Empire (CGC 20476, GEM 4439) », *BIFAO* 115, 2015, p. 455-469.
[1345] H.E. WINLOCK, « Excavations at Thebes », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 17, n° 12, Part 2, 1922, p. 30-31 et fig. 23.
[1346] H. JACQUET-GORDON, *Karnak-Nord VIII. Le Trésor de Thoutmosis Ier*, *FIFAO* 39, 1999, p. 171-175, fig. 125-126 (doc. **158**) et p. 180-181, fig. 129 (doc. **153**).
[1347] S. BOSTICCO, *Museo archeologico di Firenze, Le Stele egiziane* II, Ist. poligrafico dello Stato, 1965, p. 13-14, pl. 1.

Caire JE 59636) fut exhumée de l'aile nord du IIIe pylône à Karnak [1348]. En ce qui concerne les stèles du Nouvel Empire provenant de la rive ouest de Thèbes, elles sont de la plupart originaires de ses différents cimetières ainsi que du village de Deir el-Médîna, avec parfois quelques présomptions sur leur lieu d'accueil. Parmi les neuf stèles du corpus provenant de Deir el-Médîna [1349], on peut envisager que certaines proviennent de la tombe de leur propriétaire ou éventuellement de celle de leur dédicant. Ainsi, il y a tout lieu de croire que les deux stèles de Néferrenpet (**fig. 188**, doc. **433**, BM 305 et doc. **444-445**, BM 150 + 1754) furent érigées dans la cour ou dans la chapelle de la tombe de son fils Néferâbou (TT 5) [1350]. De même, il est fort probable que la stèle de Kara (doc. **446**, Turin 50012) provienne de sa tombe (TT 330). Mais, dans certains cas, les stèles peuvent également venir de chapelles votives implantées à proximité du village [1351], voire de la propre demeure des dédicants [1352], à l'instar de certaines de celles appartenant à des *ꜣḫ jqr n*(*y*) *R*ᶜ [1353]. Ainsi, la stèle de Khonsou (**fig. 92**, doc. **382**, Louvre E 16344), fait partie des quelques stèles découvertes à l'intérieur des maisons appartenant aux artisans du village [1354]. Selon B. Bruyère, elle se trouvait dans la cave de la maison S.O. II, « encastrée dans le mur ouest de la salle du divan, entre deux portes et juste au-dessus d'un *dipinto* rouge du scribe Horshery. » [1355]

Parmi les quatre exemples de stèle du corpus provenant de Cheikh Abd el-Gournah, une localisation plus précise peut être indiquée pour deux d'entre eux. Si la stèle d'Amonouahsou (**fig. 99**, doc. **494-496**, Lausanne, Inv. 3378) a toute raison de provenir de la cour de sa tombe (TT 111) [1356], le cas de celle de Khâemhat (**fig. 79**, doc. **317**) est sans équivoque puisqu'il s'agit d'une stèle taillée dans le côté droit du mur ouest de la cour de sa tombe (TT 57) [1357]. Quant aux deux stèles originaires de l'Assassif, celle d'Iâhmès (doc. **324**, MMA 20.2.4) fut exhumée d'une niche située dans la cour de la tombe CC 41, implantée à proximité du temple de la Vallée du temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari [1358] et celle de Tétiânkh (doc. **352**, Assassif 2018-1068-1) fut récemment découverte dans un remblai à proximité du pylône de la tombe de Padiaméniopé (TT 33) [1359].

Enfin, deux stèles provenant de Dra Abou el-Naga, seule la localisation originelle de la stèle de Paÿro (doc. **330**, Penn Museum 29-87-462) semble documentée, bien qu'avec certaines incertitudes [1360].

[1348] P. LACAU, « La stèle JE 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, 1961, p. 211-227 et pl. 1. Selon Pierre Lacau (*ibid*., p. 219), Iâhmès n'appartient pas à la famille royale (Amenhotep Ier) et son titre de « prince » (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) serait purement honorifique.

[1349] Doc. **292**, **293**, **376**, **382**, **433**, **441**, **444-445**, **446**, **474**.

[1350] J. VANDIER, *La tombe de Nefer-abou*, *MIFAO* 69, 1935, 48 ; J.H. TAYLOR (éd.) *Journey through the afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*, British Museum Press, 2010, p. 96 (36).

[1351] Par exemple, la stèle de Panakht (Louvre E 16367), R.J. DEMARÉE, *The ꜣḫ iḳr n Rᶜ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983, p. 43-45 (A 13) et pl. V ; *id*., « Stèle de Panakht » *in* Catalogue de l'exposition *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, 19 avril-22 juillet 2002, RMN, 2002, p. 140-141 (84). Plus généralement, R.J. DEMAREE, *ibid*., p. 181-184.

[1352] Parmi le corpus des stèles réuni par R.J. DEMAREE, *ibid*., A 7, A 23, A 38, A 40 (Khonsou, doc. **382**), A 41, B 1, B 4, B 7, B 9. À ce propos, L. MESKELL, *Object Worlds in Ancient Egypt*. Oxford, 2004, p. 73 ; N. HARRINGTON, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford, 2005, p. 83-84.

[1353] Sur la question de ces provenances des stèles, voir notamment, R.J. DEMARÉE, *ibid.*, p. 181-184 (avec carte des emplacements, fig. 1), p. 286-287 ; A.R. SCHULMAN, « Some Observations on the *ꜣḫ iḳr n Rᶜ*-Stelae », *BiOr* XLIII, 3/4, 1986, col. 311-313. À l'appui d'une stèle d'un *ꜣḫ jqr* provenant probablement d'une maison individuelle de Deir el-Médîna, N. Harrington suppose qu'un certain nombre de ces monuments pouvaient en quelque sorte préfabriquées dans l'attente d'un futur commanditaire (« Funeray Furniture made to order ? Stela UC 14228 », *Studies in Honour of Jaromir Malek*, *OLA* 185, 2009, p. 227-236).

[1354] D'autres stèles datées de la fin de la XIIIe dynastie ou de la DPi furent découvertes à Bouhen, dans des zones d'habitation ou techniques situées à l'intérieur de la première forteresse du Moyen Empire. Cf, *infra*, « Bouhen », p. 217-219.

[1355] B. BRUYERE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935). Troisième partie : le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois*, *FIFAO* XVI, Le Caire, 1939, p. 163.

[1356] A. WIESE, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig : Die Ägyptische Abteilung*, Mainz, 2001, p. 143 (n° 10).

[1357] PM I/1, p. 106 (plan 57 [3]) et p. 114 (3).

[1358] A.M. LYTHGOE, A. LANSING, N. DE GARIS DAVIES, « The Egyptian Expedition 1915-16 », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* , May 1917, Vol. 12, No. 5, p. 20, fig. 7 et 13-14.

[1359] Fr. COLIN, « Archéologie urbaine dans une nécropole monumentale : Assassif 2017-2018 (IFAO/Université de Strasbourg) », *BSFE* 201, 2019, p. 121-147 ; *id*., « The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network », *BIFAO* 120, 2020, p. 129-170.

[1360] D'après la légende de la photographie de la stèle inscrite par Cl.S. Fisher, le monument serait « found in his tomb No. 60, in the lower cemetary » (« A Group of Theban Tombs. Work of the Eckley B. Coxe Jr. Expedition to Egypt »,

Memphis-Saqqâra

La zone de Memphis-Saqqâra a livré 32 stèles portant 35 formules *sᶜnḫ rn*. On notera que le plus ancien exemple provenant de cette zone est une stèle de la XII^e^ dynastie mais sans localisation précisément définie (doc. **32**, BM EA 831).
Parmi les exemples datant du Nouvel Empire, l'origine géographique de quatre stèles est regroupée dans la zone de Saqqâra-Nord, de manière plus ou moins distincte. Ainsi, la stèle d'Amonemipet (**fig. 109**, doc. **329**, Stockholm MM 11443) fut découverte « autour de la pyramide de Téti » [1361] et la stèle de Méryptah (doc. **537**, Caire CG 34188) « dans la chapelle de la pyramide de Téti » [1362]. La stèle de Tita (doc. **315**) fut exhumée en 1984 des déblais du puits de la tombe du vizir Aper-el et, quant à la stèle fausse-porte de Ptahmay (doc. **411-412**, Louvre C 210), elle fut trouvée par Auguste Mariette sur le site du Sérapéum de Memphis, « dans un puits au nord de l'allée des sphinx » [1363].
En ce qui concerne les stèles *sᶜnḫ rn* d'époque tardive provenant de cette aire, leur majorité fut découverte à l'intérieur du Sérapéum de Memphis et cet ensemble couvre la période allant de la XXII^e^ à la XXVII^e^ dynastie [1364]. Une stèle plus récente (doc. **682**, Hannover Kestner-Museum 2949), datant de la fin de la XXX^e^ dynastie ou du début de l'époque ptolémaïque, est associée à cette zone par le truchement de critères internes [1365] mais aucune précision sur sa provenance ne peut être davantage avancée.

Edfou

Douze stèles de notre corpus *sᶜnḫ rn*, couvrant une période allant du Moyen Empire à la XVIII^e^ dynastie, proviennent de Tell Edfou [1366]. Malheureusement, la localisation primitive de ces monuments demeure le plus souvent incertaine. Néanmoins, on remarquera que quelques-unes de ces stèles entretiennent des liens plus ou moins forts avec Isi, vizir à la fin de la fin de la V^e^ dynastie puis nommé gouverneur de la province d'Edfou sous le règne de Téti [1367]. Son mastaba, redécouvert en 1932 puis fouillé par M. Alliot en 1933, est implanté dans la nécropole de l'Ancien Empire située à l'ouest du tell [1368]. Cet espace a accueilli de nombreux monuments votifs [1369], probablement depuis la fin de la VI^e^ dynastie et la XIII^e^ dynastie [1370], et ces dépôts constituent autant de témoignages du culte rendu à ce grand personnage alors hissé au rang de « saint patron local » [1371].

Museum Journal, vol. XV/1, 1924, p. 37. Voir également, Cf. PM I/2, p. 610). Malheureusement, ni le nom de Paÿro, ni la localisation d'une tombe n° 60 appartenant à ce prêtre-*ouâb* ne sont à ce jour identifiables.
[1361] PM III/2, p. 572.
[1362] A. Barsanti, « Un monument du culte de Téti », *ASAE* 13, 1914, p. 255-256.
[1363] Notice sur le site du musée du Louvre https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010026365.
[1364] Doc. **558**, **559**, **579**, **580**, **581**, **633**, **634**, **635**, **643**, **644**, **645**, **646**, **650**, **651**, **652**, **653**.
[1365] P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, vol. 1, p. 335.
[1366] Sur Tell Edfou, P. Vernus, *LÄ* VI, 1986, col. 323-331, *s.v.* « Tell Edfu ».
[1367] M. Alliot, *Rapports sur les fouilles de Tell Edfou*, *FIFAO* X/2, 1935, p. 20-38 ; J. Yoyotte, « Trois notes pour servir à l'histoire d'Edfou », *Kêmi* XII, 1952, p. 91-92.
[1368] Sur l'emplacement et la structure du mastaba, N. Moeller, « Les nouvelles fouilles de Tell Edfou », *BSFE* 64, 2005, p. 29-46.
[1369] Une trentaine de monuments dont des statues, des stèles et des tables d'offrandes, M. Alliot, *op. cit.*, p. 8-10 et pl. VII-XIX ; *id.*, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 93-114. Sur cette documentation, voir également M. Maree, « Edfu under the Twelfth to Seventeenth Dynasties : The monuments in the National Museum of Warsaw », *BMSAES* 12, 2009, p. 31-92.
[1370] M. Alliot, *op. cit.*, p. 20.
[1371] Sur l'interprétation de certaines épithètes portées par Isi, *sᶜḥ ỉ3ty*, *ntr ᶜnḫ* ou encore *ḫwy*, M. Alliot, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, notamment p. 128-148 ; J. Yoyotte, *op. cit.* ; H. de Meulenaere, « La statue d'un contemporain de Sébekhotep IV », *BIFAO* 69, 1971, p. 61-64 et pl. X-XII ; R. Legros, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 143-146. Cette piété à l'égard du vizir Isi peut également être marquée par le port de cet anthroponyme. On observe notamment cela sur des stèles provenant de Tell Edfou, ces dernières étant parfois déposées dans le mastaba du « saint » Isi. (M. Maree, *op. cit.*, p. 37 et n. 28). Dans une stèle anonyme de notre corpus (doc. **148**) provenant d'Edfou, le liturgiste se nomme Nétcher-Isi.

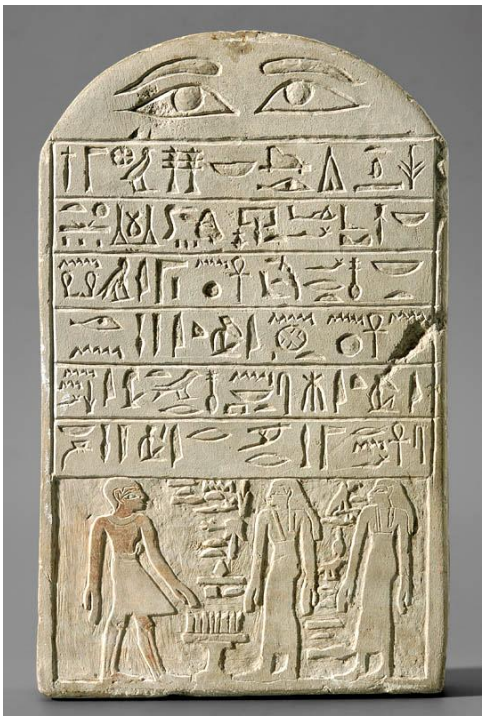


Fig. 48 : Stèle d'Iqi (musée national de Varsovie, n° 141295), d'après https://cyfrowe.mnw.art.pl/pl/katalog/610308.

Parmi les stèles réunies dans le corpus *sʿnḫ rn*, quelques-unes proviennent du mastaba d'Isi. Ainsi, la stèle d'Iqi (**fig. 48**, doc. **167**), dont le style invite à dater le monument de la seconde moitié de la XIII^e^ dynastie, provient de la chambre B de cette « tombe-sanctuaire » [1372]. Cependant, parmi les stèles *sʿnḫ rn* originaires du mastaba d'Isi, la documentation la plus remarquable est celle qui regroupe les deux stèles déposées par le « doyen de la salle d'audience » (*smsw ḥȝy.t*) Horâa (doc. **174** et **175**), auxquelles on peut ajouter une des dalles de son naos (**fig. 63**, doc. **173**) découvert dans le couloir A de la tombe [1373]. Cet ensemble aujourd'hui conservé au musée du Louvre est daté du règne de Khâneferrê Sobekhotep (XIII^e^ dyn.) [1374].

Même si elles ne couvrent qu'une partie limitée des exemples de stèles *sʿnḫ rn* provenant d'Edfou, celles déposées dans le mastaba d'Isi semblent témoigner de la complexité des motivations que peut parfois recéler le dépôt de ce type de monuments votifs. Sur le socle de la statue d'Horâa [1375] que l'on a parfois envisagé provenir originellement du naos mentionné précédemment [1376], il est indiqué qu'Isi est non seulement mentionné comme un « dieu vivant » (*nṯr ʿnḫ*) mais également comme un « protecteur » (*ḫwy*) [1377]. Comme nous le verrons avec les statues et l'autel porteurs d'une formule *sʿnḫ rn* [1378] déposés durant les XII^e^ et XIII^e^ dynasties dans le sanctuaire d'Héqaïb à Éléphantine, il semblerait que l'acte de dépôt de monuments *sʿnḫ rn* à l'intérieur de tombes ou de sanctuaires consacrés à des personnages « sanctifiés » [1379] répondent à des motivations plurielles. Cette supposition est en premier lieu fondée sur le fait que cet acte ne fait pas intervenir, comme dans les pratiques votives les plus courantes, deux mais bien trois protagonistes, ce dispositif élargi formant une alternative au principe du « two-way communication » associé aux stèles, statues funéraires les

[1372] M. MAREE, *ibid*., p. 50. Pour un plan du mastaba d'Isi, M. ALLIOT, *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou*, *FIFAO* X/2, 1935, pl. XXIII. Sur l'hypothèse d'un sanctuaire consacré à Isi au cœur de la ville d'Edfou, D. FAROUT, « Isi, un saint protecteur à Edfou », *EAO* 53, 2009, p. 8.

[1373] Au sujet des inscriptions de la dalle droite du naos, voir M. ALLIOT, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 112-113 (n° 30, 2). Alors que la partie haute de la dalle gauche est entièrement consacrée à Horâa, celle de la dalle droite figure une image de Sobekhotep, frère de Horâa, accompagnée d'une formule d'offrande et d'une formule *sʿnḫ rn* dans laquelle il est indiqué qu'Horâa « a perpétué son nom », à savoir celui de son frère Sobekhotep. Toutefois, sur la tranche de cette même paroi, on lit une formule d'offrande destinée à Horâa. Par conséquent, si Sobekhotep est en quelque sorte « invité » à figurer sur ce monument, ce dernier appartient principalement à Horâa. Plus largement, sur le matériel votif d'Horâa provenant pour l'essentiel du mastaba d'Isi, M. ALLIOT, *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou*, *FIFAO* X/2, 1935, p. 30-33 (n° 6, 10, 13) ; *id*., « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 103-113 (n° 13, 17, 19, 20, 30) ; D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich*, *ÄA* 41, 1984, p. 270 (dossier n° 428) ; M. MAREE, *op. cit.*, p. 43-49 ; R. LEGROS, *op. cit.*, p. 158-159 et p. 200-202 (dédicaces 3, 6, 10).

[1374] E 20209 A, B et C. Il sera étudié plus en détail dans le paragraphe consacré aux *naoi* (« 5.c. Naos », p. 241-243).

[1375] Richmond, Virginia Museum of Fine Arts, n° 63-29, H. DE MEULENAERE, *op. cit*.

[1376] H. DE MEULENAERE, *ibid*., p. 64.

[1377] Cette vertu prêtée à Isi s'observe également dans l'onomastique propre à la région d'Edfou où l'on trouve des formes *Ḫw-wj-Jsj*, « Qu'Isi-me-protège » ou *Jsj-Ḫww-wj*, « C'est Isi qui me protège ». (D. FAROUT, *op. cit*., p. 4). Sur les appellations d'Isi dans les inscriptions des monuments votifs déposés dans son mastaba, *id*., *ibid*, p. 7.

[1378] Doc. **44**, **45**, **46**, **47**, **48** et **49**.

[1379] À proprement parler, ces personnages sont sans doute plus sanctifiés que véritablement divinisés, R. LEGROS, *op. cit.*, p. 145-148.

plus courantes [1380]. En effet, dans ce dispositif marqué par le dépôt d'un monument votif de type *sᶜnḫ rn*, on trouve alors impliqués en premier lieu le « saint protecteur » – ici Isi – en sa qualité d'hôte, puis le récipiendaire de cet accueil qui est le plus souvent à la fois le propriétaire du monument ainsi que le bénéficiaire de la liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn.* Enfin, le liturgiste représente le troisième protagoniste qui participe à cette « machinerie cultuelle ». Comme cela a été précédemment observé, une des principales motivations du liturgiste *sᶜnḫ rn* est celle de recevoir, en contrepartie de sa prise en charge de la phase de fondation de cette liturgie, voire de sa mise en œuvre de ses phases d'actualisation, les bienfaits dont ce dédicataire lui permettra de jouir aussi bien ici-bas que dans l'au-delà, par le truchement de son rôle d'intercesseur. Un passage de la stèle d'Antef fils de Sénet, datée du Moyen Empire (BM EA 562), bien qu'inséré dans une séquence d'Appel aux passants, évoque clairement ce réseau d'intérêts respectifs entre le desservant et le bénéficiaire :

> « Alors, puissent les nobles qui passeront (près de la stèle) prononcer les paroles et, ainsi, ils me procureront la puissance *akh*, puisque je vis du souffle que les gens donnent. S'ils perpétuent ainsi mon nom, ils seront les dieux d'un au-delà puissant. »

Si le liturgiste *sᶜnḫ rn* se trouve donc, en retour de son action bienfaisante à l'égard du dédicataire, dans l'espoir des effets bénéfiques issus du rôle d'intercesseur de ce dernier auprès des dieux, le dédicataire de la liturgie *sᶜnḫ rn* est à son tour dans l'attente des bénéfices dont il peut envisager de jouir du fait du pouvoir de protection et d'intercession du « saint patron » qui accueille son monument votif au cœur de sa tombe ou de son sanctuaire. On pourra conclure sur ce dispositif particulier, qui consiste à déposer des monuments votifs de type *sᶜnḫ rn* au sein des monuments appartenant aux grands saints locaux, qu'il dessine une sorte de mise en abyme. En effet, le dédicataire du monument votif dont le pouvoir d'intercession est attendu du liturgiste-dédicant en récompense de la mise en œuvre de la liturgie mémorielle, est simultanément le bénéficiaire du pouvoir d'intercession du « saint local » qui accueille son monument [1381]. La puissance de cet hôte est ici d'autant plus marquée que, dans toutes les formules d'offrandes inscrites sur les parois du naos (doc. **173**) et sur une des deux stèles de Horâa (doc. **174**), Isi est non seulement qualifié de « noble vizir » (*sᶜḥ ṯ3ty*) et de « dieu vivant » (*nṯr ᶜnḫ*), mais la mention de son nom et de ses titres se substitue totalement à celle de la divinité traditionnellement invoquée dans ce type d'inscriptions [1382].

Bouhen

Les sept stèles *sᶜnḫ rn* provenant du site de Bouhen semblent toutes être datées d'une période allant de la fin de la XIII^e^ dynastie à la fin de la DPi. On pourrait s'étonner d'une telle concentration chronologique relative à cette documentation compte tenu du fait que le site de Bouhen connaît une activité ininterrompue depuis le règne de Sésostris I^er^ [1383], qui marque la construction de la première forteresse, jusqu'à la fin de la XX^e^ dynastie qui marque la désertion définitive des lieux [1384]. La forteresse de Bouhen représente depuis le début de XII^e^ dynastie le principal centre administratif, militaire et économique implanté sur la nouvelle frontière méridionale, et qui rayonne sur tout le

[1380] R.J. DEMAREE, *The ꜣḫ iḳr n Rᶜ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983, p. 286 ; N. HARRINGTON, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, 2009, p. 59-60.

[1381] Sur le processus d'intercession dans l'Égypte ancienne, voir *inter alia* : Chr. BARBOTIN, « Un intercesseur dynastique à l'aube du Nouvel Empire », *La Revue des Musées de France. La Revue du Louvre* n° 4, 2005, p. 19-28 ; *id.*, *Les statues égyptiennes du Nouvel* Empire, t. 1, 2007, p. 34 ; D. FAROUT, *op. cit.*, p. 3-10 ; S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Éd. Jérôme Million, 2014, p. 72-73 ; R. LEGROS, *op. cit.*, p. 148-162. Ce dernier auteur précise, à l'appui de l'exemple d'Isi, que l'action du « saint local » ne se limite pas à son intercession auprès des dieux mais peut également s'étendre à la prise en charge du culte funéraire du dédicataire (*ibid.*, p. 153).

[1382] Au sujet des trois cas de figure dans les formules d'offrandes présentes sur les monuments votifs d'Isi et d'Héqaib, M. ALLIOT, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 136-138 ; R. LEGROS, *ibid.*, p. 151-154.

[1383] Au cours des fouilles de l'*Egypt Exploration Society*, menées par W.B. Emery en 1957, puis en 1963-1964, repéra, au nord de la forteresse, une ville fortifiée datant de l'Ancien Empire (Fr. MONNIER, *Les forteresses égyptiennes. Du prédynastique au Nouvel Empire*, CEA 11, 2010, p. 139).

[1384] Fr. MONNIER, *ibid.*, p. 137.

Batn el-Haggar [1385], soit sur la région d'une cinquantaine de kilomètres située au sud de la seconde cataracte [1386]. Or, durant la longue période d'occupation du site, la Deuxième Période intermédiaire semble constituer une phase de déclin pour la ville et ses alentours [1387], peut-être marquée par une destruction partielle de la ville [1388]. Toutefois, la reprise en main de la région par l'autorité koushite durant cette période semble s'être accompagnée par l'établissement d'une sorte de *modus vivendi* avec la population égyptienne demeurée sur place, et dont sont toujours issues certaines des élites politiques et administratives [1389].

Parmi les sept stèles du corpus *sᶜnḫ rn* provenant de Bouhen, cinq sont liées à deux familles d'officiels de haut rang [1390]. Trois stèles (doc. **220**, **221**, **222**), probablement datées de la fin de la XIII^e^ dynastie ou de la fin de la DPi, sont toutes dédicacées par deux de ses frères à Siamon, « scribe responsable du sceau de la maison d'argent » (*sš ḥr*[*y*] *ḫtmt n*[*y*] *pr-ḥḏ*) [1391]. Il est notable que ces trois monuments furent exhumés des couches plus ou moins profondes des sols de maisons, de magasins ou d'ateliers situés dans l'enceinte de la forteresse du Moyen Empire [1392]. Ce constat pourrait indiquer que, comme nous l'avons observé avec certaines stèles *sᶜnḫ rn* provenant de Deir el-Médîna [1393], le culte mémoriel des particuliers pouvait également se dérouler hors des nécropoles et des temples.
En revanche, deux des stèles parmi cet ensemble documentaire découvert à Bouhen proviennent de l'intérieur ou de l'immédiate proximité des temples du site. Ainsi, la stèle du chef de caravane ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ȝ*] ᶜ*w*) Dédi(sobek) (doc. **223**), appartenant à la famille de Dédousobek [1394], fut exhumée du sol d'une salle du temple du Moyen Empire [1395]. Une stèle fragmentaire anonyme (doc. **228**) [1396], mais dont le dédicataire est le frère du liturgiste Soped-her, commandant de Bouhen (*ṯs n*[*y*] *Bhny*), fut quant à elle découverte à l'extérieur de l'angle sud-ouest du temple du Nouvel Empire, que l'on suppose avoir été édifié à partir du règne d'Ahmosis I^er^ [1397]. Cette stèle, probablement datée de la fin de la DPi, fait partie des différents artefacts trouvés à l'extérieur de ce temple [1398]. Une autre stèle appartenant au noble (*sr*) Ka (doc. **226**), un autre des frères de Soped-her, et sur laquelle est inscrite une formule de dédicace *sᶜnḫ rn*, fut probablement découverte au nord-ouest du temple sud [1399]. Outre le caractère mémoriel de cette dernière due à la présence de la formule de perpétuation du nom (*sᶜnḫ rn*) signée par le petit-fils du dédicataire [1400], le loyalisme affiché de ce dernier à l'égard du souverain

[1385] Fr. MONNIER, *ibid.*, p. 135-137.
[1386] W.B. EMERY, H.S. SMITH, A. MILLARD, *The Fortress of Buhen I. The Archaeological Report*, EES 49, 1979, p. 3. Pour une carte de la région du Batn el-Haggar, voir Fr. MONNIER, *ibid.*, p. 119.
[1387] Fr. MONNIER, *ibid.*, p. 137.
[1388] W.B. EMERY, H.S. SMITH, A. MILLARD, *op. cit.*, p. 3.
[1389] À partir des stèles appartenant aux familles de hauts dignitaires égyptiens résidant à Bouhen, et dont certaines font partie de notre corpus (doc. **226**, **228**), T. Säve-Söderbergh (« A Buhen Stela from the Second Intermediate Period (Kharṭūm No. 18) », *JEA* 35, 1949, p. 50-58) puis H.S. Smith (*The Fortress of Buhen II. The Inscriptions*, EES 48, 1976, p. 69-76) ont témoigné de la position d'allégeance de ces derniers vis-à-vis des autorités nubiennes.
[1390] H.S. SMITH, *op. cit.*, p. 69-76. Au sujet des documents *sᶜnḫ rn* regroupés autour d'une même famille, cf. *supra*, « Conclusion sur les dispositifs alternatifs », p. 134-137.
[1391] S. DESPLANCQUES, *L'institution du Trésor en Égypte des origines à la fin du Moyen Empire*, PUPS, 2006, p. 386-387. Selon l'auteur, ce titre administratif est attesté dans des zones géographiques éloignées de la capitale.
[1392] Doc. **220**, « bloc C, maison E » ; doc. **221** et **222**, « bloc F, zone ouest » (H.S. SMITH, *op. cit.*, p. 9 et 16).
[1393] Cf. *supra*, stèle de Khonsou (doc. **382**), p. 214.
[1394] H.S. SMITH, *op. cit.*, p. 72-73.
[1395] H.S. SMITH, *ibid.*, p. 20. Pour une localisation de la salle 10 de ce temple (H.S. SMITH, *ibid.*, pl. LXXXIII ; W.B. EMERY, H.S. SMITH, A. MILLARD, *op. cit.*, pl. 34).
[1396] Université de Pennsylvanie E 10983. Voir D. RANDALL-MACIVER, Ch.L. WOOLLEY, *Buhen*, Philadelphia, 1911, p. 114-115 ; H.S. SMITH, *ibid.*, p. 54-55, pl. LXXI, 4.
[1397] T. SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 55-56.
[1398] D. RANDALL-MACIVER, Ch.L. WOOLLEY, *op. cit.*, p. 108-118.
[1399] H.S. SMITH, *op. cit.*, p. 41.
[1400] À la suite de la formule *sᶜnḫ rn*, le texte de la stèle se poursuit par une note autobiographique prononcée par son dédicataire, le noble Ka : « J'étais un vaillant serviteur du chef de Kouch, je me montrais loyal envers Kouch (litt. « je lavais mes pieds dans les eaux de Kouch ») en me plaçant à la suite du chef Nedjeh. **Puis je revins sain et sauf <vers ma> famille**. » (*jj~n*[*=j*] ᶜ*ḏ=kw wȝḏ=kw* [*r*] *ḫrw*[*=j*]). Cette dernière séquence semble témoigner du retour de Ka dans sa famille en Égypte, après son service dûment accompli en Nubie. Cette interprétation, si elle était validée, serait une indication que, dans certains cas, les Égyptiens pouvaient vivre sans leur famille dans la forteresse de Bouhen. T. Säve-Söderbergh s'oppose à cette idée car, selon lui, le fait de la découverte de cette stèle à Bouhen signifie que son propriétaire est mort et

de Kouch (*ḥqꜣ n*[*y*]*Kš*) est à mettre en lien avec celui développé dans une autre stèle de Soped-her, découverte au sud du temple du Nouvel Empire [1401].
Enfin, une dernière stèle de notre lot et dont le nom du dédicataire se lit Itefrenpou ou peut-être Itefourou [1402] (doc. **225**) est la seule stèle *sʿnḫ rn* qui semble provenir d'une des nécropoles de Bouhen, mais dont le numéro de la tombe de provenance « was lost in transit » [1403].

Esna

Lors des fouilles de la nécropole civile d'Esna [1404] menées en 1905-1906 par J. Garstang pour le compte de l'Université de Liverpool, ce dernier mit au jour 19 stèles de particuliers [1405], datées depuis le Moyen Empire jusqu'à l'époque ptolémaïque [1406]. Il convient néanmoins de noter que la plupart des stèles répertoriées semblent datées d'une période allant du Moyen au Nouvel Empire, en phase avec la période de plus grande activité du site [1407]. Parmi ce lot de monuments de qualité assez médiocre, quatre stèles présentent une formule *sʿnḫ rn* [1408]. Malheureusement, dans le rapport de fouilles de Garstang, aucune information n'est donnée sur la provenance précise de ces stèles [1409].

Héliopolis

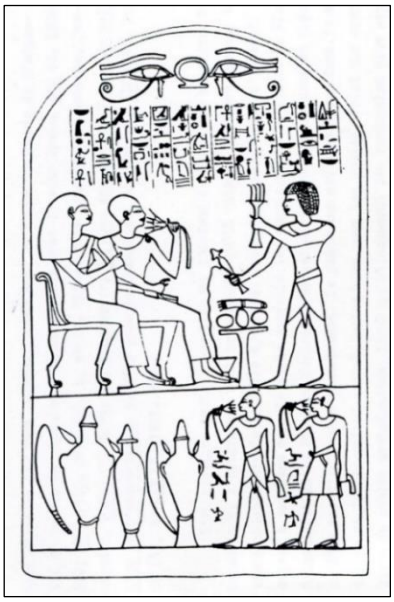


Figure 49 : Stèle de Nénou (Caire 05.06.1976.01), d'après S. Tawfik, *GM* 29, p. 138.

Les quatre stèles *sʿnḫ rn* provenant d'Héliopolis (doc. **345**, **fig. 49**, **346**, **368**, **460**) semblent dater de la période allant de la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie (Amenhotep II) à celle de la XIX[e] dynastie (Ramsès II).
Faut-il percevoir dans la concentration chronologique relative à ces monuments [1410] un témoignage de l'intensité des activités monumentales mises en œuvre à Héliopolis au cours de cette période, cette profusion ayant alors peut-être éclipsé les vestiges issus des autres époques ? En contrepoint, ce regroupement documentaire ne peut-il plutôt se justifier par la discontinuité des fouilles à Héliopolis, essentiellement due à la présence d'un fort tissu urbain dans la plus grande majorité du site ?
L'antique Iounou, capitale de la XIII[e] province de Basse-Égypte, représente, avec Memphis et Thèbes, une des trois principales métropoles égyptiennes. Cette prééminence de la ville peut

enterré sur place (*op. cit.*, p. 53). Cependant, il apparaît que ce type de stèles mémorielles n'est pas forcément dressé au lieu de la tombe du dédicataire.
[1401] Université de Pennsylvanie E 10983. T. SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 50-58 ; H.S. SMITH, *ibid.*, p. 55-56.
[1402] H.S. SMITH, *op. cit.*, p. 49, n. 3.
[1403] D. RANDALL-MACIVER, Ch.L. WOOLLEY, *op. cit.*, p. 184. Cette stèle fut ensuite transférée au musée de Khartoum, mais sans numéro d'enregistrement connu.
[1404] Cette nécropole se situe à proximité du Hagar Esna, à quatre kilomètres au nord-ouest de la ville. Pour un plan de la nécropole, D. DOWNES, *The Excavations at Esna 1905-1906*, Warminster, 1974, double page derrière la couverture.
[1405] C'est le chiffre donné par D. Downes (*ibid.* p. 67). En revanche, dans sa publication, J. Garstang ne donne le détail que pour seize stèles, tout en précisant (p. 143), « Among others we may note particularly the following names » (suit la liste des 16 stèles), (« Excavations at Hierakonpolis, at Esna, and in Nubia », *ASAE* 8, 1907, notamment p. 141-148).
[1406] J. GARSTANG, « Excavations at Hierakonpolis, at Esna, and in Nubia », *ASAE* 8, 1907, p. 141-148 ; D. DOWNES, *op. cit.*, notamment chap. VI, p. 67-84.
[1407] J. GARSTANG, *ibid.*
[1408] Doc. **154**, **155**, **156**, **fig. 161** (détail) **501**.
[1409] Pour chaque stèle, Garstang précise le n° d'inventaire du musée de Liverpool ainsi qu'une description sommaire des scènes et des inscriptions.
[1410] On constate une concentration similaire pour les stèles royales ou de particuliers de Mnévis. En effet, la petite trentaine de ces stèles signalées par D. Raue (*Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*, *ADAIK* 16, 1999) semble couvrir une période allant de Thoutmôsis II à Ramsès IX.

s'expliquer en bonne part du fait de l'empire d'Atoum-Rê, maître de l'Ennéade et démiurge par excellence, et dont la construction du grand temple semble remonter au début de l'Ancien Empire [1411]. La mise au jour de différentes parties de son mur d'enceinte du Nouvel Empire [1412] indique que son téménos couvrait alors quelques 33 hectares, soit la plus grande zone sacrée alors connue [1413]. De nos jours, le principal élément visible qui signale encore ce remarquable téménos est l'obélisque probablement érigé en l'An 31 du règne de Sésostris Ier. Originellement dressé à l'avant du grand temple d'Atoum-Rê [1414], c'est autour de ce sanctuaire majeur que devait se concentrer l'ensemble des autres temples [1415]. Il faut ajouter à cette aire sacrée du téménos, aujourd'hui située dans le quartier moderne d'Al-Matariya, la vaste zone des différentes nécropoles [1416]. Se développant principalement en direction de l'Est, les cimetières antiques semblent également avoir suivi une extension septentrionale vers les districts d'Arab el-Hisn et d'Arab el-Tawîl. La découverte de deux tombes ramessides consacrées au taureau Mnévis au nord de cette zone [1417] laisse entendre que la nécropole du « héraut de Rê » (*wḥm n*[*y*] *Rᶜ*), principale épithète de ce taureau sacré, se trouvait alors à cet endroit [1418]. Si un certain nombre de sources et de monuments rend compte de la continuité des aménagements à Héliopolis au-delà de l'époque ramesside [1419], il semblerait que ceux-ci connurent à partir de cette époque un certain fléchissement. Cette phase de déclin fut notamment marquée par des destructions partielles de la ville au cours des deux occupations perses [1420]. Finalement, il semblerait que les programmes monumentaux à Héliopolis aient définitivement cessé vers le IIe s. av. n. è. [1421], et lorsque Strabon visite la ville au siècle suivant, il constata que cette dernière était alors grande en partie abandonnée [1422].

Outre le contexte archéologique de leur découverte, le rattachement des quatre stèles de notre corpus à Héliopolis est le plus souvent corroboré par les éléments textuels ou iconographiques présents à leur surface.
Ainsi, la stèle du prêtre-*ouâb* Nenou (**fig. 49**, doc. **346**) [1423], découverte en mai-juin 1967 avec dix autres stèles du Nouvel Empire lors des fouilles d'une tombe tardive dirigées par E. El-Banna à Aïn

[1411] Les vestiges d'un temple de Djéser furent découverts, formant une sorte de « cachette », dans les fondations de l'enceinte circulaire de Basse Époque (M. BAUD, *Djéser et la IIIe dynastie*, Pygamlion, 2002, p. 86, fig. 19, p. 201, fig. 49 ; S. BICKEL, « Héliopolis dans l'Antiquité », in *Héliopolis* [sous la direction d'A. Van Loo et M.-C.. Bruwier], Bruxelles, Fonds Mercator, 2010, p. 27).
[1412] W.M.Fl. Petrie effectua la première fouille scientifique du double mur d'enceinte ramesside en 1912, notamment celle de sa partie méridionale (A. TAWFIQ, H. EL-AZAM, D. RAUE, « Two Excavations at Arab el-Hisn », *BSEG* 19, 1995, p. 41-47).
[1413] S. BICKEL, *op. cit*., p. 28.
[1414] L'érection de cet obélisque, ainsi que celle de son « jumeau » disparu au cours du Moyen Âge, est attestée dans les annales héliopolitaines du règne de Sésostris Ier inscrites sur des blocs découverts en 2004 en tant que remplois dans le dallage de la porte fatimide de Bâb al-Tawfiq au Caire (L. POSTEL, I. REGEN, « Annales héliopolitaines et fragments de Sésostris Ier réemployés dans la porte de Bâb al-Tawfiq au Caire », *BIFAO* 105, 2005, p. 229-293).
[1415] M. ABD EL-GELIL, R. SULEIMAN, G. FARIS, D. RAUE, « The Joint Egyptian-German Excavations in Heliopolis in Autumn 2005 : Preliminary Report », *MDAIK* 64, 2008, p. 1-9, pl. I-VII.
[1416] Plusieurs plans du site se trouvent à la fin de D. RAUE, *Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*, *ADAIK* 16, 1999.
[1417] A. BEY KAMAL, « Chapelle d'un Mnévis de Ramsès III », *RecTrav* XXV, 1903, p. 29-37 ; G. DARESSY, « La tombe d'un Mnévis de Ramsès II », *ASAE* 18, 1919, p. 196-210 ; *id*., « La tombe du Mnévis de Ramsès VII », *op. cit*., p. 211-217 ; D. RAUE, *ibid*., p. 312-313, p. 384-386.
[1418] La lecture des *Ægyptiaca* de Manéthôn dévoile que l'institution des taureaux sacrés Apis et Mnévis est attestée dès le règne de Nebrê (Kaiechôs ou Kaichôos), second roi de la 2e dynastie thinite (S.H. AUFRERE, « Les taureaux Apis et Mnévis dans l'œuvre de Manéthon de Sebennytos : quelques hypothèses », *in* S.H. Aufrère [éd.], *Les taureaux de l'Égypte ancienne*, 14e rencontre d'égyptologie de Nîmes, Ville de Nîmes, 2019, p. 131-163, notamment p. 132).
[1419] *Inter alia*, H. GAUTHIER, « Une tombe d'époque saïte à Héliopolis », *ASAE* 27, 1927, p. 1-18 ; S. BICKEL, P. TALLET, « La nécropole saïte d'Héliopolis. Étude préliminaire », *BIFAO* 97, 1997, p. 67-90 ; S. BICKEL ; M. GABOLDE, P. TALLET, « Des annales héliopolitaines de la Troisième Période intermédiaire », *BIFAO* 98, 1998, p. 31-56 ; W. EL-SADDIK, « La nécropole saïte d'Héliopolis », *in* Héliopolis (sous la direction d'A. Van Loo et M.-C. Bruwier), Fonds Mercator, Bruxelles, 2010, p. 46-47.
[1420] J.P. ALLEN, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, p. 88-89, *s.v.* « Heliopolis ».
[1421] S. BICKEL, *op. cit*., p. 28.
[1422] L. POSTEL, « Hérodote et les annales royales égyptiennes », *Hérodote et l'Égypte*, Actes de la journée d'étude organisée par la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 2010, CMO 51, 2013, p. 91-92.
[1423] S. TAWFIK, « A *wᶜb* Priest Stela from Heliopolis », *GM* 29, 1978, p. 133-138 ; D. RAUE, *op. cit.*, p. 219-221.

Shams pour l'*Egyptian Antiquities Organisation* [1424], est également associée à Héliopolis par certains indices textuels. D'une part, « Atoum, seigneur d'Héliopolis » (*Tm nb Jwnw*) figure parmi les divinités mentionnées dans la formule d'offrande inscrite dans la partie supérieure du monument et, d'autre part, le caractère théophore du nom du fils liturgiste Nebpéhetrê est très certainement à mettre en lien avec le dieu majeur d'Héliopolis.
Quant à la stèle de Ptahmès (doc. **345**), qui fait également partie du lot de monuments découverts en remploi dans le dallage d'une tombe tardive située à Aïn Shams [1425], le dédicataire porte le titre rare de « gardien des volailles du domaine de Rê » (*mnjw ꜣpd.w n*[*y*] *pr Rʿ*), indice qui marque nettement le lien de ce dernier avec le sanctuaire majeur du site. Par ailleurs, le fils liturgiste se nomme Méryrê, ce qui constitue une probable allusion à la divinité tutélaire des lieux.
La stèle fragmentaire de Piay (doc. **460**) [1426], datant du règne de Ramsès II et aujourd'hui conservée au musée du Louvre (C 292), fait partie de la vingtaine des stèles de Mnévis de particuliers aujourd'hui connue, monuments caractérisés par une scène figurant l'offrande rituelle au taureau sacré par le dédicataire [1427]. Découverte en 1899 au cours de la mission archéologique dirigée par G. Bénédite [1428], en dépit du manque de précisions sur le contexte de fouilles, on peut envisager que ce monument provienne, à l'instar d'un grand nombre de ce type de stèles, du quartier d'Arab el-Tawîl qui, comme nous l'avons rappelé plus haut, abrita autrefois la nécropole du taureau Mnévis.
Enfin, tout laisse à penser que la stèle fragmentaire de Menkhéper (doc. **368**), qu'un long périple a conduit jusqu'au *Museum of Classical Archaeology* de l'Université d'Adélaïde (Australie), provient de la nécropole sise à Matariya, dans la zone orientale d'Héliopolis [1429]. Probablement datée du règne d'Amenhotep III, la provenance héliopolitaine de cette stèle est corroborée par un certain nombre d'indices qui parsèment ses inscriptions ainsi que celles de la table d'offrandes découverte simultanément et à laquelle elle est associée. Parmi ceux-ci, on notera le titre de « chanteuse du domaine de Rê » (*šmʿ*[*y.t*] *n*[*y.t*] *pr Rʿ*) porté par Ty, l'épouse du fils liturgiste Cha-âa, ainsi que celui de « préparateur de myrrhe pour le domaine de Rê » (*ʿntyw n*[*y*] *pr Rʿ*) appartenant au fils de ce dernier, My. Quant au dédicataire de ces deux monuments, Menkhéper, son prestigieux titre de « gouverneur d'Héliopolis » (*ḥꜣty-ʿ n*[*y*] *Jwnw*) permet d'envisager que sa tombe occupa une place de choix dans la nécropole d'Héliopolis.

Elkab

La ville d'Elkab, anciennement nommée Nekheb, fut la capitale de la III^e^ province de Haute Égypte. Implantée sur la rive Est du Nil, elle se trouve en face à l'antique ville de Hiéraconpolis (Kôm el-Ahmar). La cité fut circonscrite sous le dernier des Nectanébo par un imposant mur d'enceinte de briques crues formant un carré de 550 m de côté. En son cœur, fut alors enserrée la zone des principaux temples dont le temple majeur dédié à Nekhbet, déesse tutélaire et protectrice de la Haute Égypte, ainsi qu'à Sobek. D'après les fouilles menées au nom de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, le plus ancien vestige découvert dans ses fondations serait les montants d'une porte datée de Montouhotep II [1430]. Plusieurs nécropoles civiles, datant l'Ancien Empire à la Basse Époque,

[1424] E. EL-BANNA, « Deux compagnons de métier sur une stèle inédite », *JEA* 76, 1990, notamment p. 175. En juillet 1976, cette stèle fut présentée, au nom du peuple égyptien, au président Ford en commémoration du bicentenaire de l'Indépendance américaine. Elle est depuis conservée au Smithsonian Museum à Washington (S. TAWFIK, *ibid*., p. 136 [footnotes]).
[1425] E. EL-BANNA, « Un titre nouveau : le bouvier du taureau Mnévis », *ASAE* 68, 1982, p. 139-142 et pl. I.
[1426] PM IV, p. 62 ; R. SCHUMANN-ANTELME, « Adoration au taureau Mnévis » (notice 284), in *Un siècle de fouilles françaises en Égypte, 1880-1980*, Catalogue de l'exposition au Palais de Tokyo (21 mai-15 octobre 1981), IFAO-musée du Louvre, 1981, p. 268-269 ; D. RAUE, *op. cit*., p. 241.
[1427] À partir d'un certain nombre d'indices présents dans le document, D. Raue suppose que la famille du dédicataire était installée à Pi-Ramsès et que, par conséquent, cette stèle constituerait le plus ancien témoignage d'une dédicace au taureau Mnévis émanant d'individus extérieurs à Héliopolis (*ibid*.).
[1428] G. BENEDITE, « La formation du musée égyptien au Louvre », *La Revue de l'art ancien et moderne* 43, 1922, p. 281, ill. p. 281.
[1429] B.G. OCKINGA, « An Eighteenth Dynasty *ḥꜣty-ʿ.w* of d'Heliopolis in Adelaide, South Australia », *JEA* 91, 2005, p. 83-94, fig. 1-2. Sur cette hypothèse, D. RAUE, *op. cit*., p. 58, n. 6.
[1430] L. HABACHI, « King Nebhepetre Menthuhopt : His Monuments, Place in History etc. », *MDAIK* 19, 1963, p. 40.

furent mises au jour dans des secteurs bordant les murs est et nord de l'enceinte de briques crues de l'Époque tardive.
C'est dans une de ces nécropoles que furent exhumées trois des quatre stèles *sᶜnḫ rn* provenant du site d'Elkab (doc. **71**, **72**, **73**). Au cours de l'hiver 1964, une campagne de sauvetage fut organisée par l'*Egyptian Antiquities Organisation* dans une zone située à 150 m au nord-est de l'enceinte [1431], en prévision de la réfection de la route entre Assouan et Louqsor [1432]. Dans une aire de 30 m de côté, la mission parvint à extraire plusieurs objets d'un ensemble de tombes pillées, dont un lot de trois stèles de calcaire constituant, selon les propres mots des archéologues, la découverte la plus intéressante. Selon un certain nombre de critères stylistiques, ces monuments semblent tous dater du Moyen Empire tardif. Les liens de deux de ces stèles à la théologie locale sont signalés par la mention de la déesse Nekhbet dans la formule d'offrande qui anime leurs inscriptions.
C'est ce même critère qui conduit à accorder une provenance d'Elkab à la stèle de Renséneb (doc. **59**). En effet, en dépit du fait que ce monument a intégré en 1926 les collections égyptiennes des Musées royaux d'Art et d'Histoire sans aucune information explicite sur son origine [1433], son proscynème dédié à Osiris et à Nekhbet évoque cette analogie. D'autre part, il convient de noter le nom de Sanekhbet (litt. « fils de Nekhbet ») porté par un des frères du dédicataire de la stèle.

Dendara

Deux des stèles de notre corpus proviennent ou semblent provenir de la nécropole de l'Ancien Empire de Dendara [1434]. En ce qui concerne la stèle de Moutirdis (**fig. 50**, doc. **636**), datée de la XXVI[e] dynastie, elle fut découverte par Petrie en 1898 dans le puits sud du mastaba d'Idou IV, daté quant à lui de la VI[e] dynastie [1435]. Le titre de « chanteuse dans le domaine d'Hathor » porté par Moutirdis corrobore les liens de cette dernière avec le temple de Dendara.
La provenance de la stèle d'Antef (doc. **4**) est plus incertaine. Cette hypothèse repose essentiellement sur le nom de l'épouse du dédicataire, Sénet-Tekh. Ce probable nom théophore est en effet inscrit sur plusieurs autres stèles également datées de la XI[e] dynastie et découvertes par Petrie dans le même secteur de la nécropole de Dendara [1436].

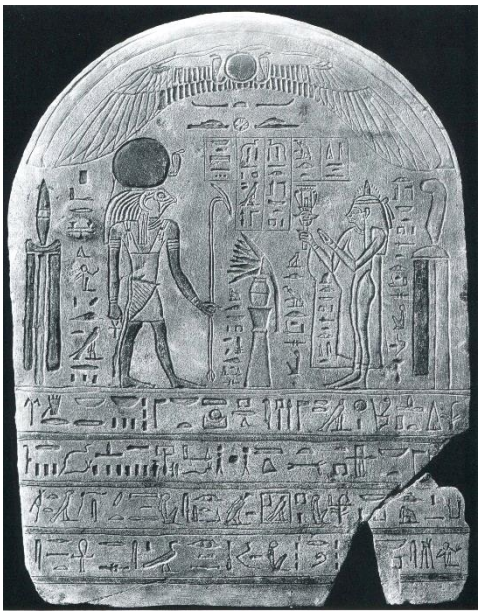


Fig. 50 : Stèle de Moutirdis (Boston MFA 98.1046), d'après https://collections.mfa.org/search/objects/*/98.1046/images

2. Statues, statuettes, statues-cubes et groupes statuaires

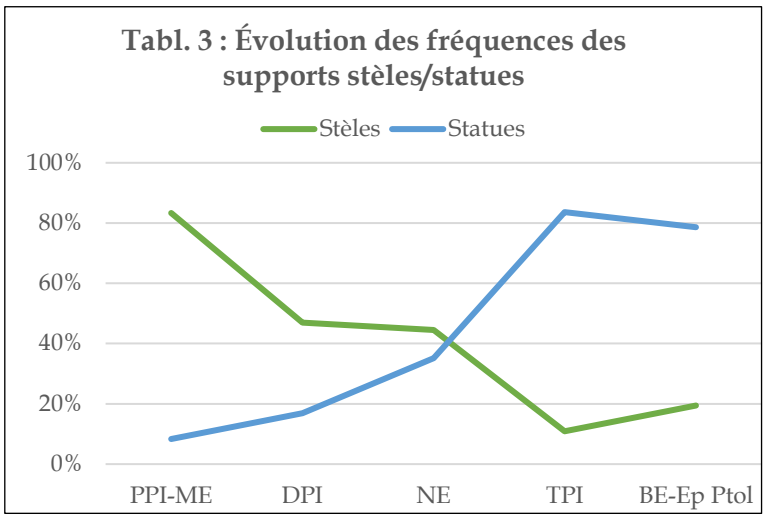
Il est généralement considéré que la civilisation de l'Égypte antique est celle qui a produit le plus grand nombre de statues durant les trois millénaires de son étendue [1437]. Selon différents commentateurs, une des principales motivations liées à l'abondance de cette production serait la

[1431] Cette zone porte le n° 41 dans la carte du site établie par Fr. Depuydt (*Elkab IV, Topographie*, Fasc. 1, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1989, p. 30, fig. 12).
[1432] A. HASSAN, « Drei Stelen aus Elkab », *MDAIK* 29, 1973, p. 5.
[1433] H. DE MEULENAERE, « Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *BIFAO 81* suppl., 1981, p. 83-85, pl. XIII.
[1434] W.M. Fl. PETRIE, *Dendereh*, EEF 17, Londres, 1900, pl. XXVII.
[1435] R.J. LEPROHON, *Stelae II. The New Kingdom to the Coptic Period*, *CAA Museum of Fine Arts Boston* 3, 1991, p. 45-48.
[1436] J. VANDIER, « Quatre stèles inédites de la fin de l'Ancien Empire et de la Première Époque Intermédiaire », *RdE* 2, 1936, p. 59-64, pl. II, 2.
[1437] A.P. KOZLOFF, « Sculpture. An Overview », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, p. 218.

croyance des anciens Égyptiens selon laquelle les sculptures, censées durer éternellement du fait du matériau utilisé, constituèrent un abri pour le *ka* des hommes et des dieux [1438]. En corollaire, la statue égyptienne est prioritairement destinée à recevoir la vie (*šsp ʿnḫ*) du défunt, notamment au moyen du Rituel de l'Ouverture de la bouche, et de rendre ainsi manifeste la « forme véritable » de ce dernier [1439].

Parmi les différents types de supports relatifs à la documentation *sʿnḫ rn*, celui regroupant les statues, les statuettes, les statues-cubes ainsi que les groupes statuaires représente la seconde catégorie par ordre d'importance numérique. En effet, situé à l'arrière-plan du groupe des stèles et des stèles « fausse-porte » qui rassemble plus de 47 % de l'ensemble des exemples du corpus, celui des statues réunit quant à lui plus de 37 % de cette documentation [1440]. On peut donc tirer de ces constats que parmi les différents supports relatifs à la liturgie *sʿnḫ rn*, les stèles et les statues rassemblent près de 85 % de la documentation.

Comme cela a été précédemment remarqué lors de l'étude du support des stèles, l'usage des statues dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom » connut également de fortes variations au cours du temps. Ainsi, l'analyse de la documentation fait apparaître les fréquences suivantes : 8,33 % pour la période PPi-ME, 16,87 % pour la DPi, 35,12 % pour le NE, 83,63 % pour la TPi, et finalement, 78,64 % pour la période allant de la Basse Époque jusqu'à la fin de l'époque dynastique.



Comme le graphique ci-dessus le met formellement en évidence, les courbes relatives aux emplois des stèles et des statues dans le contexte de la liturgie *sʿnḫ rn* montrent une indéniable symétrie entre elles. Ainsi, alors que l'emploi de la stèle est prédominant durant la période PPi-Moyen Empire avec plus de 83 % des exemples et devient progressivement marginal depuis la TPi jusqu'à la période gréco-romaine avec des fréquences oscillant entre 10 % et 20 %, *a contrario*, l'usage de la statue connaît quant à lui une fréquence encore modeste durant la période PPi-Moyen Empire, avec une valeur inférieure à 10 %, et finalement, devient remarquable entre la TPi et la période gréco-romaine avec un ratio dépassant 80 %. Cette inversion respective des fréquences relatives à l'usage des stèles et des statues conduit au croisement des courbes au niveau de la zone correspondant à la période du Nouvel Empire, avec des fréquences d'usage similaires avoisinant les 40 %.

L'analyse du corpus des statues *sʿnḫ rn* laisse apparaître une représentation assez remarquable des destinataires féminins. En effet, parmi l'ensemble des 215 statues et groupes statuaires du corpus

[1438] *Ibid*.
[1439] N. HARRINGTON, *Living with the Dead*, Oxford, 2013, p. 43.
[1440] 259/696. Cf. *infra*, « Tableau relatif aux différents supports », p. 671-673 (vol. III). L'ensemble de ces 259 formules est réparti dans 215 monuments distincts, cet écart numérique étant dû au fait que certains supports comportent plusieurs formules.

sᶜnḫ rn, on peut recenser 42 monuments consacrés, pour tout ou partie, à un destinataire féminin. Cet échantillon, à l'intérieur duquel on trouve 16 statues figurant une femme isolée, 13 dyades représentant le plus souvent des époux et 13 groupes statuaires de type familial, représente près d'un cinquième de l'ensemble des statues du corpus [1441]. Compte tenu du fait que, d'une manière plus globale, parmi les 632 formules *sᶜnḫ rn* du corpus à l'exclusion de celles inscrites sur des statues, seules 63 sont consacrées à un bénéficiaire féminin ou à un groupe de bénéficiaires comprenant au moins une femme, cet échantillon formant un ratio de 9,97 %, on peut donc en conclure que les femmes sont deux fois plus représentées dans les statues du corpus *sᶜnḫ rn*.

Une autre question relative aux statues utilisées dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn* est celle de leur implantation originelle. Si depuis l'Ancien Empire, les statues du défunt sont parfois déposées à l'intérieur de sa tombe [1442], dès la III^e^ dynastie, elles vont être de plus en plus fréquemment installées dans les temples divins [1443] ou parfois même au cœur des temples funéraires royaux. Elles sont alors généralement dressées dans les espaces les plus ouverts des sanctuaires, tels que les cours ou les salles à piliers, en général le long de leurs murs latéraux [1444]. Ce caractère ostentatoire des statues de temple, destinées à être vues et le plus souvent vénérées, doit à l'évidence être distingué du caractère plus confidentiel des statues de tombe, le plus souvent dissimulées aux yeux des visiteurs [1445].

Dans la partie de son étude portant sur ce qu'elle nomme la « formule d'animation » (*Belebungsformel*), et que de notre côté nous nommons « formule *sᶜnḫ rn* », Silke Grallert observe, d'une part, que le support des statues privées portant ce type d'inscription provient majoritairement de l'espace sacré du temple divin et, d'autre part, qu'on en trouve rarement des exemples avant le Nouvel Empire [1446]. S'il semble probable que la plupart des statues privées du corpus *sᶜnḫ rn* proviennent effectivement des temples divins, on doit néanmoins nuancer la présumée rareté de leur apparition avant le Nouvel Empire puisque, dans la documentation réunie par nos soins, plus de 10 % des statues du corpus sont datés de la période allant du début du Moyen Empire jusqu'à la fin de la DPi [1447].

Pour ce qui est l'origine géographique des statues du corpus, la part d'incertitude est encore plus élevée que celle constatée avec les stèles, puisque dans près d'un tiers des attestations [1448], leur provenance est déclarée « inconnue » dans la documentation. Pour la plupart des autres cas, cette information n'est mentionnée qu'au moyen d'une localisation générique de type « Thèbes », « Abydos » ou « Memphis », notations qu'il paraît le plus souvent impossible d'affiner. En dépit de ce caractère approximatif du gros des données, nous allons évoquer tour à tour les principales zones géographiques dans lesquelles furent découverts les statues ou les groupes statuaires porteurs de formules *sᶜnḫ rn*.

Éléphantine et le sanctuaire d'Héqaïb

Le sanctuaire mémoriel (*ḥw.t-kȝ*) de Pépynakht-Héqaïb, nomarque de la I^re^ province de Haute-Égypte en activité sous le règne Pépy II (VI^e^ dynastie), fut implanté au sud de l'île d'Éléphantine au début

[1441] 19,53 % (42/215).
[1442] R. TEFNIN, « Private Sculpture », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, p. 235.
[1443] L. DELVAUX, « Statuaire privée et pouvoir en Égypte ancienne », *in* M. Broze (et *al*. éds.) *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, *Lettres orientales* 5, Peeters, 1996, p. 39 ; A. VERBOVSEK, *„Als Gunsterweis des Königs in den Tempel gegeben…". Privaten Tempelstatuen des Alten und Mittleren Reiches*, *ÄAT* 63, 2004, p. 9.
[1444] R. TEFNIN, *op. cit*., p. 236 ; N. HARRINGTON, *Living with the Dead*, Oxford, 2013, p. 46-48 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 63-64, p. 98.
[1445] L. DELVAUX, *op. cit*., p. 39-40.
[1446] S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 98-99.
[1447] 27/259, soit 10,42 %.
[1448] 84/259, soit 32,43 %.

de la XII^e^ dynastie [1449]. Parmi les douze chapelles tour à tour dressées dans l'enceinte du sanctuaire, les deux premières furent édifiées par le nomarque Sarenpout I^er^ – une à son propre bénéfice et l'autre à celui de son « père » Héqaïb – durant le règne de Sésostris I^er^. En outre, les fouilles systématiques entreprises par L. Habachi à partir de 1946 permirent de mettre au jour un lot remarquable d'objets votifs, parmi lesquels furent répertoriés cinquante statues, vingt-six stèles ainsi qu'un certain nombre de tables d'offrandes, de *naoï* et d'autels.

Parmi les six monuments votifs porteurs d'une formule *sʿnḫ rn* et exhumés du sanctuaire mémoriel d'Héqaïb, cinq sont des statues [1450]. Comme la plupart des monuments du lieu, elles datent d'une période allant du milieu de la XII^e^ dynastie à la seconde moitié de la XIII^e^ dynastie.

Alors que deux de ces statues furent dédicacées par le gouverneur Aményséneb – une pour son père (**fig. 51**, doc. **45**) et l'autre pour son frère (doc. **44**) – et mises au jour à proximité de la chapelle du dédicant [1451], les trois autres (**fig. 42**, doc. **46**, **48**, **49**) furent exhumées du *redim* qui jouxte les chapelles d'Héqaïb divinisé, de Sarenpout I^er^ et de son petit-fils Sarenpout II [1452]. D'après les séquences généalogiques proposées par L. Habachi, aucun des destinataires de ces trois statues ne semble présenter de lien de parenté avec les propriétaires de ces chapelles.

Comme la plupart des monuments votifs déposés dans la *hout-ka* d'Héqaïb, ces statues bénéficient de l'aura mémorielle du lieu [1453]. Qui plus est, du fait de la puissance mémorielle que leur confère la formule de « perpétuation du nom » gravée à leur surface, on peut envisager que ces statues se trouvent au cœur d'un dispositif symbolique fonctionnant selon le principe d'une mise en abyme. En effet, la mémoire du bénéficiaire de la liturgie *sʿnḫ rn* est non seulement perpétuée par la mise en œuvre des rituels idoines sur le support de sa statue mais elle l'est également par l'emplacement de cette dernière au sein de la vaste machinerie mémorielle que représente la *hout-ka* d'Héqaïb.

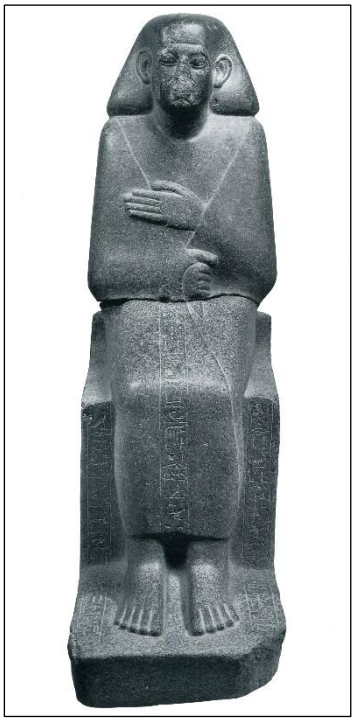


Fig. 51 : Statue d'Héqaïb (musée d'Assouan sans n°), d'après L. Habachi, *Elephantine IV*, pl. 73.

Thèbes et la zone thébaine

La zone thébaine constitue la région prédominante en ce qui concerne la provenance des statues du corpus *sʿnḫ rn*. Parmi les 259 formules *sʿnḫ rn* inscrites sur des statues, 113 proviennent de modèles installés dans la région thébaine, soit 43,63 % de l'ensemble. Ce large échantillon s'étend sur une période allant du Moyen Empire (doc. **98**) jusqu'à l'époque ptolémaïque (doc. **696**).

Parmi ce lot de statues associé à la zone thébaine, 7 sont dites provenir de « Thèbes » [1454], 1 de « Louqsor » [1455], 1 de « Karnak » [1456] et 8 de « Thèbes-ouest » [1457], soit 17 statues.

[1449] Cependant, certaines statues découvertes dans l'enceinte du sanctuaire pourraient dater de la fin de l'Ancien Empire ou des débuts de la PPi (L. HABACHI, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, vol. I, vol. 1, 1985, p. 86-87 ; D. FRANKE, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine*, *SAGA* 9, 1994, p. 30-32).

[1450] Doc. **44**, **45**, **46**, **48**, **49**.

[1451] Cf. L. HABACHI, *ibid*., plan 1, zone H.

[1452] Cf. *ibid*., zone D.

[1453] R. LEGROS, *op. cit*., p. 63.

[1454] Doc. **242**, **327**, **328**, **333-334**, **370**, **582**, **585**.

[1455] Doc. **98**.

[1456] Doc. **562**. Selon Auguste Mariette, cette statue provient du temple grand d'Amon et L. Borchardt précise du « *Vestibule de Pascht* ». Sur la question, cf. Fr. PAYRAUDEAU, « La statue Caire CG 717 et la famille de Ânkhpakhéred fils de Pashedmout », *RdE* 56, 2005, p. 203.

[1457] Doc. **231-235** (statue du prince Iâhmès provenant du cimetière de la XVII^e^ dynastie à Dra Abou el-Naga, cf. Cl. VANDERSLEYEN, *Iahmès Sapaïr*, CEA [B] n° 8, 2005, p. 11) ; doc. **240-241** (groupe statuaire provenant de la tombe 729, Assassif, PM I/2, p. 621) ; doc. **271-272**, **274** et **457** (3 statues provenant de Deir el-Bahari) ; doc. **498** (fragment de statue provenant de la chapelle d'Iâhmès, « située à une soixantaine de mètres au sud du Ramesseum », G. DARESSY, « La

Mais le groupe majoritaire est celui exhumé de la « Cachette » de Karnak. Il rassemble 81 statues datées du Moyen Empire jusqu'à l'époque ptolémaïque et sur lesquelles sont inscrites 88 formules *sʿnḫ rn*, soit plus d'un tiers des 259 formules gravées sur des statues. On pourra également observer que ces 81 statues forment une part non négligeable des quelques 500 statues découvertes entre 1903 et 1907 par G. Legrain dans la « Cachette » de Karnak [1458] et que, par suite, la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » devait donc faire partie des motivations importantes relatives à l'acte d'installer une statue dans le temple.
Enfin, comme cela a été discuté précédemment à propos des compléments circonstanciels de type « dans Karnak » ou « dans la cour du temple (de Karnak) »[1459], il y a tout lieu de penser que tout ou partie des statues exhumées de la « Cachette » se trouvait à l'origine dans les espaces ouverts du temple, tels que les cours-*wsḫ.t* que l'on trouve notamment dans l'Allée des Processions.

Abydos

Les sept statues découvertes dans la zone abydénienne [1460] sont sans commune mesure avec le très grand nombre de stèles exhumées dans le même espace, notamment durant la période du Moyen Empire. Cette disparité peut paraître discordante avec l'intérêt progressif pour le support de la statue dans le contexte de la liturgie *sʿnḫ rn*. On peut sans doute comprendre ce phénomène par la montée en puissance de l'attractivité religieuse de la zone thébaine à partir du Nouvel Empire et d'un affaiblissement progressif de la zone abydénienne.
Les statues provenant de la zone abydénienne sont datées de la fin du Moyen Empire jusqu'à la XIX^e^ dynastie.
Même si la provenance précise de la plupart d'entre elles demeure incertaine, une statue (doc. **97**) et un groupe statuaire (**fig. 105**, doc. **183-185**), commandités par un même liturgiste, pourraient provenir de la tombe n° 220 implantée dans la « nécropole E » de J. Garstang [1461], située dans la « section nord » d'Abydos [1462]. Quant à deux groupes statuaires commandités par le premier prophète d'Osiris Ounnennéfer (doc. **415** et **416-417**), on a pu envisager qu'ils provenaient du « petit temple de l'ouest », selon l'expression forgée par A. Mariette [1463]. Mais J.J. Clère conteste fermement cette localisation [1464].

Memphis-Saqqâra

La région de Memphis-Saqqâra a fourni 9 statues datées des XXVI^e^-XXVII^e^ dynasties [1465]. Ce lot rassemble neuf formules *sʿnḫ rn*. Dans l'ensemble, les notices consacrées à ces monuments sont médiocrement documentées au sujet de la localisation originelle de ces rondes-bosses. Toutefois, trois statues sont dites provenir du temple de Path de Memphis (doc. **279**, **414** [1466] et **464**) et une autre du quartier du *serapeum* (doc. **556**).

---

chapelle d'Uazmès », *ASAE* 1, 1900, p. 97 et p. 100 [n° 5]) ; doc. **503** (statue fragmentaire provenant de la tombe d'Ouserhat, TT 56, Cheikh Abd el-Gournah) ; doc. **680** (statue-cube provient de Médinet Habou).

[1458] L. COULON, E. JAMBON, « L'exploitation scientifique de la Cachette de Karnak, de Georges Legrain à nos jours. Essai d'historiographie », *La cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, 2016, p. 90. Deux autre campagnes furent organisées par des inspecteurs égyptiens en 1954-1955 et 1955-1956 (*ibid*., p. 90-91).

[1459] Cf. *supra*, « Les compléments circonstanciels… », p. 160-163.

[1460] Doc. **97**, **183-185**, **192**, **326**, **415**, **416-417**, **447**.

[1461] J. GARSTANG, *El Arábah: a cemetery of the Middle Kingdom*, London, 1901, p. 11, p. 35, pl. XV.

[1462] PM V, plan p. 38 (north section).

[1463] Nommé « small temple » dans la « central section » de la carte du Porter & Moss (V, p. 38).

[1464] J.J. CLERE, « Une sculpture baroque de l'époque ramesside », *Mélanges G. E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, Le Caire, 1985, p. 163.

[1465] Doc. **279**, **364**, **414**, **464**, **553**, **556**, **620**, **642**, **647**.

[1466] L'« Appel aux prêtres » qui suit la formule *sʿnḫ rn* est particulièrement intéressant car, non seulement il fournit des précisions sur la provenance de cette statue-cube mais, en outre, il introduit une circonstance anecdotique rare : « Ô vous les grands chef des artisans qui se trouvent dans le temple de Ptah, les *sem* des « Murs », évitez de dire : "nous allons déplacer cette statue pour voir le seigneur d'éternité, celle du père divin Ptahmès !" ».

La relative faiblesse du nombre de statues *sʿnḫ rn* provenant de cette zone est d'autant plus inattendue qu'il s'agit d'un secteur archéologique de premier plan et, par ailleurs, que cette documentation est datée d'une période durant laquelle les statues deviennent dominantes parmi les supports en usage dans la liturgie *sʿnḫ rn*.

Saïs

Les six statues provenant de Saïs et rassemblant sept formules *sʿnḫ rn*, datent de la période allant de la XXVI^e^ à la XXX^e^ dynastie [1467]. Cette délimitation chronologique correspond à la période durant laquelle la documentation relative à cette zone est la plus riche [1468]. Toutefois, hormis la statue-cube du danseur de Neith nommé Tefnakht (doc. **669-670**), exhumée en 1965 du « Kawâdy mound » situé à deux kilomètres au nord-est de Saïs [1469], la majorité de ces rondes-bosses n'est associée à la capitale de la V^e^ province de Basse-Égypte que par le truchement des inscriptions gravées à leur surface, qui mentionnent Saïs ou ses divinités, ou par la présence d'une statuette de la déesse Neith au cœur de statues naophores (doc. **671** et **fig. 44**, doc. **672**).

Pour conclure cette partie portant sur les statues et les groupes statuaires présents dans le corpus *sʿnḫ rn*, outre le constat de leur représentation secondaire par rapport à l'ensemble des stèles et stèles « fausse-porte » appartenant à cette documentation, on peut s'interroger sur leur place et leur mode de fonctionnement au sein de la liturgie *sʿnḫ rn*.
Comme nous l'avons rappelé plus haut, la présence des formules *sʿnḫ rn* sur l'ensemble des supports du corpus est prioritairement justifiée par leur rôle systématique dans la phase de fondation de la liturgie *sʿnḫ rn*. Quant à l'iconographie que l'on rencontre à la surface de la majorité des stèles, plus particulièrement celle qui représente le liturgiste placé dans une posture rituelle vis-à-vis du défunt, elle constitue le signe de la mise en œuvre de la phase d'actualisation de la liturgie, puisque celle-ci consiste pour l'essentiel dans la récitation rituelle du nom du bénéficiaire par le desservant. Or, parmi le corpus des stèles *sʿnḫ rn*, plus de 60 % des exemples présentent ce type de dispositif visuel [1470]. En revanche, la faible présence d'une iconographie rituelle à la surface des statues et des groupes statuaires, et notamment celle impliquant le défunt et le liturgiste, peut interroger sur les conditions de mise œuvre de la phase d'actualisation de la liturgie au moyen de ces supports [1471]. La réponse qui semble s'imposer est la suivante : dans la mesure où le bénéficiaire (ou les bénéficiaires) de la liturgie de « perpétuation du nom » est systématiquement « incarné » dans la statue, lorsque le liturgiste « actualisateur » vient exécuter le rituel face à cette image du bénéficiaire défunt, et notamment au moyen de la récitation des formules mentionnant son nom, le dispositif alors mis en place est similaire à celui retranscrit plus symboliquement dans l'iconographie des stèles. On peut sans doute avancer que cette iconographie présente dans un grand nombre de stèles *sʿnḫ rn* – celle qui montre le liturgiste et le défunt dans un face à face rituel – constitue une image bidimensionnelle du dispositif récurrent que l'on devait pouvoir observer dans les temples ou dans les chapelles funéraires, celui où le liturgiste se plaçait face à la statue du défunt pour agir rituellement.

[1467] Doc. **612**, **628**, **649**, **669-670**, **671**, 672.
[1468] Fr. LECLERE, *Les villes de Basse Égypte au I^er^ millénaire avant J .-C.*, *BiEtud* 144/1, 2008, p. 168.
[1469] H.S.K. BAKRY, « A Family from Sais », *MDAIK* 23, 1968, p. 69.
[1470] Sur 328 formules du corpus inscrites sur des stèles, 201 sont gravées sur des stèles présentant des scènes rituelles figurant le destinataire et un liturgiste. Voir notamment les types 1A, 1B, 6A, 6B, 7A et 7B dans le tableau « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[1471] Dans notre corpus, seule la dyade d'Iouny et Rénénout (doc. **381**) présente dans le registre inférieur de la plaque dorsale une scène rituelle figurant la fille liturgiste face à ses parents assis.

3. Les *chaouabtis*

Le corpus *sʿnḫ rn* comporte 31 formules inscrites sur des *chaouabtis* [1472], soit 4,45 % de la documentation. Dans ce lot, les formules sont inscrites sur le corps de ces statuettes funéraires, parfois accompagnées d'un petit sarcophage destiné à les contenir [1473] et, parfois encore, sur le couvercle des sarcophages seuls [1474]. Cet ensemble couvre une période qui va de la fin du Moyen Empire (doc. **152**) jusqu'à la transition des XVIII[e] et XIX[e] dynasties (doc. **378**).
La provenance de cette documentation constitue un point problématique du dossier puisque, parmi les 31 entrées, seules six sont documentées d'une manière plus ou moins précise sur cette question [1475]. Pour le reste des attestations, les informations sur ce point sont réduites à la mention « provenance inconnue », même si on peut suspecter qu'un grand nombre d'entre elles provienne de la rive ouest de Thèbes.



Fig. 52 : *Chaouabti* « bout de bois » de Tétinéfer (Petrie Museum UC 40190), d'après P. Whelan, *GPH* 6, p. 87.

La grande majorité des *chaouabtis* de cet ensemble sont de modestes statuettes du type « bout de bois » datées de la XVII[e] dynastie (**fig. 52**, doc. **196**). Parfois associés à des petits sarcophages de bois (cf. **fig. 187** [vol. II]), ces objets furent utilisés pour une pratique funéraire qualifiée de « extra-sepulchral shabti deposit » [1476]. Attestée entre la fin du Moyen Empire et le début du Nouvel Empire, il s'agit d'une cérémonie consistant à déposer dans le « middle level of the burial complex », plusieurs *chaouabtis* « bout de bois » façonnés à l'image du défunt, le plus souvent protégés par un petit sarcophage. Il convient de noter que l'ensemble de ces objets est le plus souvent doté de formules traditionnelles (*d n*[*y*]-*sw.t ḥtp*, chapitre 6 du LdM), parfois accompagnées d'une formule *sʿnḫ rn*, que J.J. Clère qualifia dans ce contexte de « formule anormale » [1477]. Certains spécialistes pensent que cette pratique de dépôt votif par les membres de la famille du défunt se déroulait dans un temps postérieur à celui de l'enterrement. Cette cérémonie collective ayant lieu dans la zone de la tombe réservée aux pratiques mémorielles, elle permettait aux membres de la famille du défunt, au moyen de cette offrande, de perpétuer les liens avec cet être passé dans l'au-delà [1478]. Si l'on accepte ce principe, il faut reconnaître que, loin d'être « anormales », les formules *sʿnḫ rn* ont toute leur place dans ce dispositif mémoriel spécifique et on comprend alors leur fréquence remarquable sur ce type de support.

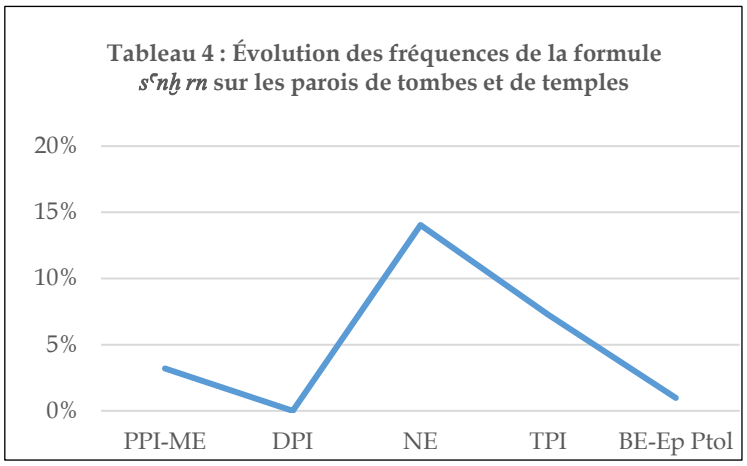
En outre, la fonction du *chaouabti* porteur d'une formule *sʿnḫ rn*, notamment dans le contexte majoritaire du « extra-sepulchral shabti deposit », peut sans doute expliquer sa très forte décroissance

[1472] Doc. **152**, **180**, **194**, **195**, **196**, **197**, **198**, **199**, **200**, **201**, **202**, **203**, **204**, **205**, **206**, **207**, **208**, **209**, **210**, **211**, **212**, **213**, **214**, **215**, **216**, **217**, **218**, **229**, **297**, **361**, **378**.
[1473] Doc. **212**, **214-215**, **218**.
[1474] Doc. **211**, **213**, **216**, **217**.
[1475] Doc **152** (TT 65), **196** (**fig. 51**, Thèbes), **198** (Thèbes), **206** (Gournah ?), **229** (Thèbes ouest), **297** (Deir el-Bahari), **361** (VdR 62).
[1476] H.D. SCHNEIDER, *Shabtis* I, Leyde, 1977, p. 268-269 ; P. WHELAN, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007, p. 22.
[1477] J.J. CLÈRE, « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 19-20 ; H. WILLEMS, « *Carpe diem*. Remarks on the cultural Background of Herodotus II.78 », *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme* , *OLA* 191, 2009, p. 515.
[1478] P. WHELAN, *op. cit.*, p. 45-46 ; H. WILLEMS, *op. cit*., p. 515-516.

à la fin de la DPi puis sa totale disparition au terme de la XVIII[e] dynastie. En effet, il apparaît qu'à partir de la fin de la XVII[e] dynastie, le *chaouabti* qui cumulait jusqu'alors l'image et la fonction hybrides de défunt et de serviteur, s'absorba dans le seul rôle de serviteur du défunt [1479]. Ce point semble d'ailleurs confirmé par le fait que le nom du dédicataire n'apparaît plus dans les inscriptions des *chaouabtis* après le Nouvel Empire [1480]. En corollaire, on peut alors comprendre pour quelle raison la formule *sʿnḫ rn* va alors déserter ces statuettes funéraires puisque cette dédicace adressée au défunt ne semble plus avoir sa place sur l'image de son serviteur symbolique.

Enfin, en ce qui concerne l'identité des liturgistes présents dans les formules de cet ensemble documentaire, on ne peut que remarquer l'absence systématique du fils en qualité de liturgiste dans les formules *sʿnḫ rn* inscrites sur les *chaouabtis* ainsi que sur le couvercle des sarcophages qui les accompagnent parfois. En revanche, dans cette documentation, le frère du bénéficiaire est surreprésenté en qualité de liturgiste, puisqu'il assume ce rôle dans 70 % des formules alors que le ratio moyen du frère liturgiste est de 16,23 % dans l'ensemble du corpus *sʿnḫ rn* [1481]. Il est également intéressant de noter que, parmi les liturgistes mentionnés dans les formules *sʿnḫ rn* inscrites sur les *chaouabtis* du corpus, les membres féminins du cercle familial forment une présence remarquable. En effet, la sœur, la mère et la fille du défunt sont présentes dans ce rôle dans plus de 22 % des cas, alors que le ratio global des membres féminins en qualité de liturgiste n'atteint pas 11 % [1482]. Un des indices permettant d'entrevoir une justification de cette absence systématique du fils dans la fonction de liturgiste dans les formules des *chaouabtis* est que la DPi, période qui regroupe la majorité des *chaouabtis* porteurs de formule *sʿnḫ rn*, est l'époque durant laquelle le fils du défunt connut un fort recul dans la fonction de liturgiste.

4. Parois et linteaux (tombes privées et temples)



Le corpus *sʿnḫ rn* comporte 52 exemples de formules [1483] inscrites sur les parois et les linteaux de tombes privées ainsi que sur celles provenant de parois et de linteaux de temples [1484]. Cet ensemble rassemble donc précisément 7,47 % du corpus, ratio que l'on peut qualifier de modeste et, sans aucun doute, peu en rapport avec l'importance et la richesse que représente ce type de supports parmi les

[1479] A.H. GARDINER, « A statuette of the Hight Priest of Memphis Ptahmose », *ZÄS* 43, 1906, p. 59 ; W.M.Fl. PETRIE, *Shabtis*, Londres, 1935, notamment p. 1-5 ; J. ČERNÝ, « Le caractère des oushebtis d'après les idées du Nouvel Empire », *BIFAO* 41, 1942, p. 105-133.
[1480] H.D. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 295
[1481] Cf. *infra*, la notice « Le frère (*sn*) liturgiste », notamment p. 301-302 (vol. II).
[1482] Cf. *infra*, « Affirmation puis effacement des femmes… », notamment p. 314 (vol. II).
[1483] Doc. **1**, **2**, **3**, **36-37**, **250**, **296**, **302-310**, **319-322**, **363**, **377**, **394**, **398**, **399**, **401**, **402**, **429**, **434**, **435**, **437**, **438**, **439**, **442**, **451-453**, **454-455**, **461**, **465**, **470-471**, **491**, **492**, **515**, **538**, **541**, **563**, **586**, **640-641**.
[1484] Seuls, trois exemples de cet ensemble proviennent de temples (inscription dédicatoire du temple de Séthy I[er] en Abydos [doc. **402**], linteau du temple de Seth à Nagada [doc. **491**], mur sud-ouest de la cour des statues à Louqsor [doc. **541**]).

sources de l'Égypte ancienne [1485]. Toujours dans les généralités, cette documentation couvre une période allant probablement de la VIII[e] dynastie (doc. **1**) [1486] jusqu'à la XXVI[e] dynastie (doc. **640-641**).

Le graphique ci-dessus (tableau 4) témoigne des variations de la fréquence des formules *sʿnḫ rn* inscrites sur les parois des tombes privées et des temples.

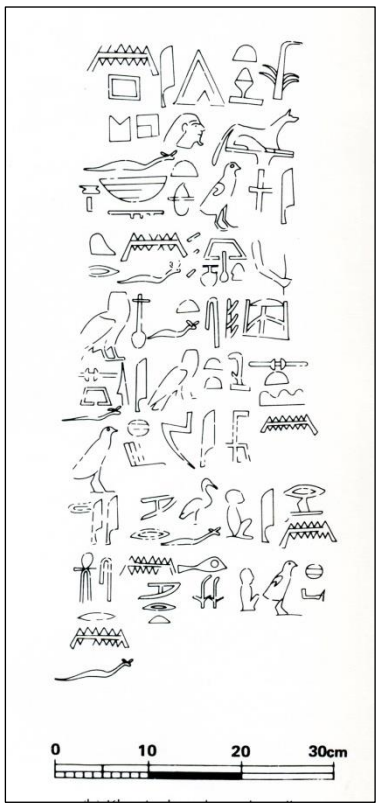


Fig. 53 : Inscription du mur nord de la chapelle de Chéni à Akhmim, d'après N. Kanawati, *The Rock Tombs of El-Hawawish*, vol. VII, fig. 1b.

L'examen du corpus *sʿnḫ rn* dévoile que la plus ancienne attestation de cette documentation (**fig. 53**, doc. **1**), probablement datée de la VIII[e] dynastie, est inscrite sur le mur nord de la chapelle funéraire de la tombe de Chéni (G 23) située dans la nécropole d'El-Hawawish (Akhmim). Par suite, le graphique indique que la plus forte fréquence des formules inscrites sur les parois des tombes privées et des temples se situe au Nouvel Empire. En effet, sur les 52 attestations du corpus relevant de cette documentation, 42 sont datées de cette période. À partir de la fin du Nouvel Empire, l'inscription des formules *sʿnḫ rn* sur les parois des tombes et des temples décrut drastiquement, notamment au profit de celles gravées à la surface des statues.

En ce qui concerne la provenance de ces 42 attestations de formule *sʿnḫ rn* datées du Nouvel Empire, la zone de Thèbes-ouest apparaît comme une localisation majeure puisque 17 inscriptions de cette catégorie proviennent de Deir el-Médîna et 5 de Cheikh Abd-el-Gournah. Pour cette même période, il convient également de mentionner une représentation notable de la nécropole d'Elkab qui rassemble 10 attestations de formule *sʿnḫ rn*, dont 9 exemples pour la seule tombe d'Iâhmès, fils d'Abana.

Enfin, même si l'emplacement précis de ces inscriptions à l'intérieur de leur monument d'accueil demeure inconnu dans un certain nombre de cas, 27 formules *sʿnḫ rn* sur les 52 de cette catégorie proviennent de parois ou de linteaux localisés à l'intérieur de la chapelle de tombes privées parfaitement identifiées.

Une des questions qui s'imposent lors de l'examen des formules *sʿnḫ rn* provenant de parois de tombes privées ou de temples est celle qui concerne l'étendue de l'espace du monument mis en relation avec la phase de fondation de la liturgie *sʿnḫ rn* évoquée dans la formule. En effet, même si cette phase initiale de la liturgie est prioritairement associée à l'inscription de la formule *sʿnḫ rn* sur le support, nous avons précédemment observé que ce geste scriptural ne peut, dans la très grande majorité des cas, être dissocié de celui du façonnage de tout ou partie de son support [1487].

Ainsi, lorsque la formule *sʿnḫ rn* est inscrite sur une stèle, une statue ou tout autre monument d'aspect compact et le plus souvent mobile, la phase de fondation de la liturgie est dans la très grande majorité des cas associée à la mise en œuvre de la totalité du support [1488]. Et même dans les cas où ce type de

[1485] À ce propos, R. Legros envisage que le faible nombre de structures funéraires parmi les supports de dédicaces mémorielles vient du fait que cette catégorie de constructions « était en principe effectuée par le bénéficiaire lui-même, de son vivant » (*Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 135). Cependant, en ce qui concerne les formules *sʿnḫ rn*, peu d'indices lexicaux corroborent cette hypothèse.

[1486] N. Kanawati suppose que la tombe de Chéni à Akhmim (G 23) pourrait être datée de la fin de la VI[e] dynastie mais plus certainement de la VIII[e] dynastie (*The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*, vol. VII, 1987, p. 7-8, fig. 1b).

[1487] Cf. *supra*, « La phase de fondation comme création… », notamment p. 40-42.

[1488] L'obélisque d'Amenemhat étudié plus bas (**fig. 66-67**, doc. **162**, p. 246) ainsi que la dyade d'Iouny et de Rénénout (**fig. 94**, doc. **381**, cf. *infra*, la notice « La fille (*sȝ.t*) liturgiste », notamment p. 327-328 [vol. II]) semblent faire exception à ce principe. Comme nous le verrons plus bas, les trois graffiti du corpus sont probablement à soustraire à cette question.

monuments reçoit plusieurs formules *sˁnḫ rn* mentionnant différents liturgistes [1489], il est peu probable qu'un éventuel partage de la fonction de liturgiste à destination de chacun de ces desservants conduise à une division idoine de la surface du monument, chaque zone étant alors placée sous la responsabilité de chacun d'entre eux [1490]. En revanche, on peut envisager que cette péréquation des responsabilités donne lieu à une prise en charge collective du façonnage du monument.
Dans la stèle de Batchy (**fig. 29**, doc. **281-282**) [1491], les deux formules *sˁnḫ rn* qui se suivent dans le registre bas du monument, évoquent un partage de la fonction de liturgiste entre la mère et du père de leur fille bénéficiaire Batchy. Or, le caractère groupé des formules mémorielles ainsi que la scène rituelle qui montre dans la partie supérieure de la stèle ces mêmes parents agissant de concert pour leur fille défunte semblent quant à elles témoigner d'une action de piété collective de la part de ces deux desservants, programme incluant notamment la prise en charge du façonnage de la stèle-support destinée à leur fille défunte.
Si cette question de la délimitation de l'espace du support en lien avec la phase de fondation de la liturgie *sˁnḫ rn* semble soulever peu d'incertitudes ou d'ambiguïtés avec cette catégorie de monuments compacts et mobiles, cette interrogation nécessite d'être renouvelée lorsque la formule *sˁnḫ rn* est inscrite sur la paroi d'une tombe privée voire sur celle d'un sanctuaire. En effet, les espaces de ce type de monuments étant non seulement plus vastes mais parfois encore compartimentés, on peut se demander si la présence d'une unique formule *sˁnḫ rn* dans une des zones du monument implique la responsabilité de l'exécution de la seule partie de l'édifice supportant la formule ou, au contraire, de la totalité de ses espaces du monument.

Comme semblent en témoigner les plus anciennes attestations de la formule *sˁnḫ rn* inscrites dans des chapelles funéraires privées, les effets consécutifs à l'inscription de cette dernière en un point particulier de cet espace sont appelés à se répandre dans l'ensemble du monument. Autrement dit, dans un grand nombre des cas, la performativité de la formule *sˁnḫ rn* ne serait pas circonscrite à la seule zone du support sur laquelle elle est inscrite. Cette hypothèse paraît notamment validée au travers des précisions données dans la formule *sˁnḫ rn* inscrite dans la tombe du nomarque Ahanakht [1492] :

> (Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]tique que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai réalisé. » [1493]

En effet, il est précisé dans cette formule que la principale conséquence de la mise en œuvre de cette inscription dans un point précis de l'édifice est de « perpétuer mon nom sur le monument que j'ai réalisé », soit dans l'ensemble des espaces de la tombe.
Ce principe paraît être toujours valide à la fin de l'époque indigène. Ainsi, dans la tombe de Pétosiris, datée de la XXX^e^ dynastie, un exemple de formule semble attester la pérennité de cette corrélation, même si dans ce cas, le processus de « perpétuation du nom » est plus directement associé à l'édification du monument-support :

> (Inscr. 85b, col. 7-10) « Que cette tombe est parfaite et sans pareille ! Cela a été réalisé par ton fils cadet afin de perpétuer ton nom (*jr*[*w*].*t~n sȝ=k k.t r sˁnḫ rn=k*), le Grand des Cinq, l'administrateur des trônes, Pétosiris. » [1494]

[1489] Cf. *supra,* « Examen des documents du corpus *sˁnḫ rn*… », p. 113-137.
[1490] Il a été vu précédemment que, dans certaines circonstances, les différents liturgistes peuvent assumer des responsabilités diverses dans le programme de mise en œuvre du support (cf. *supra,* « La phase de fondation : répartition occasionnelle… », p. 48-50).
[1491] BM EA 280, XVIII^e^ dynastie. Cf. *supra,* « Examen des documents du corpus *sˁnḫ rn*… », p. 125.
[1492] Tombe édifiée à el-Bersheh (n° 5) et probablement datée des X^e^-XI^e^ dynasties (sur cette datation, E. BROVARSKI, « Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham on the occasion of his 90th birthday, June 1, 1980*, Boston, 1981, p. 14-30).
[1493] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*~n*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sˁnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j.*
[1494] *nfr=wy js pn nn mjt.t=f jr*(*w*).*t~n sȝ=k kt r sˁnḫ rn=k wr-djw ḫrp-ns.wt P*(*ȝ*)*-dj-Wsjr.*

Comme cela a été abordé précédemment, la validité de ce principe semble également s'étendre à l'acte de restauration de la tombe [1495]. Ainsi, la formule *sᶜnḫ rn* gravée dans la chapelle de la tombe thébaine du prêtre-*ouâb* de Maât, Mérymaât (**fig. 2** [détail], doc. **296**) [1496], corrobore les liens entre la « perpétuation du nom » du dédicataire et la restauration de l'ensemble de sa tombe :

> (Doc. **296**) « C'est son petit-fils (le fils de sa fille à lui) qui a perpétué son nom, en restaurant sa tombe à neuf après qu'il l'a trouvée close, le batelier Ousem. » [1497]

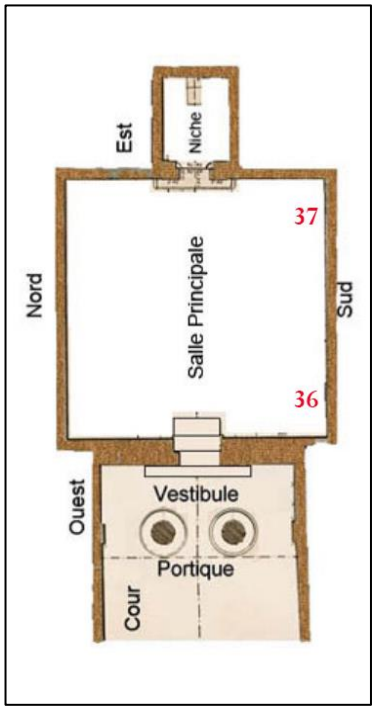


Fig. 54 : Plan de la tombe (n° 3) de Khnoumhotep à Béni Hassan.

Ces différents exemples semblent indiquer que la présence d'une unique formule *sᶜnḫ rn* en un point quelconque du monument suffit à répandre dans l'ensemble de ses parties une sorte d'« aura performative » émanant de cette formule mémorielle. Par suite, on peut alors s'interroger sur les raisons qui conduisent à inscrire plusieurs formules *sᶜnḫ rn* sur les surfaces d'un monument.

Sur les parois de la tombe du nomarque Khnoumhotep II, creusée dans l'éperon rocheux de la nécropole de Béni Hassan (**fig. 54**, tombe n° 3) au début de la XII[e] dynastie, un long texte autobiographique court sur le soubassement des quatre murs de la chapelle. En deux points de son mur sud, on peut lire les formules *sᶜnḫ rn* suivantes :

> (Doc. **36**) (Khnoumhotep, fils de Néhéri) « J'ai perpétué le nom de mes pères que j'ai trouvé en lacune sur les portes, identifié d'après les signes, précis pour la lecture, sans en mélanger un à un autre. Car un fils loyal [1498] restaure le nom de ses ancêtres, le fils de Néhéri, Khnoumhotep, juste de voix [1499]. »

> (Doc. **37**) (Khnoumhotep, fils de Néhéri) « J'ai construit mon monument dans ma cité. J'ai érigé une salle hypostyle là où je n'avais trouvé qu'un champ de ruines. Je l'ai élevée à l'aide de colonnes de granite, inscrites à mon propre nom et j'ai (également) perpétué le nom de mon père (Néhéri) dessus [1500]. »

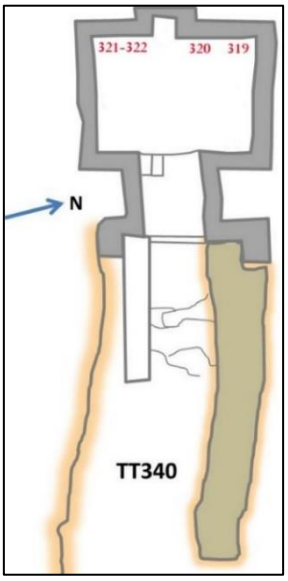


Fig. 55 : Plan de la tombe d'Amenemhat (TT 340).

Dans cet exemple, compte tenu que ces deux formules *sᶜnḫ rn* sont regroupées dans une zone restreinte du mur sud, il paraît difficile d'y déceler un stratagème précis d'occupation de l'espace de la chapelle. En outre, même si on trouve en surplomb de cette partie du texte autobiographique une grande scène consacrée au culte funéraire de Khnoumhotep, ces deux parties sont formellement séparées par une large bande polychrome, ce qui dévitalise un éventuel lien entre ces parties. Finalement, on peut envisager que le dédoublement de ces séquences vise

[1495] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte de restauration… », p. 42-44.
[1496] TT C4, XVIII[e] dynastie.
[1497] *jn sꜣ n(y) sꜣ.t=f sᶜnḫ(w) rn=f smꜣwy js=f m mꜣw m-ḫt gm=f sw ḥsꜣ nfw Wsm*. L. Manniche (*Lost Tombs*, StudEgypt, Londres, 1988, p. 107) pense que Mérymaât est bien représenté dans la scène et que le batelier Ousem, dédicant de la formule, a modifié l'inscription. On pourrait opposer à cette hypothèse qu'une formule *sᶜnḫ rn* ne se situe pas nécessairement à proximité de son rédacteur et qu'il peut parfois être visuellement absent de la scène, comme cela est probable dans cet exemple.
[1498] *AnLex* 77.1742.
[1499] *sᶜnḫ~n=j rn n(y) jt.w=j gm~n=j wš ḥr sbꜣ.w rḫ m tj.t mt(y) m šdt nn rd.t ky m ᶜb ky jsṯ sꜣ pw mnḫ srwḏ rn n(y) tpjw-ᶜ Nhrj sꜣ Ḫnmw-ḥtp mꜣᶜ-ḫrw.*
[1500] *sᶜḥ=j tp(j) m smnḫ n=j ḥr.t sn s r jrr.t jt=f jr~n n=f jt=j ḥw.t-kꜣ m Mr-nfrt m jnr nfr n(y) ᶜnw r srwḏ rn=f n(y) nḥḥ smnḫ=f sw n ḏt rn=f ᶜnḫ m r(ꜣ) n(y) pꜣ.wt.*

pour l'essentiel à mentionner des destinataires distincts – « mes pères », « ses ancêtres », « mon père » – dans chacune d'entre elles.

Un dispositif similaire mais plus tardif peut s'observer dans la tombe d'Amenemhat aménagée à Deir el-Médîna (**fig. 55**, TT 340), probablement au début de la XVIII[e] dynastie [1501]. Sur le mur ouest de la chapelle, quatre formules *sˁnḫ rn* sont disposées de manière plus ou moins symétrique autour de la niche creusée au centre de la paroi. Sur le flanc droit de ce mur, on découvre deux formules dans lesquelles il est précisé que le liturgiste Sennéfer agit rituellement pour son père Amenemhat (doc. **319** et **fig. 3**, [détail] doc. **320**). Contrairement à l'exemple précédent, on notera que ces deux séquences sont plus nettement en symbiose avec la scène qu'elles dominent. En effet, dans cette dernière, on voit Sennéfer effectuant une récitation rituelle face à ses deux parents assis, Amenemhat et son épouse Satamon, ainsi qu'à leur fille Noubnéféret, accroupie à leurs pieds. Dans ce dispositif, qui rappelle celui d'un grand nombre de stèles autonomes, les formules se déclinent en ces termes :

> (Doc. **319**) « Fasse le roi que s'apaise Osiris, celui qui préside aux Occidentaux, celui qui donne toute chose parfaite et pure pour le *ka* d'Amenemhat, juste de voix. C'est son [fils] qui a perpétué [son n]om, Sennéfer. » [1502]

> (Doc. **320**) « Recevoir toute chose parfaite et pure (pour) le *ka* d'Amenemhat (de la part de son) fils Sennéfer, (qui dit) : "[Qua]nt à [m]oi, c'est moi le fils qui écrit correctement, et [qui a] perpétué [son] nom".» [1503]

Sur le côté gauche de ce même mur ouest, une double formule *sˁnḫ rn* domine une scène qui montre les propres parents d'Amenemhat, Maân et Hout, assis devant une table d'offrandes lourdement chargée. Mais, dans ce dispositif, et contrairement au précédent, aucun desservant n'est figuré en action :

> (Doc. **321-322**) (Maân) « C'est son [fils] qui a perpétué [son n]om, Amenemhat, et son fils Sennéfer qui a perpétué leur nom. » [1504]

Dans cette chapelle, comme dans la précédente, le regroupement de différentes formules *sˁnḫ rn* sur une même paroi ne semble pas répondre à un mécanisme global d'occupation des lieux. En revanche, la multiplication de ces formules pourrait ici encore se justifier par la pluralité des liturgistes (Sennéfer et son père Amenemhat) ainsi que celle des destinataires (Amenemhat et ses parents Maân et Hout) mentionnés dans ces diverses inscriptions.

Cette question de l'emplacement des formules *sˁnḫ rn* présentes sur les parois de certaines tombes doit maintenant être abordée avec la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana [1505], qui apparaît de ce point de vue comme un cas exceptionnel. En effet, dans l'ensemble de l'hypogée, ce n'est pas moins de neuf formules *sˁnḫ rn* (**fig. 1**, **33**, **56**, doc. **302-310**) que l'on découvre en différents points des murs de la superstructure, à commencer par les deux exemples qui ornent sa façade d'entrée (doc. **302-303**).

Dans cet exemple, prenons en considération les deux critères retenus jusqu'à ce point pour tenter de mieux comprendre la pluralité des formules *sˁnḫ rn* présentes sur les surfaces d'un monument à savoir, d'une part, celui de la variété des liturgistes et des bénéficiaires mentionnés dans les différentes formules et, d'autre part, celui des liens possibles entre ces dernières et d'éventuelles scènes rituelles à caractère funéraire qui les jouxtent.

[1501] N. Cherpion, J.-M. Kruchten, *Deux tombes de la XVIII[e] dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 31-35.
[1502] *d n(y)-sw.t ḥtp Wsjr ḫnty Jmnty.w dd=f ḫ*[*.t*] *nb*(*.t*) *nfr*(*.t*) *wˁb*(*.t*) (*n*) *kꜣ* (*ny*) *Jmn-m-ḥꜣ.t mꜣˁ-ḫrw jn* [*sꜣ*]=*f* (*s*)*ˁnḫ*(*w*) *r*[*n*=*f*] *Snnfr*.
[1503] *šsp*{*t*} *ḫ.t nb*(*.t*) *nfr*(*.t*) *wˁb*(*.t*) (*n*) *kꜣ* (*ny*) *Jmn-m-ḥꜣ.t* (*m*) *sꜣ*(=*f*) *Sn-nfr* (*j*)*r* (*j*)*nk jnk sꜣ sšj mty* (*s*)*ˁnḫ*(*w*) *rn*(=*f*).
[1504] *jn* [*sꜣ*]=*f* (*s*)*ˁnḫ*(*w*) *r*[*n*=*f*] *Jmn-m-ḥꜣ.t sꜣ*=*f Sn-nfr* (*s*) *ˁnḫ*(*w*) *r*{*r*}*n*=*s*(*n*).
[1505] Sise à Elkab et datée des débuts de la XVIII[e] dynastie.

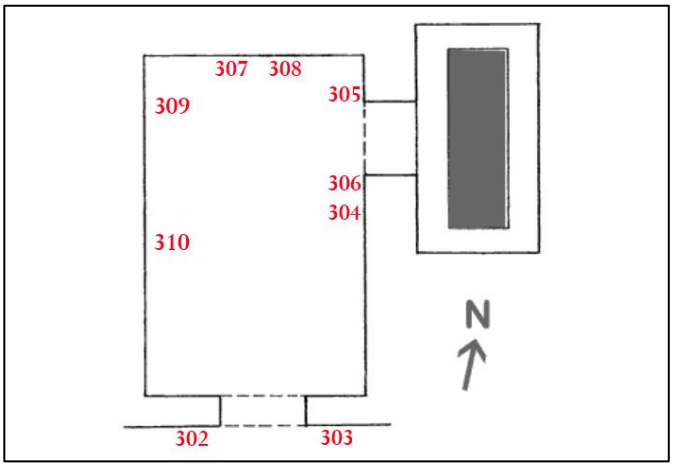


Figure 56 : Plan de la chapelle de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana à Elkab (n° 5) avec l'emplacement des formules *sᶜnḫ rn*.

En ce qui concerne la pluralité des liturgistes et des bénéficiaires *sᶜnḫ rn* mentionnés dans la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, il n'existe que deux liturgistes distincts – Pahéry et Hériry –, qui sont deux des petits-fils du propriétaire des lieux. Comme observé plus haut [1506], on notera que Pahéry bénéficie d'une forme d'ascendance sur son cousin Hériry [1507], puisqu'il est mentionné à sept reprises comme liturgiste dans les inscriptions (doc. **302**-**308**) alors qu'Hériry n'assume cette fonction que dans deux des formules (doc. **309**-**310**). Cette disproportion est probablement due au fait que Pahéry porte le prestigieux titre de « directeur des travaux », alors que son cousin Hériry en est dépourvu.

En ce qui concerne les bénéficiaires de la liturgie mentionnés dans ces différentes formules, on relèvera également leur pluralité. Si le propriétaire de la tombe, Iâhmès, fils d'Abana, domine largement dans ce rôle avec sept formules *sᶜnḫ rn* distinctes qui lui sont consacrées [1508], les parents respectifs de Pahéry (son père Itéréri et sa mère Kem) et de son cousin Hériry (son père Itefrouri et sa mère Satamon) sont pareillement désignés dans cette fonction, mais dans une moindre mesure. En effet, ils n'apparaissent en qualité de bénéficiaires que dans deux des formules, et principalement par le truchement du syntagme *rn*=*sn* [1509].

Pour ce qui est des liens entre les différentes formules inscrites dans cette tombe et les éventuelles scènes rituelles que ces séquences peuvent environner, seuls trois exemples peuvent en témoigner : deux formules accompagnent des scènes figurant dans l'une, le liturgiste Pahéry procédant à la récitation rituelle à l'attention de ses grands-parents (doc. **307**), et dans l'autre, le même desservant adoptant une posture identique pour ses parents (doc. **308**). Quant à Hériry, une formule est illustrée par une scène rituelle le montrant face à ses parents (doc. **310**). Cependant, la faiblesse de cet échantillon conduit à ne pas retenir ce critère dans cet exemple.

Au sujet de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, on peut tenter d'établir un troisième critère relatif à l'emplacement des formules *sᶜnḫ rn*. Outre le nombre exceptionnel de ces formules présentes sur les parois de la tombe, l'autre point original de cet exemple est celui de la relative régularité de leur déploiement dans l'espace du monument (cf. fig. 56). À l'appui de ce dispositif remarquable, on pourrait envisager que les décorateurs de la chapelle cherchèrent à rendre plus efficace le caractère performatif des formules *sᶜnḫ rn* en dispersant ces dernières dans toute l'étendue des lieux. Néanmoins, compte tenu de la rareté de ce type d'agencement dans les tombes observées, ce critère paraît trop singulier pour être érigé en principe général.
En fin de compte, concernant la question de la multiplication des formules *sᶜnḫ rn* et de leur répartition dans l'espace de la tombe, ces quelques exemples semblent faire apparaître une probable motivation commune. En effet, si l'on ne peut retenir le critère d'une occupation « stratégique » de ces formules dans l'espace, ni celui d'un accompagnement systématique des scènes rituelles figurant le liturgiste et le bénéficiaire, il paraît plus raisonnable de percevoir à travers cette pluralité des formules inscrites sur les parois de la tombe une volonté de recenser l'ensemble des liturgistes et des bénéficiaires impliqués dans la liturgie *sᶜnḫ rn* ainsi que les différentes affinités qui peuvent les relier les uns aux autres.

[1506] Cf. « La "phase de fondation" comme création… », p. 41-42.
[1507] Pahéry et Hériry sont les fils respectifs de deux filles distinctes d'Iâhmès, fils d'Abana.
[1508] Doc. **302**, **303**, **304**, **305**, **306**, **307**, **309**.
[1509] Doc. **308** et **310**.

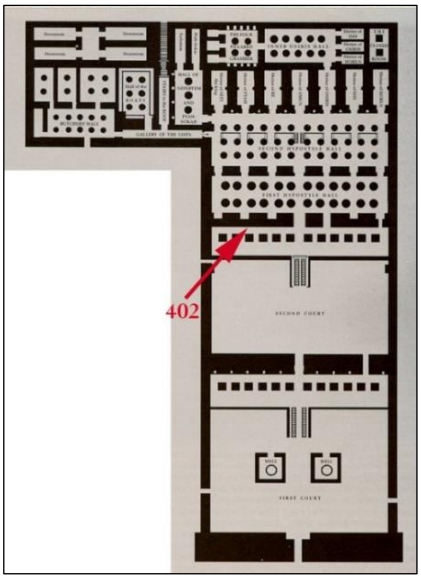


Fig. 57 : Plan du temple d'Osiris à Abydos.

Il reste maintenant à aborder les trois exemples de formules *sᶜnḫ rn* du corpus que l'on trouve sur les parois de temples ou sur celles de structures annexes incluses dans leur *temenos* (doc. **402**, **491**, **541**). La rareté des attestations de cette catégorie est sans doute proportionnelle à l'ensemble des quatorze formules *sᶜnḫ rn* [1510] apparaissant dans un contexte royal, attestations qui dépassent à peine 2 % de la documentation [1511].
La plus ancienne de ces attestations est celle qui provient de la grande inscription dédicatoire gravée par Ramsès II au sud du portique de la seconde cour du temple de Séthy I[er] à Abydos (**fig. 57**, doc. **402**) :

> (Doc. **402**, Col. 46 [1512]) (Ramsès II) « Ma conscience me conduit à accomplir deux fois des choses utiles pour Mérenptah [1513]. Je vais faire en sorte que soit dit pour toujours et à jamais : "C'est son fils qui a perpétué son nom !" » [1514]

Pour tenter de mieux comprendre le sens de cette formule *sᶜnḫ rn* ainsi que l'intérêt de son emplacement dans l'espace du temple, il est sans doute utile de prendre en considération plusieurs passages de cette longue inscription constituée de 120 colonnes. En effet, les colonnes 22-23 ainsi que la colonne 32 précisent que ce texte fut gravé en l'an I du règne de Ramsès II. Il y est notamment indiqué que le nouveau roi « a renouvelé la rénovation des monuments de son père qui était dans la nécropole (afin de) perpétuer son nom » (col. 23). Plus loin dans cette même grande inscription, il est encore déclaré qu'« aucun fils ne restaura les monuments de son père qui est dans la nécropole. Et quant aux parties avant et arrière de la demeure de Menmaâtrê, elles étaient toujours en travaux. Il est monté au ciel , sans que son monument ne soit achevé (…) » (col. 32).
À partir de l'analyse des sources textuelles et iconographiques présentes sur place, il est communément admis qu'à la mort de Séthy I[er], la façade de la seconde cour était percée de sept portes mais n'était pas encore décorée. Ramsès II fit murer ces ouvertures, hormis la porte centrale, par des blocs de grès et entama le programme décoratif de la façade [1515]. On peut donc penser que la formule de « perpétuation du nom » qui anime la grande inscription dédicatoire de Ramsès II (doc. **402**) constitue un témoignage de l'action de bâtisseur de son auteur. En effet, comme l'énonce Ramsès dans ce texte, il est « celui qui perpétue le nom de celui qui l'a engendré » (col. 21). Par suite, on peut également supposer que l'emplacement de cette séquence n'est pas fortuit et qu'il marquerait précisément un des points de départ du chantier de reprise des constructions interrompues à la mort de son père, Séthy I[er] [1516]. Autrement dit, la phase de fondation liée à cette formule *sᶜnḫ rn* pourrait correspondre à un des points de césure des différentes étapes du programme de construction du temple d'Abydos, transition marquée par la succession des règnes de Séthy I[er] et de son fils et successeur Ramsès II.

[1510] Doc. **231-235**, **361**, **390**, **391**, **392**, **393**, **402**, **403**, **404**, **541**.
[1511] 2,01 %.
[1512] Col. 42 dans la transcription d'Henri Gauthier (« La grande inscription dédicatoire d'Abydos », *BiEtud* 4, 1912, p. 8).
[1513] Nom de « fils de Rê » de Séthy I[er].
[1514] *jb=j ḥr ḫrp=j ḥr jr sp 2 ꜣḫ.wt n Mr-n-Ptḥ d=j ḏdy=tw r nḥḥ ḏ.t jn sꜣ=f sᶜnḫ(w) rn=f.*
[1515] J. CAPART, *Le temple de Séthi I[er]*, Bruxelles, 1912, p. 11-18 ; P. BRAND, *The Monuments of Seti I*, PdÄ 16, 2000, p. 156-157.
[1516] Ce point concerne plus précisément la zone de reprise des constructions et décorations situées dans la partie antérieure du temple sous le règne de Ramsès II, puisque tout porte à croire que Séthy I[er] avait déjà avancé l'édification d'une partie des deux cours et de leur pylône (P. BRAND, *ibid.*, p. 155-156). En outre, d'autres ajouts et des compléments furent également réalisés durant le règne de Ramsès II, notamment dans la partie sud de l'extension postérieure du temple (J. BAINES, « Abydos, Temple of Sethos I : Preliminary Report », *JEA* 70, 1984, p. 13-22).

Le deuxième exemple de formule *sᶜnḫ rn* provenant de structures insérées dans des temples divins se trouve sur un linteau découvert dans le *temenos* du temple de Seth à Ombos (**fig. 58**, doc. **491**). Dans la partie centrale du bloc, Amon et Seth sont représentés dos à dos, accroupis sur un entrelacement végétal figurant le *sema-taouy* [1517]. Ce motif est flanqué de deux images du *ḥm-nṯr* de Seth, Ouserhat. Il est représenté debout face à chacun des dieux, les bras repliés dans l'attitude de la prière-adoration. Derrière la figure de l'Ouserhat situé à droite, on peut lire la formule *sᶜnḫ rn* suivante, signée d'un fils anonyme :

(Doc. **491**) « Fait par son fils qui (ainsi) a perpétué son nom, pour le *ka* du *ḥm-nṯr* de Seth, Ouserhat. » [1518]



Fig. 58 : Linteau d'Ouserhat, prêtre de Seth, Nagada d'après W.M. Fl. Petrie, J.E. Quibell, *Naqada and Ballas*, pl. LXXIX.

Le temple de Seth d'Ombos date principalement de la XVIII[e] dynastie, avec des dépôts de fondation du règne de Thoutmôsis III [1519]. Toutefois, selon son inventeur, ce linteau ferait partie des différents vestiges issus de « chambres » appartenant au prêtre Ouserhat, situées à l'angle nord-ouest du *temenos* (**fig. 59**) [1520].

Bien que provenant vraisemblablement de l'intérieur du *temenos* de Seth, cet exemple de formule *sᶜnḫ rn* appartient probablement au registre privé, dans la mesure où elle fut gravée sur le linteau de ce que l'on peut comprendre comme la chapelle funéraire de ce prêtre attaché au service de Seth [1521]. Malheureusement, on ne pourra tirer davantage d'hypothèses ou de conclusions à partir de cette attestation singulière, et de la faiblesse générale des vestiges épigraphiques provenant de ce site.

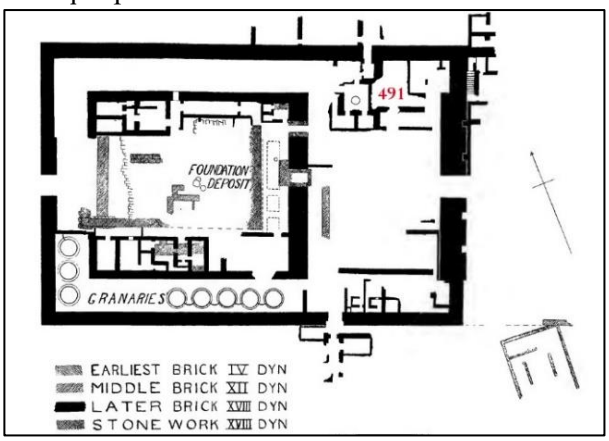


Fig. 59 : Plan du temple de Seth à Ombos d'après W.M.Fl. Petrie, J.E. Quibell, *Naqada and Ballas*, pl. LXXXV.

[1517] W.M. Fl. Petrie, J.E. Quibell, *Naqada and Ballas*, London, 1896, pl. LXXIX (bas).
[1518] *jr*(*w*)~*n sꜣ*=*f sᶜnḫ*(*w*) *rn*=*f n kꜣ n*(*y*) *ḥm-nṯr n*(*y*) *Stḫ Wsr-ḥꜣ.t.*
[1519] Il semble néanmoins exister un niveau bas daté de l'Ancien Empire (W.M. Fl. Petrie, J.E. Quibell, *op. cit.*, p. 66).
[1520] W.M. Fl. Petrie, J.E. Quibell, *ibid.*, p. 70.
[1521] La présence de monuments votifs et de « chapelles du *ka* » de particuliers au sein du *temenos* est attestée dans d'autres sites, tels qu'Abydos (D. O'Connor, « The "Cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, notamment p. 162), Éléphantine (L. Habachi, *LÄ* II, 1977, col. 1120-1122, *s.v.* « Heqaib »), Tôd (L. Postel, « Espaces et monuments votifs dans le temple au Moyen Empire : l'exemple de Tôd », *L'individu dans la religion égptienne*, *CENiM* 16, 2017, notamment p. 198) et Dendara (A. Pillon, « La terrasse d'Hathor à Dendara et la réversion des offrandes divines : un élément du paysage cultuel des villes au Moyen Empire », *BIFAO* 122, 2022, p. 451-491. Dans cette contribution, l'auteur apporte une nouvelle lumière sur la notion de « terrasse-*rwḏ* »).

La troisième et dernière attestation d'une formule *sᶜnḫ rn* présente sur une paroi de temple se trouve sur le flanc ouest de la paroi sud de la cour de Ramsès II du temple de Louqsor (**fig. 60**, doc. **541**). Gravée sur le registre inférieur de ce mur, la séquence accompagne une scène figurant Pinedjem I[er], suivi par trois de ses frères, qui rendent hommage à Amon-Rê [1522]. Il convient d'ajouter que cette scène ainsi que celle qui la jouxte, montrant le même Pinedjem en train d'encenser des divinités, constituent des bas-reliefs gravés au-dessus de scènes originales aujourd'hui effacées [1523]. Compte tenu de la titulature du pontife Pinedjem mentionnée dans les textes qui accompagnent ces scènes, et dans laquelle il porte déjà le titre de grand prêtre d'Amon mais pas encore de protocole pharaonique, on peut dater l'exécution de cette gravure secondaire de la période située entre l'an 6 et l'an 15 de Pinedjem [1524].

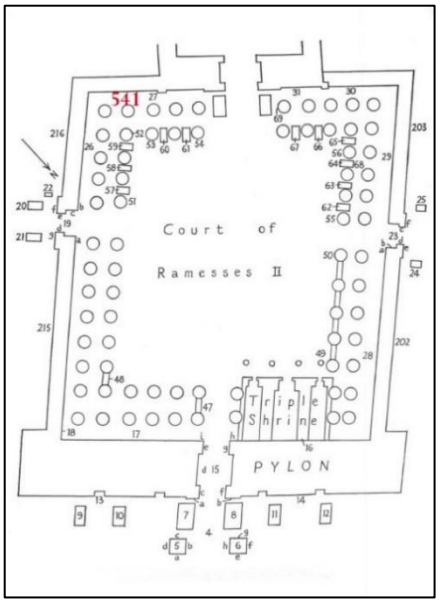


Fig. 60 : Plan de la cour de Ramsès II dans le temple de Louqsor, d'après PM II, pl. XXX.

L'inscription gravée au-dessus de la scène figurant Pinedjem accompagné de ses frères en prière devant Amon-Rê débute en ces termes, « Prier Amon-Rê (…) pour le *ka* du général, premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux (…) Payânkh [juste de voix] ». Cette prière formulée à l'adresse de Payânkh, le père de Pinedjem, se poursuit par le formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **541**) « Fait par son fils qui a perpétué son nom, le major de la cité, le vizir, le premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, grand général en chef du pays tout entier, le commandant, Pinedjem (I[er]). » [1525]

5. Supports rares (table d'offrandes, naos, pyramidion, monolithe, stèle-obélisque, autel, cuve à libation, siège, graffiti)

La catégorie de sources documentaires que nous nommons « supports rares » rassemble les différents types de monuments porteurs de formules *sᶜnḫ rn*, mais sans qu'aucun de ces types ne dépasse huit exemplaires dans un corpus comptant 696 attestations, soit doté d'un ratio à peine supérieur à 1%. Seront ainsi tour à tour étudiés les types de supports suivants : table d'offrandes, naos, pyramidion, monolithe, stèle-obélisque, autel, cuve à libation et siège [1526]. À la fin de cette section, nous aborderons les rares exemples de graffiti présents dans la documentation. Bien que ne pouvant être *stricto sensu* désignés comme des « supports », ces derniers seront néanmoins retenus dans cette catégorie du fait du caractère singulier de leur formalisme.

Cette section des « supports rares » regroupe 18 monuments sur lesquels sont inscrites 23 formules *sᶜnḫ rn*, soit moins de 4 % de l'ensemble du corpus. Sur le plan de la chronologie des formules appartenant à cette catégorie, les séquences vont de la fin du Moyen Empire (**fig. 70**, doc. **47**) à la XIX[e] dynastie (**fig. 65**, doc. **440**). Un autre point distinctif de ces « supports rares » est le caractère sporadique des images qui animent leur surface. Parmi les 18 monuments de cette catégorie, seuls 11 sont animés par des scènes en bas-relief. Qui plus est, dans ce répertoire iconographique, un seul exemple (doc. **47**) est distingué par le caractère « opératoire » de la scène qui y est figurée [1527], cette

[1522] PM II, p. 307-308 [27] ; Fr. PAYRAUDEAU, *L'Égypte et la vallée du Nil*, t. 3, Les époques tardives, Nouvelle Clio, PUF, 2020, p. 59, fig. 2.
[1523] Ce processus de gravure secondaire s'observe clairement sur les photos du Chicago Oriental Institute : photo 9168 (https://isac-idb.uchicago.edu/id/30c26213-8156-4b42-9141-894d358181b9) ; photo 9216 (https://isac-idb.uchicago.edu/id/553c9205-fbda-4267-8507-97a929c60047).
[1524] Sur la question, voir notamment Fr. PAYRAUDEAU, *op. cit.*, p. 68-72.
[1525] *jr(w)~n sꜣ=f sᶜnḫ(w) rn=f (j)m(y)-r(ꜣ) njw.t tꜣt(y) ḥm-nṯr tpy n(y) Jmn-Rᶜ n(y)-sw.t nṯr.w (j)m(y)-r(ꜣ) mšᶜ wr n(y) tꜣ ḏr=f ḫꜣwty Pꜣ-nḏm.*
[1526] Cf. *infra*, « Tableau relatif aux différents supports… », p. 671-673 (vol. III).
[1527] Sur cette notion, cf. *infra*, « Index général : *notabilia* », p. 731 (vol. III).

dernière représentant un rituel funéraire dans lequel sont disposés en vis-à-vis le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule.

5.a. Tables d'offrandes

Les tables d'offrandes sont probablement inspirées du dispositif funéraire connu depuis les temps prédynastiques et au cours duquel un pain était déposé sur une natte devant la tombe afin que le défunt puisse se rassasier [1528]. Dans leurs formes classiques, telles qu'on peut les rencontrer à partir du milieu de l'Ancien Empire, les tables d'offrandes sont en lien formel avec le signe hiéroglyphique  (R4) *ḥtp* qui leur a donné leur dénomination la plus courante [1529]. Comme nous pouvons le remarquer avec la plupart des exemples de notre corpus, la formule *sᶜnḫ rn* se trouve à la suite d'une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* inscrite sur la face supérieure de la table ou encore sur sa tranche, ce qui tend à rappeler le caractère fonctionnel de ce monument. Ce dispositif peut notamment s'observer sur la table d'offrandes de Nebnéfer (doc. **449**), datée de la XIX[e] dynastie :

> (Doc. **449**) « Fasse le roi que s'apaise Osiris, celui qui préside aux Occidentaux, afin qu'il prodigue toute chose parfaite et pure au *ka* de l'Osiris, le chef des ouvriers, Nebnéfer, juste voix ! C'est son fils qui a perpétué son nom, le chef des ouvriers Néferhotep, juste de voix. » [1530]

Ce principe de fonctionnement de la table d'offrandes durant le rituel funéraire est clairement décrit par Gaston Maspero : « Le célébrant prenait les objets énumérés dans le menu, il posait les solides sur la table et il y versait un peu des liquides, en récitant sur chacun d'eux une formule spéciale qui les rendait susceptibles d'être saisis par le défunt soit qu'il sortît de sa chambre afin de s'emparer d'eux, soit que l'objet mourût à notre monde et que son double passât dans le caveau pour y être utilisé par le double humain. » [1531]
On peut donc supposer que l'absence sur les tables d'offrandes de toute scène figurant le rituel de l'offrande et de la récitation rituelle exécutée à l'adresse du défunt, tel que l'on peut notamment l'observer dans bon nombre des stèles de notre corpus, soit en quelque sorte remplacée par l'évocation synecdotique de ce cérémonial, activée par la présence de cet « élément focal » [1532] du rituel d'offrande funéraire.

Sans que l'on puisse en tirer de conclusions définitives, on notera que parmi les cinq tables d'offrandes recensées dans le corpus *sᶜnḫ rn*, quatre proviennent de Deir el-Médîna et, en corollaire, elles sont toutes datées du Nouvel Empire [1533]. La table d'offrandes du chef des artisans Houy (II) (doc. **400**) fut découverte en cinq fragments dans la cour de la tombe de son fils Qaha (TT 360) [1534], lui-même frère d'Houynéfer [1535], ce dernier étant le liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur la tranche de la table. Quant aux fragments de la table d'offrandes d'Horemouia (doc. **436**), « serviteur dans Set-Maât » [1536], Schiaparelli l'exhuma en 1904-1905 dans le sanctuaire de Méretséger [1537]. Pour les deux dernières tables de ce lot, leur provenance exacte est plus délicate à déterminer. Ainsi, en ce qui concerne la table d'offrandes de Pached (VII) et de Néfertary

---

[1528] A.O. BOLSHAKOV, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 2 ; Oxford, 2001, *s.v.* « Offering Tables », p. 573.
[1529] A.O. BOLSHAKOV, *ibid.*, p. 574. Il existe également des tables d'offrandes à plateau circulaire (*ḫ3w.t*) ainsi que des modèles à quatre pieds (*wdḥw*), K. MARTIN, *LÄ* VI, 1986, col. 146-150, *s.v.* « Tafel, Opfer- ».
[1530] *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp Wsjr ḫnty Jmnty.w d=f ḫ.t nb.t nfr.t wᶜb.t n kȝ n*(*y*) *Wsjr ḥry-qd.w Nb-nfr mȝᶜ-ḫrw sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥry-qd.w Nfr-ḥtp mȝᶜ-ḫrw.* Une formule quasi-identique se trouve sur la tranche de la table d'offrandes (doc. **450**).
[1531] G. MASPERO, *Guide du visiteur au musée du Caire*, Le Caire, 1915, p. 45.
[1532] A.O. BOLSHAKOV, *op. cit.*, p. 572.
[1533] Doc. **400**, **427**-**428**, **436**, **449**-**450**. La plus ancienne attestation (doc. **69**-**70**) semble, quant à elle provenir d'Abydos.
[1534] B. BRUYERE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1930)*, *FIFAO* VIII/2, Le Caire, 1933, p. 101-102.
[1535] Sur la famille de Qaha (I), B.G. DAVIES, *Who's who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, 1999, Chart 2 (The Family of Qaha [I]).
[1536] Sur la famille de Baki (I), B.G. DAVIES, *ibid.*, Chart 1 (The Family of Baki [I]).
[1537] Turin n. 22036, L. HABACHI, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione (22001-22067)*, Turin, 1977, p. 44-45, p. 141 (photo).

(doc. **427-428**) [1538], dédicacée par leur fils Maaninakhttouef (I) [1539], elle fut également découverte à Deir el-Médinâ par Schiaparelli en 1905. On peut envisager qu'elle provienne de la tombe de Pached (TT 323) ou encore de sa maison implantée au cœur du village (N.O. XV) [1540]. Enfin, la table d'offrandes du « chef des ouvriers » Nebnéfer (I) [1541] (doc. **449-450**) fut achetée à Louqsor chez l'antiquaire Mohasseb. Il est néanmoins probable qu'elle provienne soit de la TT 6 de Néferhotep (I) et de son fils Nebnéfer (I), soit de manière plus incertaine de la TT 216 appartenant à son fils liturgiste Néferhotep (II), les deux hypogées étant accolés dans le secteur nord-ouest de Deir el Médîna [1542].

5.b. Cuves à libation

Généralement perçue comme l'acte central du rituel funéraire [1543], ou encore celui du rituel journalier du temple, la libation peut en constituer une forme abrégée [1544], voire son substitut [1545], l'ensemble du protocole étant en quelque sorte contenu *in nuce* dans ce geste [1546]. On peut comprendre ce caractère cardinal du rite de « répandre de l'eau » (*sꜣṯ mw*, *stj mw* [1547], et plus tard *sfsf ꜣw* [1548]) du fait de son lien symbolique avec le débordement fécond des eaux primordiales du Noun, celles qui sont à l'origine de la vie [1549].
Attestée dès l'Ancien Empire sous sa forme autonome, la cuve à libation est alors le plus souvent constituée d'un simple bassin de pierre creusé, dont la forme est stylisée au travers des contours du signe hiéroglyphique, *š*, (N 38 et variantes) [1550]. Dès la fin de cette période, la table d'offrandes et la cuve à libation peuvent quelquefois être regroupées en un seul objet avec la présence de bassins creusés à la surface de la table. Puis, alors que la cuve autonome tend à disparaître au cours du Moyen Empire, elle fait sa réapparition au début Nouvel Empire mais, semble-t-il, de manière assez modérée [1551].
Alors que la fonction et le mode d'utilisation de la table d'offrandes dans le contexte du repas funéraire paraissent relativement aisés à comprendre, notamment du fait de leur très grand nombre de représentations en contexte sur les parois des tombes et des temples ainsi que sur les stèles, ceux relatifs à la cuve à libation demeurent plus confidentiels pour une raison strictement inverse. Cette incertitude s'observe notamment à travers les différentes dénominations proposées par les premiers commentateurs, telles que « cuve pour les eaux », « provision d'eau », « baquet à ablutions », etc. [1552].

[1538] Turin n. 22025, L. HABACHI, *op. cit.*, p. 29-30, p. 133 (photo).
[1539] Sur famille de Pached (VII), B.G. DAVIES, *op. cit.*, Chart 11 (The Family of Néferronpet [I]).
[1540] L. HABACHI, *op. cit.*, p. 30.
[1541] Sur la famille de Nebnéfer (I), B.G. DAVIES, *op. cit.*, Chart 6 (The Family of Néferhotep [I]).
[1542] PM I/1, carte VII (c 6).
[1543] Dans les rituels de « transfiguration » du défunt (*Verklärung*) figurés sur les parois des chapelles de l'Ancien Empire, cet acte est le plus souvent représenté en tête du cérémonial (B. RUSSO, « Somes Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 201).
[1544] A. BADAWY, « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 89-90 ; J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 514-515.
[1545] R. HÖLZL, « Libation Basins from the Old to the New Kingdom : Practical Use and Religious Significance », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 312.
[1546] J. ASSMANN, *op. cit*, p. 515.
[1547] Puis, à partir de l'époque ramesside, « répandre de l'eau », *wꜣḥ mw*.
[1548] A.I. FERNANDEZ PICHEL, « Khonsou(-Chou), Osiris d'Opet et les cultes de Djémê d'après les textes de la porte sud-ouest de la cour du temple de Khonsou à Karnak », *in* Chr. Thiers (éd.) *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*DT3* 4), *CENiM* 27, Montpellier, 2021, p. 70, n. f.
[1549] S. BICKEL, « Creative and Destructive Waters », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *op. cit.*, p. 191.
[1550] Ces modèles sont largement représentés dans les grandes collections muséales : A. MORET, D. ABOU-GHAZI, *Denkmäler des Alten Reiches III : Autels, bassins et tables d'offrandes*, fasc. 1: nos. 57001-57023 ; fasc. 2: nos. 57024-57049, SAE, Le Caire, 1978 et 1980 ; L. HABACHI, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione (22001-22067)*, Turin, 1977.
[1551] Sur cette évolution, Ch. KUENTZ, « Bassins et tables d'offrandes », *BIFAO* 81 suppl., 1981, p. 243-282, pl. XXXII-XXXIII ; R. HÖLZL, *op. cit*., p. 309-317.
[1552] Ch. KUENTZ, *op. cit*., p. 244, n. 2.

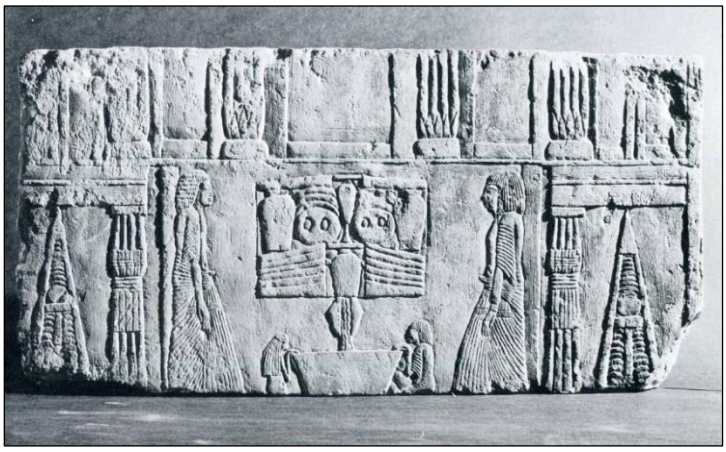


Fig. 61 : Bas-relief de la fin de la XVIII[e] dynastie provenant probablement de Saqqâra (Petrie Museum, UC 408) d'après H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, reliefs and paintings from the Petrie Museum*, Part I, pl. 53.

Un bas-relief provenant sans aucun doute d'une tombe de Saqqâra datée de la fin de la XVIII[e] dynastie (**fig. 61**) [1553] semble partiellement pallier ce déficit d'informations au sujet de l'utilisation des cuves à libation autonome dans un cadre rituel. Au centre de l'image, une table d'offrandes est figurée, selon les principes formels de l'aspective, dans un plan vertical. À partir de son bec verseur qui permet de canaliser les eaux répandues sur la table d'offrandes, un filet d'eau se déverse dans la représentation d'un objet flanqué des propriétaires de la tombe en position agenouillée [1554], artefact que tout porte à identifier à une cuve à libation.

Cette relative modestie de la présence des cuves à libation autonomes à partir du Moyen Empire, aussi bien comme objets rituels que comme motifs iconographiques, peut sans doute se mesurer dans notre corpus *sᶜnḫ rn*. Non seulement, il n'en comporte qu'un unique modèle mais, en outre, parmi les cinquante-huit scènes figurant le liturgiste versant rituellement de l'eau à destination du défunt [1555], aucune ne présente distinctement le motif d'une cuve à libation [1556].

La cuve à libation d'Amonemheb (**fig. 62**, doc. **386**) qui participe au corpus *sᶜnḫ rn* est datée de la XIX[e] dynastie mais sa provenance nous est inconnue. Elle est en calcaire et, conformément aux dimensions les plus classiques de ce type de monument, elle mesure 24 cm de longueur et 17 cm de largeur [1557]. Une longue inscription court sur son rebord supérieur et elle présente deux formules d'offrandes *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* disposées de manière symétrique, l'une consacrée au propriétaire Amonemheb et l'autre à son fils Bakenmout. Cette dernière séquence est complétée par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **386**) « (…) pour le *ka* de son fils, celui qui a perpétué son nom, Bakenmout, juste de voix. » [1558]

Bien que le titre de *sḏm-ᶜš* d'Amonemheb soit incomplet dans cette inscription, il peut être aisément restitué par celui inscrit sur un pyramidion qu'il est consacré ainsi

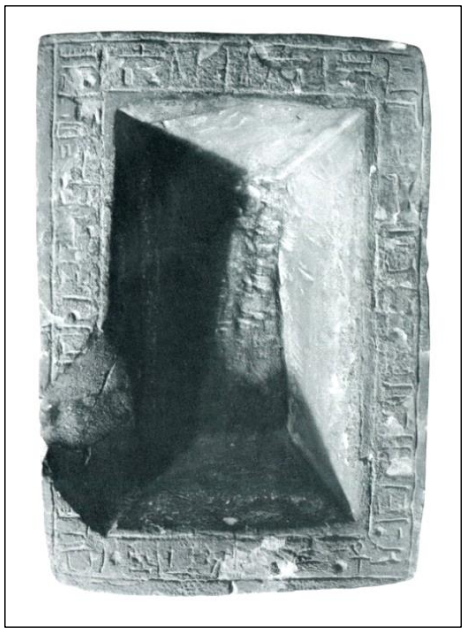


Fig. 62 : Cuve à libation d'Amonemheb (BM EA 384) d'après T.G.H. James, *HTBM* 9, pl. XLIV.

[1553] Petrie Museum, Londres, UC 408. G.T. MARTIN, *Corpus of Reliefs of the New Kingdom from the Memphite Necropolis and Lower Egypt*, vol. 1, *Studies in Egyptology*, London, 1987, p. 24 (notice 51) et pl. 18 ; H.M. STEWART, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection. Part I : the New Kingdom*, Warminster, 1976, p. 55, pl. 53.

[1554] H.M. STEWART (*ibid*., p. 55) signale un modèle de cuve à libation ornée sur un côté d'une représentation en haut relief du dédicataire agenouillé en train de boire l'eau de la cuve (T.G.H. JAMES, *HTBM* 9, London, p. 17-18 et pl. XIII).

[1555] Cf. *infra*, la notice « Posture 2 : Geste de libation », notamment p. 472-473 (vol. II).

[1556] Du fait de l'art consommé des anciens Égyptiens pour la figure de la synecdoque, on pourrait envisager que le cycle de la libation, répandue sur les offrandes avant d'être recueillie dans une cuve, tel que représenté dans le bas-relief de la Petrie Collection (UC 408) évoqué plus haut, est suggéré dans les scènes où la libation est directement versée dans un récipient situé à l'aplomb de la table d'offrandes (doc. **248**-**249** [3[e] registre], **346**, **376**, **535**, **633**).

[1557] T.G.H. JAMES, *HTBM* 9, p. 56 et pl. XLIV. Sa profondeur n'est pas indiquée dans cette notice.

[1558] *n kꜣ n*(*y*) *sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Bꜣk-n-mw.t mꜣᶜ-ḫrw.*

qu'à son épouse Moutemouia [1559]. Compte tenu du titre d'Amonemheb qui le relie au site de Deir el-Médîna, il est fort à parier que ce pyramidion devait surmonter la tombe-chapelle de ce couple implantée dans la nécropole de ce site.

5.c. Naos

Les naos de particuliers sont des monuments indépendants, généralement façonnés en pierre et dotés de dimensions modestes. Ce type de monuments semble apparaître au Moyen Empire [1560]. Ils tirent probablement leur origine des chapelles primitives abritant les effigies des divinités [1561], telles que le *pr-wr*, le *pr-nsr* ou le *pr-nw* [1562]. On trouve principalement les naos au cœur des tombes de particuliers [1563], ou plus rarement dans certaines maisons privées [1564]. Leur dénomination, encore rencontrée sous les expressions « pseudo-naos » ou « stèle-naos », provient de leur similitude formelle plus ou moins prononcée [1565] avec les naos qui sont classiquement installés au fond des temples divins, dans le « saint des saints » [1566]. Les déterminatifs les plus courants du terme égyptien *kꜣr* qui désigne ces derniers [1567] adoptent une forme de palanquin  (Q14) ou de chapelle (O18), constructions originellement destinées à conserver, voire à transporter [1568], une effigie de la divinité. Outre la similitude formelle entre les différents types de naos, évoquant les contours d'un édicule le plus souvent surmonté d'un toit arrondi ou d'un toit plat doté d'une corniche, c'est la présence en son sein d'une statuette en ronde-bosse à l'image de son dédicataire, ou parfois encore sculptée en haut-relief sur une de ses faces, qui permet d'assimiler le modèle des particuliers au modèle divin. Il convient d'ajouter que dans certains cas, la présence d'une table d'offrandes à l'avant du naos [1569] ou encore d'une stèle funéraire en surplomb [1570] permet de mieux comprendre le dispositif rituel associé à ce type de monuments. Symboliquement assimilé au ciel au travers duquel le dieu solaire effectue sa traversée, le naos des particuliers doit favoriser l'ascension de ces derniers vers l'au-delà, processus stimulé par les rituels rendus au défunt.

Le corpus *sˁnḫ rn* ne comporte que cinq monuments [1571] qui, bien que montrant des agencements formels divers, peuvent être rassemblés sous la rubrique « naos ». Il est vraisemblable que la rareté de ce type de monuments dans notre documentation est proportionnelle à celle que l'on peut observer dans les différentes collections égyptiennes [1572].

[1559] BM 468. I.E.S. EDWARDS, *HTBM* 8, London, 1939, p. 56-57 et pl. 49-50. B.G. Davies a dressé l'arbre généalogique de cet Amonemheb, 6e du nom, et indique les différents monuments votifs de ce couple découverts à Deir el-Médîna (*Who's who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, 1999, p. 183, p. 216 et Chart 33 [The Family of Amenemheb (VI)].

[1560] G. ROEDER, *Naos* (2 volumes), CGC (n° 70001-70050), Leipzig, 1914 (pour les exemples du Moyen Empire, voir notamment CG 70036, 70037, 70040) ; P. VERNUS, « Une formule des shaouabtis sur un pseudo-naos de la XIIIe dynastie », *RdE* 26, 1976, p. 100, n. 2.

[1561] G. JEQUIER, *Manuel d'archéologie égyptienne. Les éléments d'architectures*, Paris, 1924, p. 317.

[1562] W. HELCK, *LÄ* III, 1980, col. 321-323, *s.v.* « Kapellen » ; D. ARNOLD, *Die Tempel Ägyptens*, Augsburg, 1996, p. 14-15.

[1563] Dans le grand texte autobiographique inscrit dans la tombe de Khnoumhotep II évoqué plus haut (cf. *supra*, « Parois, linteaux », doc. **36**-**37**), le propriétaire indique qu'il a « édifié un portail de 7 coudées en cèdre sans manque (?) pour la première porte de la tombe et une double porte de 5 coudées et deux paumes pour la chapelle (*kꜣr*) de la noble pièce qui est à l'intérieur de cette tombe » (col. 200-204). Cette « chapelle »-*kꜣr* désigne la petite pièce située au fond de la tombe et dans laquelle on peut encore observer le socle de la statue figurant Khnoumhotep II.

[1564] S. ABD EL-MONEIM, « The meaning and religious purpose of the naos », *in* J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists: Grenoble, 6-12 septembre 2004*, *OLA* 150, 2007, p. 55.

[1565] Au sujet des naos dotés de formes atypiques, P. VERNUS, *op. cit.*, notamment p. 102-103.

[1566] Plus exceptionnellement, dans d'autres parties du temple, G. JEQUIER, *op. cit.*, p. 321-322.

[1567] *Wb* V, 107, 12-108, 12.

[1568] P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicography Study*, London, 1984, p. 127.

[1569] Comme l'ensemble familial de Youyou, daté de la XIIe-XIIIe dynastie (Turin 3082, S. CONNOR, *Le Statue del Museo Egizio*, Modena, 2016, p. 92 [n° 96]).

[1570] Voir le monument Leyde AP 78-81, daté de la XIIe dynastie et appartenant au général Héqaïb (W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, PPYEE 5, 1974, pl. 53 [ANOC 35.1]).

[1571] Doc. **63**, **149**, **173**, **179**, **420**-**421**.

[1572] S. AUFRERE, notice sur le « Naos au nom du directeur du Trésor Montou-hotep », Catalogue de l'exposition *Égypte & Provence*, 16 novembre 1985-31 mars 1986, Avignon, Musée Calvet, 1985, p. 24-25 (§ 21-22).

Datés du Moyen Empire jusqu'à la XIX[e] dynastie, les exemples du corpus *sᶜnḫ rn* réunis sous cette catégorie sont dotés de dimensions les plus habituelles parmi les naos de particuliers puisque leur hauteur varie entre 30 cm et 60 cm. En ce qui concerne leur agencement général, ces naos ou pseudo-naos illustrent plusieurs types distincts. Ainsi, deux de ces monuments se caractérisent soit par une structure cintrée et creuse, à l'instar du naos du premier prophète d'Osiris Youyou, découvert en Abydos, près de l'*Osireion* de Séthy I[er] (doc. **420-421**) ou encore par un assemblage de dalles comme dans le cas du naos de Horâa et Sobekhotep, daté de la XIII[e] dynastie (**fig. 63**, doc. **173**) [1573]. Sur la dalle droite de ce naos, à l'avant de la représentation de Sobekhotep, une formule *sᶜnḫ rn* indique :

(Doc. **173**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, l'aîné du portail, Horâa, renouvelé de vie. » [1574]

Ce monument votif fut découvert, ses dalles déposées à plat les unes sur les autres, dans une chambre du mastaba du « noble vizir » et « dieu vivant » Isi situé à Edfou [1575]. Les deux exemples de ce type de monuments, bien que différents sur le plan structurel, peuvent être rapprochés du fait qu'ils ont probablement dû abriter en leur centre une statue du dédicataire, élément aujourd'hui disparu. Par ailleurs, les exemples de l'autre catégorie de naos ou pseudo-naos présents dans le corpus *sᶜnḫ rn* sont constitués d'un bloc de pierre surmonté d'un système de couverture singulier. Leur autre caractéristique est qu'une ou plusieurs de leurs faces sont aménagées pour recevoir une statuette du dédicataire creusée en haut-relief, effigie parfois accompagnée par celle de son épouse.

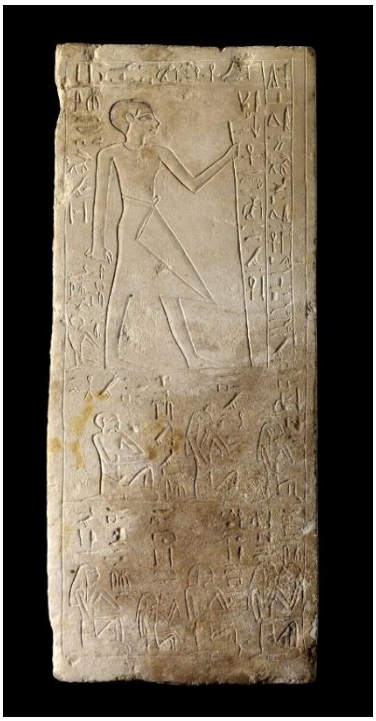


Fig. 63 : Dalle droite du naos de Horâa et Sobekhotep (Louvre E 20909), d'après la site électronique du musée du Louvre (cf. *infra*, n. 1573).

Dans le pseudo-naos du directeur de la demi-équipe des carriers Hori (**fig. 118** et **119**, doc. **63**) datant de la fin du Moyen Empire, et doté d'une couverture voûtée, une statuette assise du propriétaire est creusée au centre de la face principale, l'ensemble des autres faces étant couvert d'inscriptions et de figures en bas-relief [1576].
Quant au monument d'Iouef provenant d'Edfou et également daté du Moyen Empire (doc. **149**), il comporte une statuette du dédicataire dégagée en haut-relief au centre de sa face avant. Il est néanmoins parfois qualifié de « pseudo-naos » du fait qu'il se présente comme une stèle épaisse [1577] cintrée en son sommet.

[1573] Catalogue en ligne du Louvre https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025369.
[1574] *jn sn=f sᶜnḫ(w) rn=f smsw hȝy.t Ḥr-ᶜȝ wḥm ᶜnḫ.*
[1575] Les deux dalles verticales ainsi que la dalle horizontale de ce naos sont aujourd'hui conservées à Paris, au musée du Louvre (E. 20909 A, B et C). Sur cet édifice, M. ALLIOT, *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou*, *FIFAO* 10/2, 1935, p. 19, p. 36-37, pl. XVII,1. Sur le mastaba d'Isi à Edfou et sur le culte tardif rendu à ce grand personnage de l'Ancien Empire, M. ALLIOT, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 93-160 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 21-22, 62, 144-145.
[1576] Sur ce monument et notamment sur la formule *sᶜnḫ rn* qui anime sa face arrière, voir J. RIZZO, « "Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom". Au sujet d'une formule de "perpétuation du nom" (*sᶜnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186) », *A Wise Man from the Beloved Land*, Recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 34, Montpellier, 2023, p. 219-230.
[1577] Haute de 30 cm et épaisse de 18 cm.

Mais dans ce lot, le monument le plus singulier est sans doute le pseudo-naos de Séneberaou daté de la XIII[e] dynastie et d'une provenance inconnue (**fig. 64**, doc. **179**) [1578]. Outre celle de sa couverture assurée par une sorte de pyramidion [1579], la singularité de cet édicule tient au fait que des statuettes sont creusées en haut-relief sur chacun de ses quatre côtés, effigies accompagnées de formules d'offrande. Sur la face que l'on imagine comme étant la principale, une dyade présente le dédicataire enlacé par son épouse. Sur la face opposée, un dispositif similaire présente son fils liturgiste Sobekemheb et son épouse, dressés main dans la main. Enfin, sur chacune des faces perpendiculaires à ces dyades opposées, le dédicataire est figuré sous la forme d'un *chaouabti* en haut-relief, effigie entourée d'une inscription funéraire consacrée à ces statuettes momiformes.



Fig. 64 : Pseudo-naos de Séneberaou (coll. M. Tadross), d'après P. Vernus, *RdE* 26, p. 101, pl. 10.

5.d. Pyramidion

Essentiellement désigné par les termes égyptiens *bnbn* [1580] ou *bnbn.t* [1581], le pyramidion constitue depuis l'Ancien Empire non seulement la partie sommitale des pyramides et des obélisques royaux mais également celle des paires d'obélisques que l'on pouvait parfois trouver à l'entrée des tombes de particuliers [1582].
Par la suite, plus particulièrement entre la XVIII[e] et la XXI[e] dynastie, un grand nombre de pyramidions, inspirés par leurs modèles anciens, furent utilisés pour couronner certaines chapelles privées édifiées dans plusieurs nécropoles d'Égypte et de Nubie [1583]. Dotés d'une hauteur allant de 25 à 85 cm [1584], ces blocs de pierre [1585] sont le plus souvent ornés d'inscriptions sur leurs quatre faces, parfois accompagnées de figures en bas-relief. En ce qui concerne le corpus textuel mobilisé, il s'agit pour l'essentiel de prières à certaines divinités, de formules d'offrandes de type *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* ou encore de séquences prosopographiques relatives au propriétaire du monument et aux membres de sa famille. Quant aux figures les plus couramment gravées, ce sont celles du dédicataire, de quelques-uns de ses parents ainsi que des divinités bénéficiant d'adorations. Il a été observé que, conformément au caractère solaire du pyramidion, il est fréquent de trouver à sa surface des prières et des scènes en lien avec la divinité solaire. Dans ce cas, en analogie avec le lever de l'astre, c'est alors souvent la

[1578] Ce monument atypique, répertorié dans la collection Tadross depuis les années 1960, a été vendu chez Drouot à Paris (vente du 29 novembre 2014) https://www.pba-auctions.com/catalogue/20619?sort=num&num=60&id=&p=1&sold=#lot60.
[1579] Pour cette raison, ce monument pourrait être assimilé à certains types de pyramidions dotés de statuettes en haut-relief sur tout ou partie de leurs côtés. Par exemple, Copenhague A.Ad.20. (A. RAMMANT-PEETERS, *Les pyramidions égyptiens du NE*, *OLA* 11, 1983, pl. IV-V) ; Florence 2610 (*ibid*., pl. VII/19) ; Caire JE 41665 (*ibid*., pl. XIV/40) ; Caire JE 48840 (*ibid*., pl. XVI/43) ; Leyde AM 6 (*ibid*., pl. XXI/61) ; Londres BM 477 (*ibid*., pl. XXIII/66) ; Vatican 248 (*ibid*., pl. XXXI/92-94).
[1580] *Wb* I, 459, 5-11.
[1581] *Wb* I, 459, 13-14. D'après certaines inscriptions portées sur des pyramidions du Nouvel Empire, le terme *mr*, généralement utilisé pour désigner une pyramide, est également attesté pour dénommer un pyramidion (A. RAMMANT-PETERS, *op. cit.*, p. 188).
[1582] A. RAMMANT-PETERS, *ibid.*, p. IX-X.
[1583] Dans sa monographie consacrée à la question des pyramidions du Nouvel Empire, A. Rammant-Peters (*ibid*.) répertorie 107 exemples, dont l'essentiel est aujourd'hui conservé dans les collections égyptiennes ou sur le site de Deir el-Médîna. L'auteur donne également la liste des sites et des artefacts recensés (*ibid*., p. 113-120). Enfin, elle indique les quelques exemples de pyramidions déposés dans les temples en qualité d'ex-voto (*ibid*., p. 165).
[1584] *Ibid*., p. 108-110.
[1585] Essentiellement de calcaire mais également de granite, de grès, de basalte ou d'albâtre (*ibid*., p. 105-106).

face est du monument qui est privilégié [1586]. Néanmoins, du fait de la nature également funéraire des pyramidions du Nouvel Empire, ses faces peuvent également être animées par des motifs osiriens, en rapport avec le processus de renaissance du défunt [1587].

Les trois pyramidions réunis dans le corpus *sᶜnḫ rn* datent tous du Nouvel Empire. Le pyramidion de Téti, prêtre ritualiste (*ḫry-ḥb*) au service de Senséneb, la mère de Thoutmôsis I^er^ (doc. **255**) [1588], appartient à la XVIII^e^ dynastie et ceux de Néferrenpet, vizir de Ramsès II, (doc. **405**) et de Tourabay (**fig. 65**, doc. **440**) à la XIX^e^ dynastie.
En ce qui concerne le programme décoratif du pyramidion de Téti (doc. **255**), il est aniconique et, chacune des faces est parée d'une simple formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée au *ka* de Téti. Les divinités invoquées dans ces séquences sont Osiris sur les faces nord et ouest, le dieu solaire Rê-Horakhty sur la face est et Amon-Rê sur la face sud. Sur cette dernière, la formule d'offrande est complétée par une formule *sᶜnḫ rn* signée par Djéhouty, le fils de Téti.
Quant au pyramidion du vizir Néferrenpet (doc. **405**), il est également aniconique et ses quatre faces sont entièrement occupées par des séquences prosopographiques. Celles-ci concernent essentiellement Néferrenpet, mais aussi quatre de ses filles ainsi que son fils Bakenptah. Ce dernier apparaît comme le dédicataire du monument par le truchement de la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur une des faces du monuments.

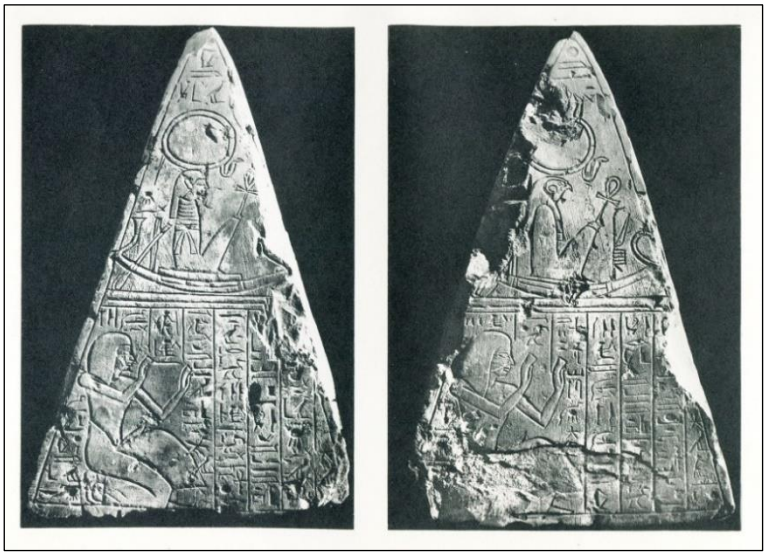


Fig. 65 : Pyramidion de Tourabay, faces est et nord (Louvre E 14396), d'après B. Bruyère, *FIFAO* XIV, pl. VIII.

Enfin, le pyramidion de Tourabay, *sḏm-ᶜš* dans Set-Maât (**fig. 65**, doc. **440**), est le seul exemple du lot doté d'une abondante iconographie. Sur chacune de ces faces, la partie inférieure est occupée par la représentation du défunt Tourabay, agenouillé dans la posture de l'adoration alors que la partie supérieure comporte une variante de la représentation du dieu solaire [1589].

Accompagnant ce programme iconographique à forte teneur solaire, chaque face du pyramidion est ornée d'une prière adressée par le propriétaire Tourabay [1590] au dieu Rê ou à sa forme de Rê-Horakhty. Sur la probable face est du pyramidion (**fig. 65**, partie gauche), celle où Rê est dit « à son lever » [1591], le texte de la prière à ce dieu est complété par une formule *sᶜnḫ rn* dédicacée par le fils du défunt, Paser, à l'attention de Tourabay, son père défunt :

(Doc. **440**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le serviteur dans *Set-Maât*, Paser. » [1592]

[1586] *Ibid*., p. XI et p. 192-201.
[1587] *Ibid*., p. 176-177 ; J.A. TRENCH, P. FUSCALDO, « Observations on the pyramidions », *GM* 113, 1989, p. 85-86.
[1588] J. MALEK, « New-Kingdom pyramidia », *JEA* 76, 1990, p. 180.
[1589] B. BRUYERE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1933-1934). Première partie : la nécropole de l'ouest*, *FIFAO* XIV, 1937, p. 27-31, pl. VIII-IX. Tourabay possède un autre pyramidion, conservé au musée de Léningrad (n° 19491 : A. RAMMANT-PETERS, *op. cit.*, p. 34-35 [doc. 32]). D'après les descriptions, le programme iconographique est très semblable à celui évoqué ici.
[1590] A. Rammant-Peeters suppose que ce pyramidion appartient à Paser, le fils du propriétaire, du fait que père et fils sont mentionnés de concert sur les inscriptions du pyramidion et que « l'apparition s'explique par le fait que Paser a voulu associer à sa propre mémoire celle de son père. » (*ibid*., p. 74, n. 2). Si cette dernière idée est tout à fait recevable, en revanche, la mention ou la présence combinée du liturgiste et du dédicataire est très fréquente dans les exemples du corpus *sᶜnḫ rn* et elle n'oblitère en rien la propriété du monument-support du bénéficiaire de la liturgie.
[1591] B. BRUYERE, *op. cit.*, p. 28.
[1592] (*jn*) *sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sḏm-ᶜš m s.t-mȝᶜ.t Pȝsr.*

Comme le voyons à partir de cet échantillon documentaire, l'emplacement de la formule *sʿnḫ rn* ne paraît pas clairement conditionné par une orientation spécifique.

En ce qui concerne cet ensemble de pyramidions, il reste à étudier la question de leur provenance. Le pyramidion du prêtre ritualiste Téti n'a pas de lieu de provenance connu. Selon J. Malek, la mention d'Amon-Rê dans l'inscription de la face sud indique un lien à la région thébaine et, plus avant, aux tombes non identifiées de Senséneb et de Téti. On pourrait opposer à ces hypothèses, d'une part, les références à Osiris et à Rê-Horakhty sur les autres faces du pyramidion et, d'autre part, que si l'Amon thébain semble bien s'être affirmé au début du Moyen Empire [1593], cette divinité a essaimé, à partir de la XVIII[e] dynastie, de nouveaux cultes « à travers toute la Vallée et même au-delà » [1594]. Quant au pyramidion de Néferrenpet, vizir sous le règne Ramsès II [1595], il est probable qu'il provienne de Memphis du fait des fonctions sacerdotales memphites que ce grand personnage assuma [1596]. Enfin, concernant le pyramidion de Tourabaÿ, alors qu'un autre pyramidion lui appartenant fut découvert à côté de sa tombe à Deir el-Médîna (TT 327), celui qui nous intéresse fut découvert « dans les silos de la maison 1312 à Deir el-Médîna [1597] et aurait surmonté une des deux pyramides au sud du puits 1138 » [1598].

5.e. Obélisque



Fig. 66 : Obélisque d'Amenemhat (Oriental Museum University of Durham N° EG608), d'après J. Bourriau, *Pharaohs and Mortals*, pl. 52.

En lien formel et symbolique avec le pyramidion étudié précédemment, l'obélisque (*tḫn*) [1599] est un monument emblématique de l'Égypte ancienne. Manifestation du culte solaire, ce monolithe de pierre est une forme inspirée du *benben*, monument évoquant la butte originelle implanté au cœur du temple de Rê à Héliopolis [1600]. Cependant, l'obélisque n'est quant à lui attesté que depuis la V[e] dynastie [1601], et il apparaît majoritairement par paire à l'entrée des temples ou à l'avant de la chapelle des tombes privées [1602]. Mais, contrairement à ce que l'on pourrait penser, les obélisques funéraires privés demeurent encore assez rares au Moyen Empire [1603].

Le seul exemple d'obélisque recensé dans le corpus *sʿnḫ rn* semble appartenir au « directeur du magasin avec

[1593] L. Gabolde, *Karnak, Amon-Rê. La genèse d'un temple, la naissance d'un dieu*, *BiEtud* 167, 2018, notamment p. 438-471.
[1594] Y. Guermeur, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, BEHE Sciences religieuses 123, 2005, p. 4.
[1595] Qu'il convient de distinguer d'un autre vizir Néferrenpet qui exerça ses fonctions sous les règnes de Ramsès IV, V et VI et qui, en outre, semble avoir remployé certains monuments de son prédécesseur (J.-Cl. Goyon, Cl. Traunecker, « Documents de l'allée des processions », *CahKarn* VI, 1973-1977, p. 131).
[1596] A. Badawi, *Memphis als zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich*, Le Caire, 1948, p. 117, 124 ; A. Rammant-Peeters, *op. cit.*, p. 40.
[1597] B. Bruyere, *op. cit.*, pl. I.
[1598] A. Rammant-Peeters, *op. cit.*, p. 74.
[1599] *Wb* V, 326, 15-24.
[1600] E. Otto, *LÄ* I, 1975, col. 694-695, *s.v.* « Benben ».
[1601] K. Martin, *Garantsymbol*, *HÄB* 3, 1977, p. 49.
[1602] Ch.C. van Siclen, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, p. 561-564, *s.v.* « Obelisk ».
[1603] K. Martin, *op. cit.*, p. 90. Dans le catalogue de Ch. Kuentz, deux seuls exemples privés (17010 et 171010bis) pourraient dater du Moyen Empire (*Obélisques*, CGC, 1932, p. 16-18 et pl. VI).

accès au département des fruits » [1604] Amenemhat (**fig. 66**, doc. **162**) [1605]. Il s'agit d'une aiguille de calcaire de 75 cm de hauteur placée sur un socle et dont les quatre faces sont décorées et agrémentées d'inscriptions.

En ce qui concerne la datation de cet unique obélisque du corpus *sᶜnḫ rn*, elle est en partie conditionnée par la représentation des dieux ainsi que les textes d'adoration à ces derniers qui constituent une singularité avant la fin de la XII[e] dynastie [1606]. Dans l'obélisque d'Amenemhat, l'image et les inscriptions relatives au culte au dieu Min-Horus-Nakht orientent vers une datation de la fin de la XII[e] dynastie ou de la XIII[e] dynastie [1607]. D'autre part, pour ce qui est de sa provenance, le long texte qui anime la première face de l'obélisque constitue une prière à Osiris, Oupouaout et Min-Horus-Nakht, « celui qui dirige les dieux qui sont en Abydos ». Cette dernière séquence, répétée sur la quatrième face du monument, semble indiquer que sa provenance est certainement Abydos [1608].

Les principales difficultés de compréhension du fonctionnement de ce monument sont dues, d'une part, à l'identité du propriétaire du monument et, d'autre part, aux liens entretenus par les différents protagonistes mentionnés et figurés sur les différentes faces de cet obélisque. Enfin, la portée originale de la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur la deuxième face du monolithe sera débattue.

Sur la face généralement comprise comme la face principale du monolithe, la scène située dans la partie supérieure montre Amenemhat debout, le bras droit levé et la main gauche présentant un encensoir, en train de ritualiser au bénéfice du « prince » (*sꜣ-n*[*y*]*-sw.t*) Beb, ce dernier étant représenté assis, en train de respirer une fleur de lotus (**fig. 66**, gauche). Alors que la position de bénéficiaire du « prince » Beb dans cette scène rituelle pourrait le désigner en tant que propriétaire du monument, les nombreuses mentions d'Amenemhat en qualité de bénéficiaire des formules d'offrande inscrites dans les troisième et quatrième faces, de liturgiste dans la formule *sᶜnḫ rn* de la seconde face, ainsi que sa représentation isolée en position debout sur la troisième face inclinent à l'identifier comme le réel possesseur de ce monument.

Au sujet de la question des hypothétiques liens entre les différents protagonistes mentionnés dans les images et les textes du monument, l'inscription de la deuxième face de cet obélisque comporte une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée au *ka* du Grand des dizaines de Haute-Égypte Hénou, suivie par une formule *sᶜnḫ rn* dans laquelle il est précisé qu'Amenemhat, sans lien social ou familial explicité, est « celui qui a perpétué son nom », à savoir celui d'Hénou (**fig. 67**, doc. **162**). Mais finalement, comme dans la scène rituelle de la première face figurant Amenemhat et le « prince » Beb en vis-à-vis, les informations fournies à propos des relations sociales, voire familiales, établies entre Amenemhat et Hénou paraissent passablement ténues et, hormis leurs liens de « desservant-desservi », rien ne semble vraiment probant [1609].



Fig. 67 : Obélisque d'Amenemhat. Fac-simile © P. Calassou d'après J. Bourriau, Pha*raohs and Mortals*, pl. 52.

Il reste à étudier le rôle de la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur la deuxième face de l'obélisque. Comme nous venons de le préciser, située à la suite de la formule d'offrande consacrée au Grand des dizaines de Haute-Égypte Hénou, cette séquence désigne Amenemhat comme le liturgiste œuvrant au bénéfice d'Hénou. Selon le fonctionnement général relatif à cette liturgie, cette séquence pourrait entre autres se comprendre comme une désignation d'Hénou en qualité de propriétaire du monument. Or, cette formule *sᶜnḫ rn* paraît singulière dans la mesure où c'est le propriétaire de l'obélisque, à savoir Amenemhat, qui assume le rôle de liturgiste à destination du bénéficiaire Hénou, ce qui

[1604] *jm*(*y*)*-r*(*ꜣ*) *s.t ᶜq n ᶜt dqr*(*.w*).
[1605] Oriental Museum University of Durham, inv. EG608.
[1606] J. BOURRIAU, *Pharaohs and Mortals*, Cambridge University Press, 1988, p. 66.
[1607] D'autres documents du corpus *sᶜnḫ rn* présentent ces caractéristiques : doc. **12**, **17**, **53** et **161**.
[1608] J. BOURRIAU, *op. cit.*, p. 66.
[1609] À ce sujet, J. Bourriau suppose que « there is a tenuous connection between Beb and Henu, which may partly explain why there are both honoured by Amenemhat » (*Pharaohs and Mortals*, Cambridge University Press, 1988, p. 66).

représente un dispositif inverse de celui généralement observé dans les monuments porteurs d'une formule *sʿnḫ rn* [1610]. En effet, rappelons que selon le principe prépondérant, le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est celui qui est en charge de la mise en œuvre du monument-support au bénéfice du dédicataire, ce dernier devenant généralement par voie de conséquence le propriétaire de ce monument.
Il a été également observé que, bien que le propriétaire de ce monument, Amenemhat, soit mentionné sur ses quatre faces, chacune d'entre elles semble marquer une forme d'autonomie, comme si ce monument constituait un assemblage de quatre stèles distinctes [1611]. Cette disposition atypique pourrait justifier que la seconde face de l'obélisque, celle où est justement inscrite la formule *sʿnḫ rn* étudiée, fonctionne de manière plus ou moins indépendante. Par suite, ceci pourrait corroborer l'idée que les effets de la liturgie de « perpétuation du nom » ne couvrent pas nécessairement l'ensemble du support sur lequel la formule est inscrite. Dans cet exemple singulier, Hénou, le dédicataire de la formule *sʿnḫ rn*, ne serait donc pas le propriétaire de l'ensemble du monument, mais plus précisément et, sans doute de manière plus symbolique, « concessionnaire » de la zone dans laquelle le processus de « perpétuation du nom » relatif à sa personne serait évoqué.

5.f. Monolithe

Un autre document atypique est celui que nous qualifions par défaut de « monolithe », et qui est aujourd'hui conservé en Avignon, au musée Calvet (inv. A31, **fig. 68**, doc. **53**) [1612]. Sur le plan formel, ce monument datant de la fin du Moyen Empire apparaît comme un bloc parallélépipédique

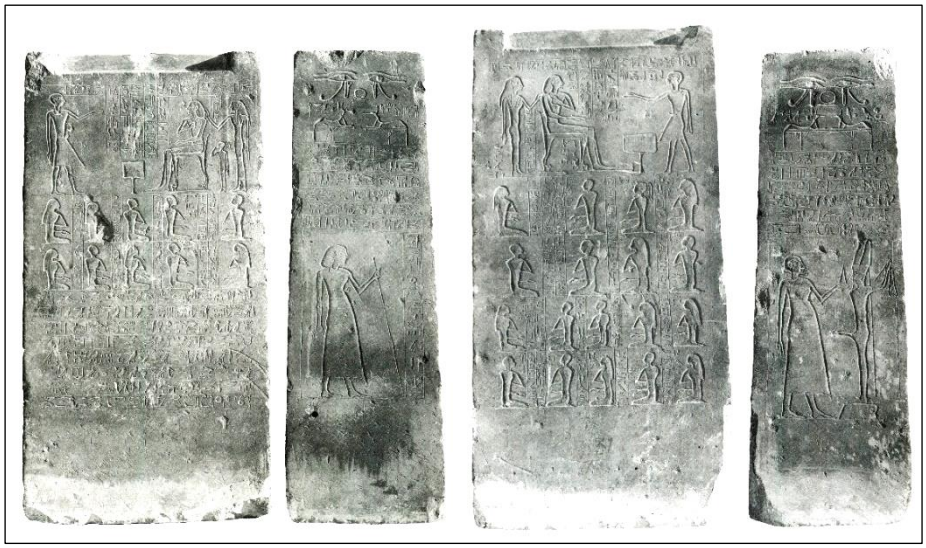


Fig. 68 : Monolithe d'Iouy (Avignon, musée Calvet A 31), d'après *Égypte & Provence*, catalogue Musée Calvet, fig. 41

de calcaire d'une hauteur de 78 cm, d'une longueur de 44 cm et d'une profondeur de 27,5 cm. Le bloc présente un léger fruit, notamment sur ses petits côtés. La partie supérieure est bordée par des butées qui flanquent une sorte de toit arrondi. Comme le signale Chr. Favard-Meeks [1613], bien qu'un

[1610] Ce type d'inversion opère également dans le pseudo-naos de Hori (doc. **63**, Vienne ÄS 186). En effet, dans la formule *sʿnḫ rn* qui anime sa face arrière, le propriétaire du monument endosse la fonction de liturgiste . Cf. J. Rizzo, « Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom ». Au sujet d'une formule de "perpétuation du nom" (*sʿnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186) », dans *A Wise Man from the Beloved Land*, recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 32, Montpellier, 2023, p. 219-230.
[1611] C'est sans doute cette caractéristique qui conduit J. Bourriau à qualifier ce monument de « Oblelisk Stela » (*op. cit.*, p. 66).
[1612] A. Moret, « Monuments égyptiens du musée Calvet à Avignon », *RecTrav* 32, 1910, p. 146-152 (VII) ; Chr. Favard-Meeks, « Ex-voto familial de Yaï », Catalogue de l'exposition *Égypte & Provence*, 16 novembre 1985-31 mars 1986, Musée Calvet, Avignon, 1985, p. 76-80 (§ 146-154) et fig. 41.
[1613] *Ibid*., notamment § 146 et fig. 41.

certain nombre de monuments puisse être comparé à ce monolithe [1614], celui qui en paraît le plus proche, à la fois dans la forme, dans les dimensions et dans le programme décoratif présent sur les différentes faces, est un autre monolithe découvert par Mariette dans la « nécropole du Nord » d'Abydos [1615].

Un autre point étudié par Chr. Favard-Meeks est la présence du signe Δ *mr* pour dénommer le monument-support dans l'Appel aux vivants qui se trouve dans la partie basse de la face A. Selon l'auteur, ce signe, qu'elle lit « pyramidion », désignerait bien « l'ex-voto d'Avignon, sans qu'on lui en ait donné la forme » [1616]. On peut néanmoins envisager que la partie supérieure du monolithe ait été façonnée de manière à être surmonté d'un pyramidion, le tout formant un monument de type pyramidal ou obéliscoïde. En effet, la disparité dans la longueur des côtés du monolithe peut s'accorder au fait que certains pyramidions présentent également des côtés inégaux à la base [1617]. Quant à la surface irrégulière du sommet du bloc, il pourrait se justifier par son possible emboîtement avec un pyramidion présentant lui-même un support à la surface irrégulière [1618]. Comme le suppose Chr. Favard-Meeks au sujet du monolithe d'Avignon, que l'on peut raisonnablement dater de la XIII[e] dynastie, il marquerait une sorte de phase de transition entre les obélisques funéraires placées dans les chapelles privées à la fin de l'Ancien Empire et les pyramidions qui coifferont les superstructures de certaines tombes du Nouvel Empire [1619].



Fig. 69 : Monolithe d'Iouy, face D (Avignon, musée Calvet A 31). Fac-simile
© P. Calassou d'après *Égypte & Provence*, catalogue Musée Calvet, fig. 41.

Si nous avons noté des similarités dans les programmes décoratifs de l'obélisque de Durham étudié précédemment [1620] et le monolithe d'Avignon, il convient de signaler que ce dernier présente un ensemble plus homogène.

Ainsi, la décoration des deux faces principales montre une forme de symétrie, notamment par la présence d'une scène d'offrande dans la partie supérieure de chacune de ces faces, l'une étant consacrée au « directeur de la maison comptable des navires » [1621], Iouy et l'autre à son père, le « Grand des dizaines de Haute-Égypte » Séânkhibrê. Au-dessous de l'image de chacun de ces rituels, sont figurés dans plusieurs registres, nombre des membres de leur famille et du cercle proche de cette dernière. Ce lien générationnel est renforcé par le fait que, dans une des scènes d'offrande, Iouy est représenté comme le bénéficiaire du rituel, alors que dans l'autre, il est figuré comme le desservant œuvrant pour son père Séânkhibrê. Cet effet de miroir entre le père et le fils est accentué par la présence du fils Iouy en train de consacrer une offrande au dieu Min sur un des deux petits côtés du monument alors que sur l'autre (face D), le père Séânkhibrê est représenté debout, marchant seul en appuyant sur le sol un long bâton (**fig. 69**, doc. **53**). Devant cette image de Séânkhibrê, cet attachement du fils au père est attesté par une formule *sᶜnḫ rn* dans laquelle est indiqué :

> (Doc. **53**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le directeur de la maison comptable des navires Iouy, juste de voix. » [1622]

[1614] À la liste des exemples proposée par cet auteur, on pourra ajouter celui de la « stèle-chapelle » de Kèmes qui semble dater de la XIII[e] dynastie (G. LAPP, « Die Stelenkapelle des Kmz aus der 13. Dynastie », *MDAIK* 50, 1994, p. 231-252, pl. 37-41).

[1615] *Catalogue général des Monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris, 1880, p. 587-589 (avec croquis du monument).

[1616] *Op. cit.*, p. 77.

[1617] RAMMANT-PEETERS, *op. cit.*, p. 111 et voir le tableau p. 108-110.

[1618] RAMMANT-PEETERS, *ibid.*, p. 112. En ce qui concerne le monolithe d'Abydos découvert par Auguste Mariette (cf. *supra*, **fig. 68-69**), ce dernier pense que le trou occupant la partie supérieure devait pouvoir recevoir un emblème sacré, « comme la chasse contenant la tête d'Osiris » (*op. cit.*, p. 587).

[1619] *Op. cit.*, p. 77.

[1620] Cf. notice précédente.

[1621] Sur ce titre, W.A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of The Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 25 (165).

[1622] *jn sȝ=f sᶜnḫ(w) rn=f (j)m(y)-r(ȝ) pr ḥsb ᶜḥᶜ.w Jwy mȝᶜ-ḫrw.*

De manière plus explicite que dans l'obélisque d'Amenemhat analysé précédemment, cette formule *sˁnḫ rn* témoigne du fait qu'Iouy a pris en charge la mise en œuvre de ce monument à l'attention de son père défunt. On peut également envisager qu'il a fait installer ce monument dans ou à l'avant de la chapelle funéraire de Séânkhibrê, sépulture aujourd'hui disparue mais que certains indices encouragent à situer originellement dans la région thébaine [1623]. Par ailleurs, en parallèle de cet acte de piété du fils liturgiste, la très forte présence de ce dernier sur les différentes faces de ce monument singulier semble indiquer qu'Iouy a souhaité, par le truchement de ce support, se hisser à un niveau de quasi-homologie avec son propre père.

5.g. Autel

Emprunté au latin *altare*, lui-même dérivé de *altus*, « haut », l'autel est défini dans le vocabulaire chrétien comme un « lieu élevé destiné aux sacrifices » [1624]. Pour ce qui est de la civilisation de l'ancienne Égypte, comme le rappelle Gustave Jéquier, « l'autel égyptien n'est autre chose qu'un support d'offrandes » [1625]. Sur le plan du lexique, c'est le terme *wdḥw* [1626] qui semble le plus approprié pour désigner ce type de monuments. Mais étant proche des fonctions de la table d'offrandes, on peut également rencontrer le terme *ḫ3w.t* comme autre désignation de l'autel [1627].
Sur le plan formel, si l'autel comme la table d'offrandes dérive de la natte primitive, on peut le trouver sous la forme de guéridon ou encore sous celui d'un bloc cubique monolithique ou maçonné, le plus souvent surmonté de la classique corniche à gorge [1628]. À partir de la fin de l'époque indigène, il existe des autels surmontés d'acrotères, soit des tétraèdres réguliers, monuments parfois qualifiés d'autels « à cornes » [1629].
Enfin, si l'autel est un « accessoire » [1630] principalement utilisé lors du rituel d'offrande du repas à la divinité, on peut également en trouver dans un contexte privé. Ce dernier peut alors être déposé dans la chapelle funéraire du défunt ou encore dans des maisons de particuliers [1631].

L'autel du « Grand des Dizaines de Haute-Égypte » Sobekhotep (**fig. 70**, doc. **47**), aujourd'hui conservé au musée de la Nubie à Assouan (n° 1353), fut découvert en février 1946 dans le *redim* du sanctuaire d'Héqaïb à Éléphantine [1632]. Ce bloc était passablement endommagé sur ses côtés, et un fragment de sa partie haute fut exhumé du même site, près des « grandes chapelles », en mars 1932. Constitué d'un bloc de calcaire reposant sur un socle, il accuse un léger fruit et ses angles sont ornés d'un tore. Sa partie haute est donc constituée d'un chapiteau doté d'une corniche à gorge et à décor palmiforme, structure surmontée d'un registre inscrit. Les dimensions des faces du bloc sont irrégulières : les plus larges font 40 cm et les plus étroites 22 cm [1633]. Il convient de noter que ces quatre côtés sont entièrement décorés d'images et de textes, même si les dégradations du monument ont rendu certains d'entre eux aujourd'hui illisibles.
Sur la face qui semble être la principale, Sobekhotep est figuré debout, le bras gauche replié sur la poitrine, dans la salutation révérencieuse [1634] face à son père Sénââ-ib (**fig. 70**). Celui-ci est également debout, maintenant devant lui une canne posée au sol. Derrière Sobekhotep, son fils bien-aimé Resséneb est également représenté debout, mais dans une taille réduite. Au-dessus de Sénââ-ib, qui porte également le titre de « Grand des Dizaines de Haute-Égypte », se déroule une formule *sˁnḫ rn* :

[1623] Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 78.
[1624] Dictionnaire *CNTRL* en ligne, https://www.cnrtl.fr/definition/autel.
[1625] G. JEQUIER, « Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne », *BIFAO* 19, 1922, p. 236.
[1626] *Wb* I, 393, 14-394, 1.
[1627] *Wb* III, 226, 11-19.
[1628] G. JEQUIER, *op. cit.*, p. 238-243.
[1629] G. SOUKASSIAN, « Les autels "à cornes" ou "à acrotères" en Égypte », *BIFAO* 83, 1983, p. 317-333.
[1630] G. JEQUIER, *op. cit.*, p. 237.
[1631] M. EL ALFI, « An Altar from Athribis », *DE* 10, 1988, p. 21-26.
[1632] L. HABACHI, *Elephantine IV – The Sanctuary of Heqaib*, 1985, vol. I, p. 81-84 (n°55), fig. 17 a-d ; vol. II, pl. 137-138.
[1633] Un autel de la XIX^e^ dynastie provenant de Deir el-Médîna présente une similarité formelle avec celui de Sobekhotep (Turin, n° 22026, L. HABACHI, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione*, Torino, 1977, p. 30-31 et p. 134 [photo]).
[1634] Cf. *infra*, « Posture 6 : Salutation révérencieuse », p. 503-508 (vol. II).



Fig. 70 : Autel de Sobekhotep (musée d'Assouan, n° 1353), d'après L. Habachi, *Elephantine IV*, pl. 137 (a).

(Doc. **47**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le Grand des Dizaines de Haute-Égypte, Sobekhotep, renouvelé de vie, possesseur de pension. » [1635]

L'ensemble des autres faces présentent des images et des textes prioritairement réservés à Sobekhotep et, dans une moindre mesure, à son épouse Néfrou et à ses deux filles Senbet et Néfrounekhbet. Selon L. Habachi, les noms de membres de cette famille permettent de dater avec assurance ce monument de la XIII[e] dynastie [1636].

On peut donc supposer que, comme avec le monolithe d'Iouy étudié précédemment (**fig. 68-69**, doc. **53**), bien que le fils liturgiste Sobekhotep « a perpétué le nom » de son père Sénââ-ib en lui consacrant la face principale du monument, celui-ci demeure non seulement la propriété de Sobekhotep mais constitue également un support dédié à son prestige personnel.

Enfin, on notera que la rareté de ce type de monuments se décèle non seulement par son unicité dans le corpus *sᶜnḫ rn* mais également par le fait qu'aucun autre modèle similaire ne fut exhumé parmi les nombreux découvertes réalisées dans le sanctuaire d'Héqaïb [1637].

5.h. Siège

Les sièges *ns.t* [1638] sont des pièces de mobilier généralement façonnées dans la pierre et ces meubles imitent le plus souvent les chaises basses ou les tabourets de bois [1639]. Bien que les plus anciens vestiges de ces objets semblent dater du Nouvel Empire, leurs modèles en bois sont attestés dans les images de l'Ancien Empire [1640].

La plupart des sièges répertoriés dans les collections égyptiennes ne doivent pas être considérés comme de simples assises fonctionnelles, mais également comme des monuments de prestige appartenant le plus souvent à des personnages appartenant aux strates supérieures de la hiérarchie sociale [1641]. Bien qu'un grand nombre de ces sièges soit la propriété de sacerdotes, dont certains portent les titres de *ḥry-ns.t* ou de *ḫrp-ns.t* [1642], on trouve également parmi les objets découverts par Ernesto Schiaparelli et Bernard Bruyère à Deir el-Médîna [1643] des sièges ayant appartenu à des

[1635] *jn sȝ=f sᶜnḫ(w) rn=f wr mḏw šmᶜw Sbk-ḥtp wḥm ᶜnḫ nb jmȝḫw.*
[1636] L. Habachi, *Elephantine IV – The Sanctuary of Heqaib*, 1985, vol. I, p. 83
[1637] L. Habachi, *ibid*.
[1638] *Wb* II, 321, 6-323, 15.
[1639] G. Daressy, « Sièges de prêtres », *BIFAO* 11, 1914, p. 233-239, notamment p. 233.
[1640] Comme par exemple, un siège-*ḫndw* (*Wb* III, 314, 4-15) dans un bas-relief de la tombe de Râhotep et Néfret à Meïdoum (A. Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872, pl. 19a).
[1641] L. Coulon, « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 1-31 et pl. I-VII, notamment p. 25.
[1642] L. Coulon, *ibid*.
[1643] M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el-Medineh. N. 50001-n. 50262*, 1972, p. 204-210.

fonctionnaires du cru, tels que des *sḏm ᶜš m s.t Mɜᶜ.t* [1644], *sḏm ᶜš n(y) nb-tɜ.wy m s.t Mɜᶜ.t* [1645], *sḏm ᶜš m s.t Mɜᶜ.t ḥr jmnn.t Wɜs.t* [1646], *jdnw m s.t Mɜᶜ.t* [1647], *tɜy m s.t mɜᶜ.t* [1648]et *sš-qd(w) m s.t Mɜᶜ.t* [1649].
Parmi ces sièges associés au site de Deir el-Médîna, certains furent découverts au sein de ce que Bernard Bruyère dénomme les « chapelles votives » ou encore, les « chapelles votives de confréries », oratoires situés à l'ouest et au sud-ouest du grand temple [1650].
D'autres de ces sièges furent retrouvés parmi les 78 maisons implantées dans la « station de repos du col de la Vallée des Rois », agglomération située à mi-distance entre le village de Deir el-Médîna et la Vallée des Rois, et formant ainsi une sorte de relais pour les ouvriers de la Tombe [1651].

Le seul siège attesté dans le corpus *sᶜnḫ rn* (**fig. 71**, doc. **430-431**) est un modèle découvert au centre de la salle d'apparat de la demeure du célèbre scribe Qenherkhépéchef [1652], sise au cœur de cette « station de repos » [1653]. Il s'agit d'un bloc de calcaire, doté de dimensions classiques pour ce type d'objets [1654], et dont les côtés sont sculptés à l'imitation des pieds et des barreaux d'un siège de bois. Sur la partie supérieure, légèrement incurvée en conformité avec la fonction de l'objet, des bandeaux et de colonnes de textes hiéroglyphiques sont essentiellement consacrés au dédicant et aux dédicataires de cette pièce de mobilier [1655]. Une des spécificités de ces inscriptions est qu'elles comportent deux formules *sᶜnḫ rn* distinctes consacrées à des destinataires à l'identité équivoque, difficulté en partie occasionnée par le caractère lacunaire de ces textes :

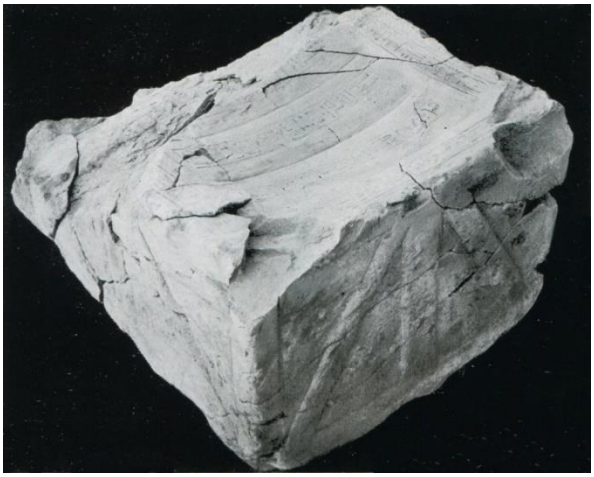


Fig. 71 : Siège de Qenherkhépéchef provenant de Deir el-Médîna, d'après B. Bruyère, *FIFAO* XVI, pl. XXXIX.

(Doc. **430**) « Cela a été fait par leur fils qui a perpétué leur nom, le scribe royal dans Set[-Maât…]. » [1656]

(Doc. **431**) « Cela a été fait par son fils qui a perpétué son nom, le scribe Qenherkhépéchef, juste de voix. » [1657]

Si le dédicant de ces deux formules est à l'évidence le propriétaire du siège, à savoir le scribe Qenherkhépéchef, illustre personnage qui exerça ses activités à Deir el-Médîna sous le règne de Ramsès II et possesseur d'un certain nombre d'objets et de monuments découverts dans le site, l'identité des dédicataires évoqués dans ces séquences fait l'objet de discussions [1658].
Concernant l'individu auquel il est fait allusion à travers le pronom suffixe du syntagme « son fils » présent dans la seconde formule (doc. **431**), on peut hésiter entre une référence à Panakht, le très

[1644] Turin, Inv. 50250.
[1645] Turin, Inv. 50248.
[1646] Turin, Inv. 50250.
[1647] Turin, Inv. 50251.
[1648] Turin, Inv. 50253.
[1649] Turin, Inv. 50256.
[1650] B. Bruyere, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1931-1932)*, *FIFAO* X, 1934, p. 57-60 ; A.H. Bomann, *The Private Chapel in Ancient Egypt*, StudEgypt, 1991, p. 40-41 et p. 71.
[1651] B. Bruyere, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1934-1935)*, *FIFAO* XVI, 1939, p. 345-353, pl. XXXV-XL.
[1652] B.G. Davies, *Who's Who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, 1999, p. 81-82 et p. 84-86 (§ 14 The family of the scribe Qenhirkhopshef) ; P. Vernus, « Le scribe Qenherkhepeshef », catalogue de l'exposition *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, Paris, 19 avril-22 juillet 2002, RMN, 2002, p. 57-64.
[1653] B. Bruyere, *ibid*., p. 349 et pl. XXXV (groupe est, maison R).
[1654] H. : 0,23 m, L. : 0,43 m, l. : 0,33 m. Sur les dimensions de quelques sièges conservés au musée du Caire, G. Daressy, *op. cit*., p. 234.
[1655] B. Bruyere, *ibid*., p. 354 et pl. XXXIX/1 ; K*RI* III, 640 (1).
[1656] (bandeau supérieur) *jr(w).t~n sɜ=w sᶜnḫ(w) rn=w sš n(y)-sw.t m s.t* [*mɜᶜ.t* …].
[1657] (deuxième colonne verticale) *jr(w.t)~n sɜ=f sᶜnḫ(w) rn=f sš* Q*n-ḥr-ḫpš=f mɜᶜ-ḫrw.*
[1658] B.G. Davies, *ibid.*, p. 84 et n. 69.

probable père biologique de Qenherkhépéchef [1659], et une allusion à son instructeur et père « adoptif », le scribe Râmose, auquel il succéda dans ses fonctions de scribe royal [1660]. En effet, cette double filiation est clairement indiquée sur la tranche de la table d'offrandes de Qenherkhépéchef conservée au musée du Louvre (E. 13998), où l'on peut lire le passage suivant, « L'Osiris, le scribe dans Set-Maât, Râmose, juste de voix ! Son "fils" est le scribe Qenherkhépéchef, dont le père est Panakht, juste de voix. » [1661].
Dans le cadre de l'enquête sur les référents relatifs aux expressions « leur fils » (*sȝ=w*) et « leur nom » (*rn=w*) présentes dans la première formule (doc. **430**), on peut avancer que ces tournures sont traditionnellement associées aux parents du dédicant. Cependant, dans quelques cas plus rares, ces syntagmes peuvent être liés à des personnages entretenant une paternité plus symbolique avec le dédicant, voire à l'ensemble des individus évoqués ou figurés sur le support. Dans tous ces cas de figure, le terme « fils » prend alors un sens tout métaphorique [1662]. Dans l'exemple de cette formule gravée sur le siège de Qenherkhépéchef, dans la mesure où aucune mention de sa mère Sénetnéfer [1663] n'est observable dans les inscriptions présentes à la surface de l'objet, il semble raisonnable d'écarter l'évocation des parents biologiques dans le syntagme « leur fils » de cette formule *sᶜnḫ rn*. Par suite, il paraît plus convaincant de deviner dans ces expressions une allusion aux deux « pères » de Qenherkhépéchef. D'une part, une référence à son père adoptif et mentor, le scribe royal Râmose, qui est explicitement mentionné dans les inscriptions du siège [1664] et, d'autre part, une allusion à son père biologique Panakht, dont la mention du nom pourrait par ailleurs combler la lacune qui suit la séquence « pour le *ka* du loué (*lacune*) » dans une des colonnes gravées sur le siège [1665].

En dehors de cette question portant sur l'identification des dédicataires évoquées dans les formules *sᶜnḫ rn* inscrites sur le siège du scribe Qenherkhépéchef, dans un grand nombre de ce type de monument, les inscriptions comportent des dédicaces faisant allusion aux liens entre le père et son fils [1666]. En contrepoint, parmi les quelques exemples de sièges provenant de la « station de repos » située sur la route de la Vallée des Rois, il existe plusieurs sièges jumelés, c'est-à-dire scellés sur une banquette commune, l'un appartenant au père et l'autre à son fils [1667].
À partir de l'ensemble de ces observations, on peut alors mieux comprendre dans quelle mesure la réalité de ces sièges porte en filigrane la question de la transmission des fonctions du père au fils [1668]. Dans cette perspective, il convient de rappeler que le terme *ns.t*, qui désigne dans son sens le plus concret un « siège », évoque dans un sens plus métaphorique « la fonction, la position (sociale) » [1669], notamment celle que le père transmet à son fils dans la tradition égyptienne [1670]. Un célèbre passage du texte d'exécration inscrit dans la tombe de Khnoumhotep II à Béni Hassan (n° 3) illustre parfaitement ce principe prégnant dans le fonctionnement de la société égyptienne antique :

> « Quant à tout prêtre-ritualiste et à toute personne qui perturberont cela (= la tombe), il n'existera plus, et *son fils n'occupera pas sa fonction* (*ns.t=f*). » [1671]

[1659] B.G. Davies, *ibid.*, p. 84 et n. 70.
[1660] B.G. Davies, *ibid.*, p. 81, p. 84 et « chart 25 ».
[1661] B. Bruyere, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1923-1924)*, *FIFAO* II, Le Caire, 1925, p. 46-47.
[1662] Cf. *supra*, « 1.c. Avec introduction du syntagme *rn.w* », p. 122-124.
[1663] B.G. Davies, *ibid.*, p. 84 et « chart 25 ». Pour une mention de cette filiation, K*RI* IV, 183, 8.
[1664] K*RI* III, 640, 9.
[1665] K*RI* III, 640, 6-7.
[1666] L. Coulon, « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 29.
[1667] B. Bruyere, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1934-1935)*, *FIFAO* XVI, 1939, p. 354-356. Voir également L. Coulon, *ibid.*
[1668] Sur la question, voir notamment, P. Posener-Krieger, « Vous transmettrez vos fonctions à vos enfants… », *CRIPEL* 13, 1991, p. 107-112 ; N. Favry, « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », *in* G. Miniaci, W. Grajetzki (éds.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550)*, vol. II, MKS 2, 2016, p. 117-131.
[1669] P. Posener-Krieger, *ibid.*, p. 111, n. k).
[1670] Comme le précise M. Baud, en commentaire d'une inscription issue du mastaba de Nyânkhkaï à Tehna, « (…) l'héritage consiste donc en la transmission de biens (*jšt*) et généralement de fonctions (*nst*). » (*Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1, 1999, p. 155, n. 338). Il est sans doute intéressant de relier cette question avec celle du composé *pḫr-ns.t*, peut-être à comprendre comme « celui qui succède à la fonction (du père) », qui désigne l' « héritier ». Cf. *infra*, « La question du statut d'"héritier" », p. 278-283 (vol. II).
[1671] P.E. Newberry, *Beni Hasan*, vol. I, 1893, pl. XXV.l, col. 96-99.

Cette importance de la fonction du père s'immisce fortement dans les liens entre le père défunt et le fils survivant. En effet, ce dernier est chargé de perpétuer la mémoire de son père, notamment par l'occupation de sa fonction sociale sur terre. Ainsi dans le *Spell* 38 des Textes des Sarcophages, participant au groupe de formules (38-41) consacré à la question du maintien de bonnes relations entre le défunt et les survivants sur terre [1672], le fils s'adresse à son père défunt en ces termes :

> « Ô mon père qui est dans l'Occident […] Me voici ici, dans ce pays-ci, *à occuper* [1673] *ta position* (*ḥr ḏbꜣ ns.t=k*), à rassembler tes faibles, alors que je… ton humain troupeau, à élever tes orphelins, à consolider ta porte et à faire vivre ton nom sur terre et dans la bouche des vivants. »

À l'appui de cette polysémie du terme *ns.t*, on peut alors observer qu'un des intérêts du siège d'apparat (*ns.t*) est son analogie avec la question de la transmission de la fonction sociale (*ns.t*) du père à son fils. Ce lien semble connaître des prolongements avec la présence de formules *sʿnḫ rn* sur les parois de ce meuble prestigieux.

Comme nous l'avons maintes fois indiqué, dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom », sa phase de fondation consiste à inscrire la formule et plus particulièrement le nom de son bénéficiaire sur le support. Cette action initiale engagée par le liturgiste constitue donc une promesse adressée au dédicataire de voir son « nom » perdurer. Or, lorsque le fils liturgiste entreprend ce geste scriptural sur le support d'un siège, et compte tenu du caractère polysémique – siège/fonction sociale – propre au terme *ns.t*, ne doit-on pas alors intégrer le processus de transmission de la fonction sociale paternelle à celle du processus mémoriel de la liturgie *sʿnḫ rn* ? Autrement dit, lorsque le fils liturgiste prend en charge la fonction sociale du père suite à son décès, ne s'agit-il pas d'une autre manière de « perpétuer son nom » ? Bien qu'il soit sans doute difficile de répondre de manière catégorique à ces questions, tant les réponses paraissent reposer sur une documentation réduite, celles-ci permettent néanmoins d'apporter un sens plus global à la présence des formules *sʿnḫ rn* à la surface des sièges-*ns.t*. Celui-ci rendrait alors compte d'une analogie entre le processus de perpétuation du nom du père mis en œuvre par son fils et celui de la perpétuation de sa fonction sociale au moyen de sa transmission au fils.

5.i. Graffiti

Dans l'Égypte ancienne, la pratique du graffito forme une tradition d'apparence impérissable, puisqu'elle attestée de manière ininterrompue depuis la période prédynastique jusqu'en 452 ap. J.-Chr., date du dernier graffito démotique inscrit sur les murs du temple de Philae [1674]. Outre cette pérennité de l'usage des graffiti, on notera leur présence dans l'ensemble du territoire ainsi que la diversité de leurs lieux d'occupation – temples, tombes, zones minières, voies de circulation, etc. Enfin, si les principaux états de l'ancien égyptien sont représentés dans cette documentation – hiératique, hiéroglyphique, démotique et grec –, les graffiti se manifestent également sous des formes iconiques, qu'il s'agisse d'images des divinités, des autoreprésentations de l'auteur ou même, plus tard, des empreintes gravées de ses pieds [1675]. Cette production est à lire comme autant de signes tangibles du passage du visiteur dans les lieux, ce qui demeure sans conteste une de ses motivations cardinales relatives à cette pratique scripturale.

[1672] Sur ces formules, H. WILLEMS, « The social and ritual context of mortuary liturgy of the Middle kingdom (*CT* Spells 30-41) », *OLA* 103, p. 324-355, notamment p. 339-340 ; S. DONNAT (avec J.C. Moreno Garcia), **«** Intégration du mort dans la vie sociale égyptienne à la fin du troisième millénaire av. J.-C. », *in* A. Mouton, J. Patrier (éds.), *Life, Death and Coming of Age in Antiquity : Individual Rites of Passage in the Ancient Near East*, Leiden, 2015, p. 182-183.

[1673] Sur ce sens de *ḏbꜣ*, K.P. KUHLMANN, *Der Thron im alten Ägypten*, *ADAIK* 10, 1977, p. 44, n. 6.

[1674] D. FRANKE, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 2, Oxford, 2001, p. 38-41, *s.v.* « Graffiti ».

[1675] J. YOYOTTE, « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », *SourcOr* 3, 1960, notamment p. 59-60 ; H. JACQUET-GORDON, *Temple of Khonsu, Volume 3. The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak: A Manifestation of Personal Piety*, OIP 123, 2003 ; W.P. VAN PELT, N. STARING, « Interpreting Graffiti in the Saqqara New Kingdom Necropolis as Expressions of Popular Customs and Beliefs », *Rivista del Museo Egizio* 3, 2019, p. 1-49.

Longtemps considéré comme une source anecdotique, le graffito est parfois qualifié d'« épigraphie secondaire » dans la mesure où on l'oppose alors à l'« épigraphie traditionnelle » [1676]. À partir de la notion de *Besucherinschriften* [1677]forgée par W. Spiegelberg [1678] et notamment reprise par W. Helck [1679], les auteurs ont finalement cherché à mettre en lumière l'importance de cette documentation. Dans son ouvrage portant sur les pèlerinages en Égypte, J. Yoyotte classe les graffiti en deux catégories principales [1680]. D'une part, ce qu'il définit comme des inscriptions résultant de « visites d'intellectuels aux sites archéologiques », et, d'autre part, comme des textes, des petites formules ou de brèves signatures, dont la production est motivée par un sentiment de piété chez les visiteurs ou les pèlerins [1681].

En ce qui concerne les trois exemples de graffiti réunis dans le corpus *sᶜnḫ rn* [1682], ces derniers paraissent clairement relever de cette seconde catégorie.
Le plus ancien d'entre eux, qui date probablement de la XIII[e] dynastie [1683], fut gravé sur la rive droite d'Assouan, sur un rocher situé au sud de la ville (**fig. 72**, doc. **76**). Au centre de ce graffito, un « personnage-silhouette » figuré debout, le bras gauche levé et plié en signe de la récitation rituelle, est entouré d'une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. Compte tenu d'une lacune manifeste dans sa syntaxe, la formule est consacrée aux principales divinités locales, à savoir Khnoum et Satis [1684].
À droite du « personnage-silhouette » qu'il y a tout lieu d'identifier comme une image du dédicataire du graffito, Séneb, une colonne de hiéroglyphes contient la formule *sᶜnḫ rn* rédigée par « son suivant et son bien-aimé Gébou » :

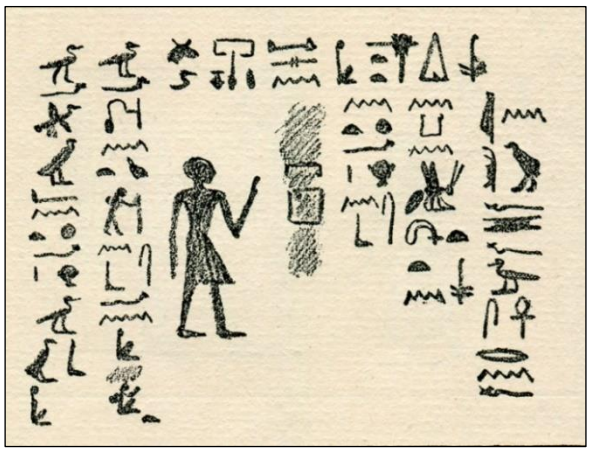


Fig. 72 : Graffito de la rive droite d'Assouan, d'après J. De Morgan, *Catalogue des monuments*…, t. 1, p. 42 (1).

(Doc. **76**) « C'est son suivant, son bien-aimé, Gébou, qui a perpétué son nom. » [1685]

Ce graffito étant dédicacé par le « suivant et bien-aimé » Gébou au bénéfice de Séneb, qui est annoncé dans la formule d'offrande évoquée en tant que « chancelier du roi de Basse-Égypte [1686], [scribe de la documentation] royale et de la Présence (royale) » [1687], et donc en qualité de haut fonctionnaire proche du roi, on peut comprendre cette dédicace comme l'hommage d'un obligé rendu à son « patron ». En outre, compte tenu de la mention d'un culte aux divinités locales accompagnée par la posture d'adoration du dédicataire Séneb au sein de ce graffito, on peut envisager que le

[1676] Chl. RAGAZZOLI, *La grotte des scribes à Deir el-Bahari. La tombe MMA 504 et ses graffiti*, *MIFAO* 135, 2017, p. 5.
[1677] Litt. « inscriptions de visiteurs ».
[1678] W. SPIEGELBERG, *Ägyptische und andere Graffiti (Inschriften und Zeichungen) aus der thebanischen Nekropolis*, Heidelberg, 1921.
[1679] W. HELCK, « Die Bedeutung der ägyptischen Besucherinschriften », *ZDMG* 102, n° 1, 1952, p. 39-46.
[1680] J. YOYOTTE, *op. cit.*, notamment p. 52-60.
[1681] H. NAVRATILOVA, *Visitor's Graffiti of Dynasties 18 and 19 in Abusir and Northern Saqqara*, Abercromby Press, 2015, p. 35-36.
[1682] Doc. **76**, **463**, **497**.
[1683] Cette hypothèse repose d'une part sur les données onomastiques du document (Séneb, Sénebefeni, Gébou) et d'autre part, sur l'existence d'un sceau-cylindre de la XIII[e] dynastie conservé au Petrie Museum of Egyptian Archaeology (UC 11456 + 26343), et mentionnant, comme dans notre graffito, un Séneb et son fils Sénebefeni (G.T. MARTIN, *Egyptian Administrative and Private-Name Seals*, Oxford, 1971, p. 122 [1578], pl. 18 [3] ; https://pnm.uni-mainz.de/inscription/3823).
[1684] La mention lacunaire de « Khnoum » dans la formule est principalement justifiée par le fait que, à la suite de la notation de Satis, la séquence se poursuit par le syntagme *d=sn*.
[1685] *jn šmsw=f mr*(*y*)*=f Gbw sᶜnḫ*(*w*) *rn=f*.
[1686] St. QUIRKE, « The regular titles of the Late Middle Kingdom », *RdE* 37, 1986, notamment p. 123-124 ; S. DESPLANCQUES, *L'institution du Trésor en Egypte des origines à la fin du Moyen Empire*, PUPS, 2006, p. 302-303.
[1687] Sur le titre *ḫft-ḥr*, voir notamment, St. QUIRKE, *ibid*., p. 128-129 ; M. DI TEODORO, *Labour organisation in Middle Kingdom Egypt*, *MKS* 7, 2018, p. 77-78.

« suivant bien-aimé » Gébou fasse allusion, par le truchement de cette inscription, aux pratiques cultuelles régulières de son « patron » envers Khnoum et Satis, divinités majeures de la 1re cataracte.

Les deux autres graffiti porteurs d'une formule *sˁnḫ rn* sont datés de l'époque ramesside.
Gravé sur la face est du pilier n° 11 de la cour du « temple sud » [1688] de Bouhen [1689], l'un de ces deux graffiti représente une scène figurant le dieu Thot anthropomorphe et à tête d'ibis ainsi que le scribe royal Pyiaÿ, accroupi en position d'adoration face à la divinité (**fig. 73** et **74**, doc. **463**). Entre les deux protagonistes, six colonnes mentionnent, « l'An 3 du roi de Haute et Basse-Égypte Akhenrê Sétepenrê, le fils de Rê, Mérenptah-Siptah, doué de vie éternellement ». Cette première séquence est suivie de la dédicace suivante, « pour le *ka* du scribe royal, son bien-aimé, le flabellifère à la droite du roi, le directeur du Trésor du seigneur du Double-Pays, Pyiaÿ». Enfin, derrière la figure du scribe royal Pyiaÿ, une colonne contient la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **463**) « Fait par son fils, qui (ainsi) a perpétué son nom, le scribe Amennakht, juste de voix. » [1690]

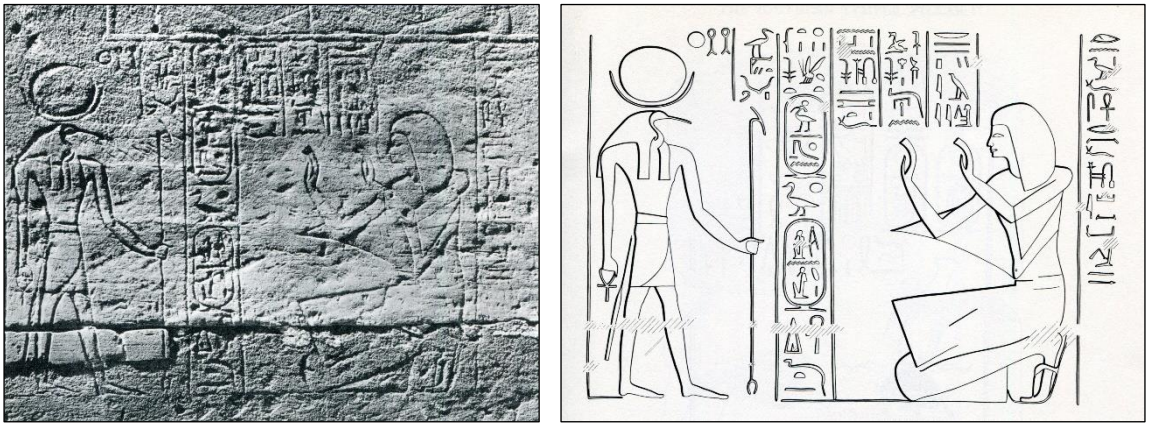


Fig. 73 et 74 : Graffito de Pyiaÿ, « Temple du sud » du Bouhen, d'après R.A. Caminos, *Temples of Buhen*, vol. I, pl. 40.

D'après les éléments chronologiques fournis dans ces inscriptions, on peut supposer que cette scène fut gravée quelques 250 années après la construction du temple, soit la période séparant les règnes d'Hatchepsout-Thoutmôsis III et de Mérenptah-Siptah. Un autre graffiti, figurant le scribe royal Pyiaÿ agenouillé devant le dieu-bélier Banebdjédet, est gravé sur la face ouest d'un des pilastres dressés dans la même cour du « temple sud » de Bouhen [1691]. Les attaches de ce haut fonctionnaire à l'administration nubienne pourraient être corroborées par la « signature » du probable même Pyiaÿ [1692] fixée sur deux scènes d'une porte du temple d'Amada figurant, d'une part, le « grand chancelier » Baÿ devant les cartouches de Mérenptah-Siptah et, d'autre part, une image de la reine Taousert [1693]. Pour compléter le dossier « nubien » relatif à ce grand personnage, un autre graffito de Pyiaÿ est attesté dans le grand temple d'Abou Simbel [1694].
Au sujet du statut social des auteurs de graffiti, Chloé Ragazzoli, dans une de ses nombreuses études portant sur la question des graffiti dans l'Égypte ancienne, a constaté dans les exemples des tombes thébaines que leurs signataires sont des scribes (*sš*) dans plus de 80 % des cas [1695].

[1688] R.A. CAMINOS, *The New-Kingdom Temples of Buhen*, vol. I, ASE XXXIII, London, 1974, pl. 10 (vue générale de la cour) et pl. 40 (photo et fac-similé du graffito). Ce pilier porte le n° 16 dans PM VII, p. 134 (16 E).
[1689] Ce « temple sud » est daté des règnes d'Hatchepsout et Thoutmôsis III. Menacé d'être recouvert par les eaux du grand barrage, il fut démonté et déplacé en 1963 à Khartoum, au *Sudan National Museum* (R.A. CAMINOS, *op. cit.*, p. 3-7). Sur les *graffiti* de la cour du « temple sud », voir également, A.-H. SAYCE, « Gleanings from the Land of Egypt. § VI. Graffiti in the Southern Temple, opposite Wadi-Helfa », *RecTrav* 17, 1895, p. 160-164.
[1690] *jr*(*w*)*~n sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f sš Jmn-nḫt mȝˁ-ḫrw.*
[1691] Pilastre 7, R.A. CAMINOS, *op. cit.*, p. 27-30, pl. 33.
[1692] W. Helck conteste cette similitude entre ces deux Pyiaÿ, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, PdÄ 3, 1958, p. 411.
[1693] Th.M. DAVIS, *The Tomb of Siptah*, London, 1908, p. XXIV-XXV.
[1694] Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et Vallée du Nil*, Clio, 1995, p. 583.
[1695] « Inscriptions de visiteurs et épigraphie secondaire à Thèbes et au-delà (Egypte ancienne) », Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 2022, p. 237-238. Toutefois, l'auteur observe une plus grande

Il est donc manifeste que le graffito signé par le scribe Amennakht (**fig. 72** et **73**, doc. **497**) alimente ce pourcentage. Qui plus est, on notera que ce panneau produit un effet d'accumulation puisque, outre ce titre de « scribe » porté par son signataire, son père Pyiaÿ est quant à lui « scribe royal » et la scène du graffito du pilier montre ce dernier en adoration devant Thot, « patron » tutélaire de la classe des scribes.

L'auteur du graffito le plus récent de notre lot est également un scribe. Peint à l'aide d'encres noire et bleue sur une des colonnes du temple funéraire de Thoutmôsis III à Deir el-Bahari (**fig. 75** et **76**, doc. **497**) [1696], le *dipinto* du scribe Kenro le jeune est composé à l'attention de son père Djéhoutymès, surnommé Kenro [1697]. L'inscription commence par une séquence dans laquelle est mise en exergue l'identité ainsi que la vertu d'assiduité du dédicataire dans ses charges « professionnelles » : « celui qui entre le premier et qui sort le dernier [1698], Djéhoutymès, surnommé Kenro ». Cette entame est immédiatement suivie par une formule *sᶜnḫ rn* qui permet d'identifier le signataire de cette dédicace :

(Doc. **497**) (l. 4-5) « Fait par son fils, afin de perpétuer son nom, le scribe Kenro le jeune. » [1699]

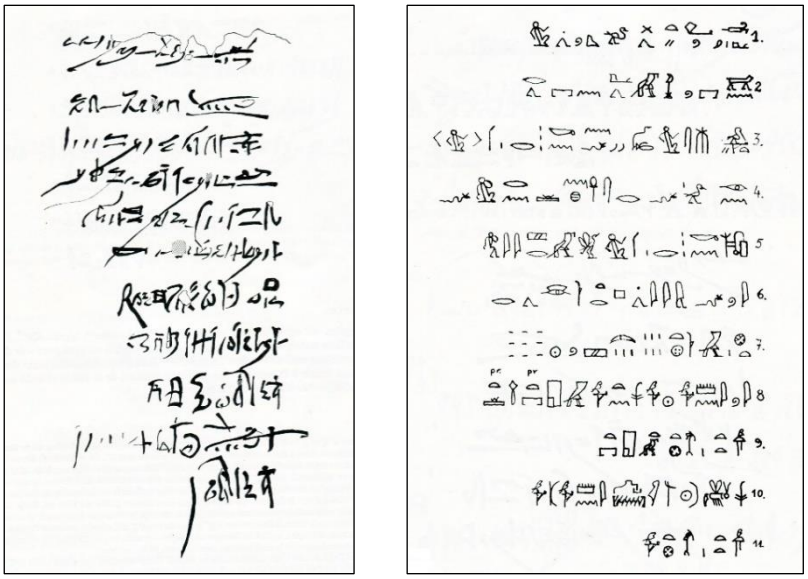


Fig. 75 et 76 : Graffito de Kenro le Jeune sur une colonne du temple Thoutmôsis III à Deir el-Bahari, d'après M. Marciniak, *Deir el-Bahari I*, p. 68-69 et pl. IX (photo) et IXA (fac similé).

diversité sociologique des signataires dans des contextes et des époques différentes, à l'instar des graffiti relevés dans le temple de Thoutmôsis III à Deir el-Bahari (*ibid.*).

[1696] Sanctuaire nommé Djéser-Akhet.

[1697] M. MARCINIAK, « Encore sur la Belle Fête de la Vallée », *Études et travaux* V, Varsovie, 1971, p. 60-61 ; *id.*, *Les inscriptions hiératiques du temple de Thoutmosis III*, Deir el-Bahari I, Varsovie, 1974, p. 68-69, pl. IX (photo) et IXA (fac similé).

[1698] Cette expression et ses dérivés semblent attestés depuis le Moyen Empire, notamment dans la tombe n° 5 d'Ahanakht à El Bersheh (F.L. GRIFFITH, P.E. NEWBERRY, *El Bersheh* II, London, 1894, pl. XIII, col. 16) ou dans la tombe n° 17 de Khéty à Béni Hassan (F.L. GRIFFITH, *Beni Hasan* II, London, 1894, pl. XVI, milieu partie gauche). Elle est encore usitée à l'époque tardive. Sur cette expression d'une manière générale, J. JANSSEN, *Die traditioneele egyptische autobiografie voor het Nieuwe Rijk* 2, Leiden, 1946, p. 52 (19) ; H.G. FISCHER, *Egyptian Studies* II. *The Orientation of Hieroglyphs, Part I. Reversals*, New York, 1979, p. 119, fig. 116 ; S. KUBISCH, *Lebensbilder der 2. Zwischenzeit*, *SDAIK* 34, 2008, p. 76, 179-180, 236-237, 245-246 ; A. LEAHY, « Somtutefnakht of Heracleopolis. The art and politics of self-commemoration in the seventh century BC », *in* D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e^ dynastie : continuité et ruptures. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3*, Paris, 2011, p. 223, n. 115 (avec bibliographie) ; O. PERDU, *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique* I, Khéops, p. 87 et p. 123 ; M. BORAIK, Chr. THIERS, « A few Stone Fragments in front of Karnak Temples », *CahKarn* XVI, 2017, p. 69-70 (n. b).

[1699] *jr(w)~n sȝ=f r sᶜnḫ rn=f sš Knr(ȝ) pȝ šry.*

Cette première partie du graffito se poursuit par un développement dans lequel sont dispensées de précieuses informations au sujet des circonstances qui ont motivées l'auteur de cette inscription : « Il (= Kenro le jeune) est venu voir dans la cité. L'an 6, le troisième mois de *chémou*, le 9e jour, quand Amon-Rê, le roi des dieux était dans le grand temple à l'Ouest de Thèbes, le temple du roi de Haute et Basse Égypte Ouser-Maât-Rê-sétep-en-Amon [1700], à l'Ouest de Thèbes. »
Parmi les quelques 500 graffiti rédigés en hiératique sur les éléments constitutifs de la salle hypostyle du temple funéraire de Thoutmôsis III à Deir el-Bahari, le plus grand nombre d'entre eux fut composé par des visiteurs ou des pèlerins venus dans ce sanctuaire durant l'époque ramesside, lorsque le temple était probablement déjà abandonné, voire en partie ruiné [1701]. Pour l'essentiel, il s'agit d'ex-voto consacrés à Amon ou à Amon-Rê ainsi qu'à Hathor, dont le culte est alors particulièrement en vogue. Quelques-uns de ces graffiti sont, de manière plus ou moins directe, en lien avec la Belle Fête de la Vallée [1702], procession annuelle durant laquelle la barque Ouserhat d'Amon, partant du Grand temple de Karnak puis traversant le Nil, « rendait visite » aux principaux sanctuaires de la rive ouest. En ce qui concerne le calendrier de la Belle Fête de la Vallée, bien que la mention de la date du neuvième jour du troisième mois de la saison *chémou* dans le graffito de Kenro le jeune soit décalée par rapport à celle plus canonique de la fin de la seconde moitié du second mois de *chémou* [1703], différentes hypothèses au sujet de ce retard ont été proposées [1704]. Parmi celles-ci, l'allongement du temps nécessaire pour la « visite » d'Amon des différents sanctuaires dû à l'accroissement de leur nombre à l'époque ramesside pourrait être conforme à la mention, dans le graffito de Kenro le jeune, du « grand temple à l'Ouest de Thèbes » de Ramsès IV. La construction de ce sanctuaire, situé à proximité du temple bas de Thoutmôsis III à Deir el-Bahari, fut initiée par Ramsès IV et probablement poursuivie durant les règnes de Ramsès V et VI [1705].
Si l'on accepte l'idée que ce graffito fut composé par Kenro le jeune en l'An 6 d'un de ces Ramsès, on peut alors envisager que ce jeune scribe le traça à l'encre sur une des colonnes du temple de Thoutmôsis III durant la Belle Fête de la Vallée, alors qu'il venait visiter la cité de Thèbes (*njw.t*) [1706], en tant que pèlerin ou comme simple visiteur. Cette dédicace mémorielle qu'il rédigea à l'attention de son père que l'on imagine alors défunt est un témoignage des hypothétiques charges sacerdotales que ce dernier aurait pu assumer dans la zone thébaine [1707].

À l'issue de l'analyse de ces exemples de graffiti porteurs de formule *sᶜnḫ rn*, on peut constater que ces rares exemples diffèrent des graffiti plus classiques. En effet, alors que ces derniers constituent généralement la simple trace du passage d'un visiteur ou d'un pèlerin dans un lieu chargé de mémoire, les graffiti porteurs d'une formule *sᶜnḫ rn* sont également imprégnés du caractère dédicatoire de cette dernière. Ainsi, alors que dans la grande majorité des graffiti, leur auteur compose des inscriptions à leur propre intention, dans les graffiti intégrant une formule *sᶜnḫ rn*, le

[1700] C'est-à-dire Ramsès IV.
[1701] M. MARCINIAK, *Les inscriptions hiératiques du temple de Thoutmosis III*, Deir el-Bahari I, Varsovie, 1974, p. 45.
[1702] M. MARCINIAK, « Encore sur la Belle Fête de la Vallée », *Études et travaux* V, Varsovie, 1971, p. 53-64.
[1703] S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten*, *AGSK* 10, 1950, p. 950 et 987.
[1704] M. MARCINIAK, *op. cit*., p. 64.
[1705] PM II, p. 424-426.
[1706] Depuis ses plus anciennes attestations, le champ sémantique du terme *njw.t*, « ville, cité », peut englober la zone des nécropoles. Cf. *supra*, la notice « Dans sa cité de Thèbes », p. 162-163.
[1707] Le seul titre de son père mentionné par Kenro le jeune dans son graffito de Deir el-Bahari est « celui qui entre le premier et qui sort le dernier » (cf. *supra* n. 1698). Cette épithète, qui semble prioritairement vouloir mettre en exergue les vertus de responsabilité et d'assiduité de son titulaire, peut être parfois associée à des individus ne portant que des titres administratifs, tels les exemples du Moyen Empire mentionnés plus haut (*ibid*.). Toutefois, dans la majorité des cas, cette épithète est attribuée à des individus dont les charges sacerdotales sont dominantes dans leur titulature. On trouve ainsi des *ḫr*(*y*)-*ḥb* (par ex., statue de Qoui, Vienne ÄS 8580, XIIe-XIIIe dyn.), des *ḫr*(*y*)-*ḥb tp*(*y*) *n*(*y*) *Ḥr Bḥdty* (par ex., stèle d'Ibi, Caire JE 48200, XVIIe dyn. ; stèle d'Iouef, Caire RT 9/6/18/26, XVIIe-XVIIIe dyn.) ou *ḫr*(*y*)-*ḥb tp*(*y*) *n*(*y*) *Jmn* (par ex., statue d'Horemakhet, SCA RO-59, XXVe dyn.), divers *ḫm-nṯr* (par ex., statue d'Haroua, Louvre A84, XXVe dyn. ; statue de Padiamonipet, Louvre A92, XXVe dyn.). Bien évidemment, ces quelques exemples ne forment en aucun cas une liste exhaustive. Dans un autre contexte, il est intéressant de noter que Caton l'Ancien dans son traité *De Agri cultura*, rédigé au milieu du IIe s. av.n.è., recommande au *vilicus*, soit à l'intendant affranchi de l'exploitation agricole (*villa*), d'adopter l'attitude suivante : « Qu'il prenne soin de savoir faire tous les travaux de la campagne, et qu'il s'y emploie souvent, sans aller jusqu'à la fatigue […] *Qu'il se lève le premier, qu'il aille se coucher le dernier*. » (*De Agri Cultura*, VII, 5 ; texte traduit par R. Goujard, éd. Les Belles Lettres, 2018, p. 15). Il m'est particulièrement agréable de remercier Antoine Pérez, enseignant-chercheur en Histoire romaine à l'Université Montpellier 3, pour le partage de cette référence.

rédacteur les compose prioritairement au nom et à la mémoire d'un tiers avec lequel il a entretenu des liens plus ou moins intimes durant son existence [1708].
Enfin, en dépit de la rareté des graffiti dans le corpus des attestations *sʿnḫ rn*, leur existence demeure profondément remarquable dans la mesure où elles permettent de mieux comprendre les fondements de la phase de fondation de la liturgie de « perpétuation du nom ». En effet, comme cela a été précédemment signalé [1709], dans la mesure où ces graffiti sont généralement inscrits sur des supports dont l'auteur de ce texte n'a pas pris en charge la mise en œuvre, ce point témoigne clairement du fait que la « phase de fondation » de la liturgie *sʿnḫ rn* peut se réduire à cette unique phase scripturale.

[1708] À cet égard, il convient de mentionner un graffito dédicatoire, porteur d'une formule *sʿnḫ rn*, gravé à l'entrée de la TT320 (cache royale) à Deir el-Bahari. Ce texte fut composé par Abdelaziz Sadek (1933-1995), à l'attention de son maître Jaroslav Černy (1898-1970), très probablement après le décès de ce dernier. En totale conformité avec la syntaxe des formules *sʿnḫ rn* traditionnelles, celui qui fut régulièrement surnommé « Azzouz » grava ces mots en ce lieu : « En souvenir de Černy. C'est son fils qui a perpétué son nom, Azzouz. » (J.-R. PEREZ-ACCINO, B. MANLEY, H. EL-LEITHY, « A Token Friendship in the Royal Cache Wadi », *Egyptian Archaelogy*, Issue 62, spring 2023, p. 20). Je remercie chaleureusement Christophe Thiers de m'avoir signalé cette source originale.
[1709] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte d'inscription », notamment p. 45.



Perpétuer le nom (*sˁnḫ rn*)

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Cette étude vise à mettre en perspective les divers éléments de la documentation en lien avec la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*). Apparues, semble-t-il, au début de la Première Période intermédiaire (vers 2200 av. n. è.), ces sources textuelles et iconographiques sont encore attestées à la période ptolémaïque, formant un corpus documentaire qui couvre une durée de près de deux millénaires.

Dans son dispositif général, cette liturgie est animée par un ou plusieurs desservants qui agissent rituellement à destination d'un défunt. Si dans le plus grand nombre de cas, le liturgiste est le propre fils du défunt, ou parfois de la défunte, d'autres membres de la famille, voire certains individus extérieurs à ce cercle le plus intime, peuvent également assumer cette responsabilité.

Par suite, cette enquête a permis de mettre en lumière que la « perpétuation du nom » du défunt, plus qu'un simple rituel, constitue une véritable liturgie articulée en plusieurs phases, déployées dans un temps espéré « éternel ».

Partant de l'inscription du nom du défunt au cœur d'une formule rituelle consignée sur un support durable, la pérennisation de cette liturgie est principalement assurée au moyen de la récitation récurrente de cet énoncé, verbalisation effectuée « pour toujours et à jamais ».

Finalement, la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) apparaît comme étant probablement le plus important cérémonial mémoriel de l'ancienne Égypte. Permettant pour l'essentiel de maintenir des liens entre les vivants et les morts, il vise notamment à perpétuer le nom de ces derniers « dans la bouche des vivants ».

This study aims to put into perspective the various elements of the documentation linked to the memorial liturgy of the "perpetuation of the name" (sˁnḫ rn). Appearing, it seems, at the beginning of the First Intermediate Period (around 2200 BC), these textual and iconographic sources are still attested in the Ptolemaic period, i.e., a documentary corpus covering a duration of almost two millennia.

In general terms, this liturgy is led by one or more liturgists who act ritually for a deceased person. If, in most cases, the liturgist is the deceased's own son, or sometimes of the female deceased, other members of the family or even specific individuals outside this most intimate circle can also assume this responsibility.

Then, this investigation made it possible to highlight that the "perpetuation of the name" of the deceased, more than a simple ritual, constitutes an actual liturgy articulated in several phases, and deployed over a hoped-for "eternal" time. Starting from the inscription of the name of the deceased at the heart of a ritual formula recorded on a durable support, the perpetuation of this liturgy is mainly ensured using the recurring recitation of this statement, a verbalization carried out "forever and for ever".

Finally, the memorial liturgy of the "perpetuation of the name" (sˁnḫ rn) is probably ancient Egypt's most crucial memorial ceremonial. Essentially making it possible to maintain links between the living and the dead, it aims, in particular, to perpetuate the name of the latter "in the mouth of the living".

Jérôme RIZZO est docteur en égyptologie, maître de conférences à l'Université Paul Valéry, Montpellier 3 et chercheur à l'Institut d'égyptologie « Égypte nilotique et méditerranéenne » (UMR 5140 – Montpellier). Photographe de formation, il collabore à ce titre depuis 2017 à la Mission archéologique franco-suisse de Saqqâra (MAFS).

ISSN 2102-6637

Jérôme Rizzo — CENiM 39 — Perpétuer le nom *Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte*

Vol.2 | Commentaires (suite)

CENiM 39

Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne »

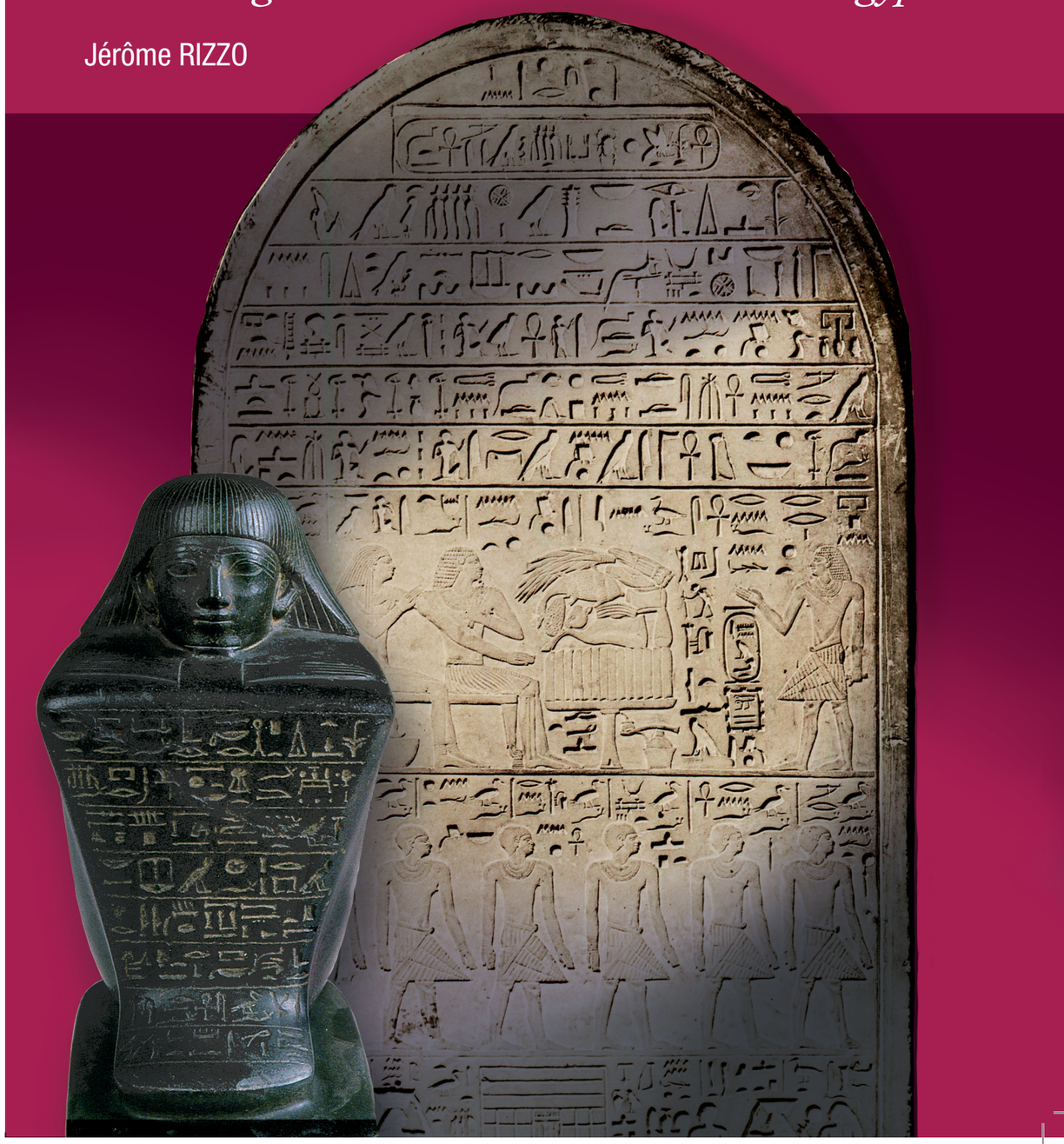
Montpellier 2024

sˁnḫ rn

Perpétuer le nom

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Jérôme RIZZO



Université Paul-Valéry Montpellier 3 – CNRS
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENiM)

CENiM 39

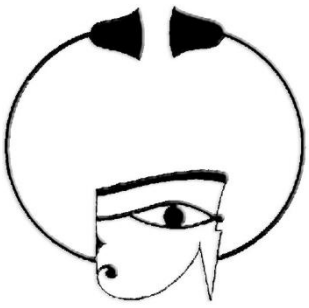
Cahiers de l'ENiM

« Perpétuer le nom » (*sʿnḫ rn*)

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

VOLUME II : COMMENTAIRES (SUITE)

Jérôme RIZZO



Montpellier, 2024

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul-Valéry Montpellier 3), Montpellier, 2024.

SOMMAIRE DU VOLUME II

Sommaire..... 263

Chapitre IV. Le liturgiste et le bénéficiaire : protagonistes de la liturgie *sʿnḫ rn*

Typologie des différents liturgistes 271
Introduction 271
Les liturgistes issus de la parentèle du défunt 271
Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste 273
Généralités 273
Les principales épithètes portées par le fils liturgiste 274
Les épithètes « bien-aimé » (*mry=f*) et « bien-aimé de son cœur » (*mry=f n*[*y*] *s.t-jb=f*) 274
L'épithète « aîné » (*wr/smsw*) du fils liturgiste 276
La question du statut d'« héritier » (*jwʿ/jwʿw* et *pḫr-ns.t*) du fils liturgiste 278
L'expression « *sꜣ mj-nw* » 283
Le fils liturgiste mentionné ou figuré en qualité de prêtre 283
Les acceptions dérivées du terme *sꜣ*, « fils » 284
Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) du fils liturgiste 288
Le fils liturgiste est figuré face à ses parents, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sʿnḫ rn* 288
Le fils liturgiste est figuré face à son père défunt, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sʿnḫ rn* 291
Le fils liturgiste est figuré face à sa mère défunte, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sʿnḫ rn* 293
Le fils liturgiste est figuré dans un dispositif visuel différent de celui d'un face à face rituel avec le bénéficiaire 294
Le fils liturgiste est figuré de manière isolée, sans contact « visuel » avec le bénéficiaire 294
Le fils liturgiste est figuré en tant que bénéficiaire d'un autre rituel 295
Le fils liturgiste est visuellement présent, mais dans un registre secondaire du monument 295
Le fils liturgiste est représenté officiant seul face à une divinité 295
Le fils liturgiste est situé derrière son père défunt, ses parents ou au milieu de la communauté familiale dans une activité rituelle destinée à une ou plusieurs divinités 296
Absence visuelle du fils liturgiste (non-figuration ou documents aniconiques) 297
Non-figuration du fils liturgiste et mise en exergue du bénéficiaire de la liturgie 298
Le fils liturgiste est absent et le bénéficiaire est figuré, seul ou accompagné 298
Le fils liturgiste est absent et le parent défunt (père ou mère) est figuré, bénéficiant d'un rituel exécuté par un officiant tiers 298
Le fils liturgiste est absent et le bénéficiaire défunt (père ou mère) est figuré en train de rendre un culte à une divinité, à un être divinisé ou à un roi 299
La seul image présente dans le document est celle d'une divinité 300
Documents « aniconiques » 300
Le frère (*sn*) liturgiste 301
Généralités 301
L'épithète « bien-aimé » (*mry=f*) du frère liturgiste 303
Le frère liturgiste mentionné en qualité de prêtre 303
Les acceptions dérivées du terme *sn*, « frère » 304
Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) du frère liturgiste 305
Le frère liturgiste est figuré face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sʿnḫ rn* 305
Le frère liturgiste est figuré dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire 307
Absence formelle du frère liturgiste (non-figuration et documents aniconiques) 307
Non-figuration du frère liturgiste et mise en exergue du frère-bénéficiaire de la liturgie 307
Documents « aniconiques » 309

Prédominance épisodique du frère dans le rôle de liturgiste *sᶜnḫ rn* 310
Affirmation puis effacement des femmes du cercle familial du défunt dans le rôle de liturgiste *sᶜnḫ rn* 314
La sœur (*sn.t*) liturgiste 319
Généralités 319
L'épithète « bien-aimée de son cœur » (*mry.t=f n*[*y.t*] *s.t-jb=f*) de la « sœur » liturgiste 320
Le titre « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) comme désignation de la sœur liturgiste 321
Les acceptions dérivées du terme *sn.t*, « sœur » 322
Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) de la sœur liturgiste 325
La sœur liturgiste est figurée face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn* 325
La sœur liturgiste est figurée mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le frère-bénéficiaire 325
Absence visuelle de la sœur liturgiste (non-figuration et documents aniconiques) 326
Non-figuration de la sœur liturgiste et mise en exergue du frère-bénéficiaire de la liturgie 326
Documents « aniconiques » 327
La fille (*sꜣ.t*) liturgiste 327
Généralités 327
La fille liturgiste dans les formules *sᶜnḫ rn* 328
Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) de la fille liturgiste 330
La fille liturgiste est figurée face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn* 330
La fille liturgiste est figurée mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire 333
Non-figuration de la fille liturgiste et mise en exergue du bénéficiaire de la liturgie 334
Documents « aniconiques » 336
L'épouse (*ḥm.t*) liturgiste 337
Généralités 337
L'épouse liturgiste dans les formules *sᶜnḫ rn* 339
Liens des titres *ḥm.t* et *nb.t-pr* dans le corps de la formule *sᶜnḫ rn* 339
Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) de l'épouse liturgiste 341
L'épouse liturgiste est figurée face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn* 341
L'épouse liturgiste est figurée mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire 341
Absence de figuration de l'épouse liturgiste 343
La petite-fille (*sꜣ.t n*[*y.t*] *sꜣ.t*) liturgiste 344
Généralités 344
La petite-fille liturgiste dans les formules *sᶜnḫ rn* 345
Le petit-fils (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ*) liturgiste 348
Généralités 348
Le petit-fils liturgiste dans les formules *sᶜnḫ rn* 349
Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) du petit-fils liturgiste 352
Le petit-fils liturgiste est figuré face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn* 352
Le petit-fils liturgiste est figuré mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire 354
Absence de figuration du petit-fils liturgiste et documents « aniconiques » 355
Le liturgiste est le père (*jt*), la mère (*mw.t*) ou les deux parents 358
Le père (*jt*) liturgiste 358
Le père comme unique liturgiste 359
Le père comme liturgiste associé 360
La mère comme unique liturgiste 363
Les liturgistes sont conjointement le père et la mère 367

Prise en charge de la liturgie mémorielle et faible représentation de l'enfant défunt 367
Le liturgiste est le « maître de domaine » (*nb-pr*) 371
Les liturgistes sont issus de lignes collatérales (neveu, petit-neveu, cousin) 375
Généralités 375
Le neveu liturgiste 375
Le petit-neveu liturgiste 376
Un cousin liturgiste ? 377
Conclusion 377
Le liturgiste est mentionné par son nom personnel (NP) 378
Généralités 378
Conclusion 381
Le liturgiste est mentionné par un « je » 381
Généralités 381
Conclusion 383
Les liturgistes sont (probablement) extérieurs à la parentèle du défunt 384
Généralités 384
Le liturgiste est « son protégé » (*ḥrd=f*) 385
Le liturgiste est un « ami » (*ḫnms*) 391
Le liturgiste est un « serviteur » (*bꜣk*) 396
Le liturgiste est un « serviteur » (*sḏm-ᶜš*) 400
Le liturgiste est un « majordome » (*ḥry-pr*) 402
Le liturgiste est un « scribe » (*sš*) 406
Le liturgiste est un « suivant » (*šmsw*) 410
Le liturgiste est un « assistant » (*ḥry-ᶜ*) 414
Le liturgiste (femme) est un « ornement du roi » (*ḥkr.t-n*[*y*]*-sw.t*) 417
Le liturgiste est un « prêtre-*ouâb* » (*wᶜb*) 420
Le liturgiste est un « desservant du *ka* » (*ḥm-kꜣ*) 425
Le liturgiste est un « échanson » (*wbꜣ*) 429
Le liturgiste est un « chanteur » (*ḥsw*) 434
Le liturgiste est un « chef des rythmicien(ne)s/percussionnistes » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*ꜣ*] *ḫnw.w*) 437
Le liturgiste est une « doyenne des recluses » (*wr.t ḫnr.wt*) 441
Le liturgiste est un « sculpteur » (*gnwty*) 446

Chapitre V. Iconographie des documents et ses liens avec la formule *sᶜnḫ rn*.. 451

Typologie des postures du liturgiste 453
Généralités 453
Posture 1 : Posture de verbalisation 457
Généralités 457
1a. Posture simple dominante 457
1b. Posture simple (variante 1) 459
1c. Posture simple (variante 2) 460
1d. Posture simple (variante 3) 463
Postures composites : généralités 465
1e. Verbalisation et encensement 466
1f. Verbalisation et offrandes 466
1g. Verbalisation et libation 467
1h. Verbalisation et rituel « d'effacer les pas » (*jn.t-rd*) 468
Posture 2 : Geste de libation 469
Généralités 469
2a. Postures simples 473

Postures composites 475
2b. Libation et encensement 475
2c. Libation et offrandes 476
Posture 3 : Geste d'offrande 478
Généralités 478
3a. Postures simples opératoires 480
Offrandes de pain et/ou de boisson 480
Offrandes carnées 482
Offrandes végétales 484
3b. Postures simples non opératoires 486
Postures composites 487
3c. Offrandes et verbalisation (cf. supra, 1f) 487
3d. Offrandes et libation (cf. supra, 2c) 487
3e. Offrandes et encensement 487
Posture 4 : Posture de prière-adoration 488
Généralités 488
4a. Posture simple (variante 1) 491
4b. Posture simple (variante 2) 493
4c. Posture simple (variante 3) 495
4d. Posture simple (variante 4) 496
Postures composites 497
4e. Prière-adoration et offrande 497
Posture 5 : Geste d'encensement 500
Généralités 500
5a. Posture simple 502
Postures composites 502
5b. Encensement et libation (cf. *supra*, 2b) 502
5c. Encensement et verbalisation (cf. *supra*, 1e) 502
5d. Encensement et offrande (cf. *supra*, 3e) 502
5e. Encensement (offrande) et prière-adoration (cf. *supra*, 4e) 503
Posture 6 : Posture de salutation révérencieuse 503
Généralités 503
6a. Posture simple (variante 1) 504
6b. Posture simple (variante 2) 507
Posture 7 : Posture de déférence : 508
Généralités 508
7a. Posture simple (variante 1) 510
7b. Posture simple (variante 2) 512
Posture 8 : Respiration d'une fleur de lotus 513
Généralités 513
8a. Posture simple (variante 1) 514
8b. Posture simple (variante 2) 515
Posture 9 : Être assis sur un siège 517
Généralités 517
9a. Posture simple (variante 1) 518
9b. Posture simple (variante 2) 520
Posture 10 : Prestation musicale du chanteur (*ḥsw*) 523

Tableau relatif à la typologie des documents établie en fonction de l'emplacement de la formule *sʿnḫ rn* et de ses liens avec l'iconographie présente sur le support 525
Généralités 525
Catégorie 1A/B 525
Catégorie 2A/B 526
Catégorie 3A/B 527
Catégorie 4A/B 528
Catégorie 5A/B 529
Catégorie 6A/B 530
Catégorie 7A/B 531
Catégorie 8A/B 532
Catégorie 9 534
Catégorie 10 535
Catégorie 11 536
Conclusion 536
Liturgie *sʿnḫ rn* : procédure successorale, actes de piété, dispositif mémoriel ou stratégie mémorielle ? 537
La liturgie *sʿnḫ rn* et ses hypothétiques liens avec les dispositifs successoraux 537
La liturgie *sʿnḫ rn* constitue-t-elle un acte de piété ? 543
La liturgie *sʿnḫ rn* comme dispositif mémoriel ou comme stratégie mémorielle 549
La liturgie *sʿnḫ rn* comme dispositif mémoriel 549
La liturgie *sʿnḫ rn* est-elle motivée par une stratégie mémorielle ? 555
Conclusion 559

Chapitre IV.

Le liturgiste et le bénéficiaire : protagonistes de la liturgie *sʿnḫ rn*

TYPOLOGIE DES LITURGISTES *sᶜnḫ rn*

Introduction

Alors que la formule *sᶜnḫ rn* est très souvent, de manière un peu réductrice, associée à la seule figure du fils liturgiste agissant pour son père défunt, l'examen du corpus de la liturgie de « perpétuation du nom » fait en réalité surgir un très grand nombre de desservants distincts.

Parmi la trentaine de types de liturgistes répertoriés dans la documentation rassemblée, nombre qui pourrait être appelé à connaître des accroissements au cours de futures études sur la question, il est établi que chacun d'entre eux n'est pas représenté de manière équivalente dans les sources. Toutefois, en dépit de cette disparité, même les cas les plus singuliers demeurent intéressants car ils permettent d'étendre et d'affiner la « cartographie » de cette liturgie mémorielle. On le verra, l'étude des différents liturgistes permet également de révéler le caractère éminemment collectif de cette liturgie.

À considérer l'ensemble des acteurs de cette liturgie, on tendrait à croire que, depuis le début de la Première Période intermédiaire jusqu'à l'époque grecque, c'est la totalité de la société égyptienne qui fut impliquée dans la mise en œuvre de ce cérémonial.

Dans la tentative de classement de ces principaux acteurs de la liturgie, il nous a semblé nécessaire de distinguer les liturgistes issus de la parentèle du défunt de tous ceux paraissant extérieurs à ce cercle le plus intime. Cette dernière réserve est liée à la difficulté, le plus souvent insurmontable, de s'assurer que certains liturgistes présentés sous le jour de leur fonction « professionnelle » ne faisaient pas partie, dans le même temps, de la famille du bénéficiaire de la liturgie.

Les liturgistes issus de la parentèle du défunt

Les différentes catégories de liturgistes appartenant à la famille du défunt, dont on dénombre 16 types parmi la trentaine recensée dans cette étude, représentent une majorité écrasante de l'ensemble des attestations du corpus. En effet, parmi les 696 formules rassemblées dans cette documentation, le rôle de liturgiste est assumé par un membre du cercle familial du défunt dans 650 cas, soit dans plus de 93 % de l'ensemble du corpus.

Hormis le cas exemplaire du fils qui, à lui seul, occupe la fonction de desservant dans plus d'un cas sur deux [1710], on remarquera la profondeur générationnelle de cette fonction puisqu'elle est aussi bien prise en charge par le père et la mère du défunt que par ses petits-enfants, ou encore par son petit-neveu.

Cette étude des différents liturgistes issus de la parentèle du défunt sera donc abordée catégorie par catégorie, en suivant une progression par niveau de fréquence, en allant des types de liturgiste les plus réguliers aux cas les plus occasionnels.

Mais, avant d'entrer davantage dans le détail de chacun de ces cas, il convient de noter le rôle actif des femmes dans la mise en œuvre des différentes phases de cette liturgie mémorielle. En effet, l'analyse des données relatives à cette question révèle notamment qu'elles participèrent à hauteur de

[1710] 393 attestations, soit 56,47 % du corpus, attestations auxquelles on peut ajouter les 14 exemples dans lesquels le rang de « fils » paraît pris dans un sens élargi.

plus de 10 % de l'ensemble des témoignages [1711]. Cette implication des femmes dans la liturgie mémorielle *sʿnḫ rn* présente en outre un intérêt remarquable sur le plan des pratiques sociales, puisque suite à un pic de représentation entre le Moyen et le Nouvel Empire, l'implication des femmes liturgistes semble quasiment disparaître à partir de la fin de cette période.

[1711] Sur cette question, outre chaque partie consacrée aux différents liturgistes, voir également le paragraphe intitulé « Affirmation puis effacement des femmes…», p. 314-319 ainsi que le « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III).

Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste

Généralités

Le terme égyptien *sꜣ*, traditionnellement rendu par « fils », fait partie des huit plus importants vocables relatifs à l'expression des rangs familiaux à savoir, ceux dénotant les liens conjugaux – *h*[*ꜣ*]*y*, « époux », *ḥm.t*, « épouse » –, les rapports d'ascendance – *jt*, « père », *mw.t*, « mère » – ou de descendance *sꜣ*, « fils », *sꜣ.t*, « fille » –, ainsi que les relations de collatéralité *sn*, « frère », *sn.t*, « sœur » [1712]. La dénomination des autres liens de parentalité est couramment formée à partir de la combinaison de ces termes « primitifs » du champ lexical de la famille. Ainsi, l'équivalent du terme « oncle » est couramment traduit par les locutions « le frère du père » ou le « frère de la mère ». En ce qui concerne le rang de « fils », on ne dénombre pas moins de dix-huit vocables pour le rendre en moyen-égyptien [1713], bien que chacun de ces différents termes ait connu des usages variables dans l'histoire. En dépit de cette réserve, ce foisonnement lexical témoigne avant tout de la prééminence du rôle du « fils » dans l'ensemble des domaines sociaux, politiques et religieux de l'ancienne Égypte.

Dans notre corpus des formules relatives à la liturgie de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*), le « fils » – uniquement rendu par le terme *sꜣ* [1714] – occupe la fonction de liturgiste dans 407 des 696 cas rassemblés, soit un ratio de 58,48 % [1715]. Il convient néanmoins de préciser qu'il s'agit là d'une valeur moyenne qui ne rend pas compte de la forte variabilité des fréquences observées au cours de la longue période que couvre notre documentation, allant de la PPi à l'époque gréco-romaine. Globalement, dans ce contexte, les attestations du fils liturgiste tendent à s'accroître continuellement au cours des siècles. Partant d'un ratio de 39,74 % au cours de la période allant de la PPi à la fin du Moyen Empire [1716], elle passe, après une inflexion singulière de 8,43 % durant la DPi [1717], à une fréquence de 68,23 % au Nouvel Empire [1718] pour, finalement, culminer à 84,81 % tout au long de la période allant de la TPi à l'époque gréco-romaine [1719]. Si le ratio moyen témoigne clairement de l'écrasante

[1712] Sur cette question, voir notamment, J.J. CLERE, « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, 197-217 ; M.L. BIERBRIER, « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, p. 100-107 ; P. VERNUS, « Production-pouvoir et parenté dans l'Égypte pharaonique », *in* Cl.H. Breteau, N. Zagnoli (éds.), *Production-pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, actes du colloque organisé par l'ERA 357, Paris, décembre 1976, Paris, 1981, p. 109 ; N. KANAWATI, « The mentioning of more than one 'eldest' child in Old Kingdom Inscriptions », *CdE* 51, 1976, p. 235-251 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 152-168 ; J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 21-70 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 255-256 ; D.N. MACDONALD, « Terms for 'Children' in Middle Egyptian : A Sociolinguistic View », *BACE* 5, 1994, p. 53-60 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* "Brother" », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131 ; M.P. CAMPAGNO, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2009, p. 4, *s.v.* « Kinship and Family Relations » ; Sch. ALLAM, « Notes on the designation "eldest son/daughter" », *Perspectives on Ancient Egypt, Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 29-34. J. Assmann considère que le vocabulaire de la parenté est établi à partir d'un noyau de quatre lexèmes (*jt*, *mw.t*, *sꜣ* et *sn*) auxquels sont adjoints *hꜣy* et *ḥm.t* ; les termes *sꜣ.t* et *sn.t* étant quant à eux dérivés de leurs pendants masculins (*ibid*., p. 27).

[1713] D.N. MACDONALD, *ibid*..

[1714] Comme cela sera commenté plus bas, le fils liturgiste bénéficie parfois d'épithètes telles que *mr*(*y*)*=f*, *wr*, *smsw*, *jwᶜ/jwᶜw*, *pḫr-nst*, mais celles-ci ne peuvent se substituer au rang familial du liturgiste. Dans cinq exemples du corpus, le liturgiste est désigné par le terme *ḫrd* ou son équivalent féminin *ḫrd.t*. Ce vocable est généralement traduit par « enfant » mais, dans ces attestations, le liturgiste ne semble présenter aucun lien de sang avec le bénéficiaire (cf. *infra*, la notice « Le liturgiste est "son protégé" (*ḫrd=f*) », p. 385-391).

[1715] Il convient de retrancher de cette valeur les 14 cas dans lesquels le terme *sꜣ* présente à l'évidence un sens dérivé, le liturgiste étant en réalité un autre individu que le fils biologique du bénéficiaire. Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III). Ajoutons que dans cette part dominante du corpus *sᶜnḫ rn* dans laquelle le fils est désigné comme liturgiste, les protagonistes de la liturgie sont le fils liturgiste et son père dans 84,77 % des cas (345/407), le fils liturgiste et sa mère dans 8,35 % des cas (34/407) et enfin, le fils liturgiste et ses deux parents dans 7,13 % des cas (29/407).

[1716] 62/156.

[1717] 7/83.

[1718] 204/299.

[1719] 134/158.

primauté du fils dans la fonction de liturgiste au cours de cette très longue période – le deuxième rang en fréquence est occupé par le « frère » (*sn*), mais ce dernier ne dépassant à peine les 16 % de l'ensemble des attestations –, il révèle également la relativité de la formule prototypique *jn sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f.* En effet, bien que ce soit le « fils » du défunt (*sꜣ=f*) qui, compte tenu de sa forte représentativité en qualité de liturgiste dans l'ensemble du corpus, est naturellement mis en exergue dans ce modèle, c'est plus d'une trentaine d'autres types d'officiants qui se manifeste tour à tour dans ce rôle à l'intérieur de cette documentation. Ainsi, la très grande majorité des autres membres de la constellation familiale peut être occupée à cette fonction de liturgiste, quelle que soit l'époque considérée, mais avec une fréquence variable. Il faut ajouter à cette catégorie certains représentants de la « famille élargie » auxquels on peut adjoindre quelques collaborateurs et collègues que l'on imagine proches du défunt.

Avant d'aborder les différents dispositifs iconographiques figurant le fils liturgiste en train d'officier dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, il convient d'évoquer les principales épithètes – « bien-aimé » (*mry=f*), « aîné » (*wr/smsw*) et « héritier » (*jwᶜw*) – dont ce dernier peut être le porteur [1720] et qui permettent d'approcher plus finement ses implications dans cette liturgie. D'autre part, il conviendra d'observer les acceptions dérivées peut recevoir le terme *sꜣ*, « fils », dans certaines attestations du corpus *sᶜnḫ rn*. Finalement, après avoir analysé les différents dispositifs iconographiques relatifs au fils liturgiste, nous évoquerons le grand nombre de cas dans lesquels, de manière un peu paradoxale, l'image de ce dernier est absente de la surface du support alors qu'il y est distinctement mentionné en tant que liturgiste dans le corps de la formule *sᶜnḫ rn*.

Les principales épithètes portées par le fils liturgiste

Les épithètes « bien-aimé » (*mry=f*) et « bien-aimé de son cœur » (*mry=f n*[*y*] *s.t-jb=f*)

Parmi les principales épithètes qui peuvent être adjointes à la mention du fils liturgiste dans les exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, la plus fréquente est *mr*(*y*)*=f* que l'on trouve le plus souvent insérée dans le syntagme *sꜣ=f mr*(*y*)*=f*, « son fils bien-aimé » [1721]. Cette épithète et ses variantes sont attestées tout au long de la période couvrant les exemples du corpus, soit depuis la VIII[e] dynastie [1722] jusqu'à l'époque gréco-romaine. Cependant, leur emploi demeure globalement limité puisqu'il n'atteint pas 11 % des exemples mentionnant le « fils » dans le rôle de liturgiste *sᶜnḫ rn* [1723].
La fonction dévotionnelle du « fils bien-aimé » (*sꜣ mr*[*y*]*=f*) à l'égard de son père défunt est exposée dès les Textes des Pyramides, notamment au moyen de son assimilation aux liens unissant Horus à son père défunt Osiris : « je suis ton fils, je suis Horus, je suis le *sꜣ mr*[*y*]*=f* de mon père en ce mien nom de *sꜣ mr*[*y*]*=f* » [1724].
À partir de son étude des sources du Moyen Empire, Detlef Franke a par ailleurs souligné les corrélations entre le rôle du prêtre-*sm* et celui du *sꜣ mr*[*y*]*=f*, le « fils bien-aimé ». Le porteur de cette double fonction agit le plus souvent dans les contextes des rites funéraires destinés à son père défunt, du rituel de l'Ouverture de la bouche ou de ceux relatifs aux fêtes osiriennes d'Abydos [1725]. Ainsi, dans la stèle de Montouhotep (Caire CG 20539), ce dernier, qui porte entre autres le titre de prêtre-*sm*, affirme avoir agi en qualité de *sꜣ mr*[*y*]*=f* au cours de la mise en œuvre des rituels abydéniens [1726].

[1720] En ce qui concerne les autres épithètes présentes dans la formule *sᶜnḫ rn* (*mꜣᶜ ḫrw*, *wḥm ᶜnḫ*, *jmꜣḫ*[*w*]), mais portées par la plupart des liturgistes et bénéficiaires, cf. *supra*, « À propos des principales épithètes… », p. 171-183 (vol. I).
[1721] Outre cette expression la plus fréquente, on rencontre également, les variantes suivantes, *sꜣ=s mry=s* (doc. **112**), *sꜣ=sn mry=sn* (doc. **10**, **35**), *sꜣ=f wr mr*(*y*)*=f* (doc. **626**, **695**) ou encore, *sꜣ=f wr n*(*y*) *ḫ.t=f mr*(*y*)*=f* (doc. **597**, **631**, **632**).
[1722] Sur la datation du Doc. **1**, cf. *supra*, « Parois et linteaux (tombes privées et temples », p. 230 et n. 1486.
[1723] Épithète *sꜣ=f mry=f*, doc. **1**, **4**, **7**, **17**, **19**, **20**, **25**, **31**, **45**, **46**, **74**, **106**, **130**, **142**, **172**, **314**, **464**, **587**, **588**, **593**, **598**, **605**, **607**, **615**, **616**, **632**, **647**, **649**, **669**, **670**, **671**, **674**, **682**, **683**, **688**, **695** (36 ex.) ; *sꜣ=s mry=s*, doc. **112** (1 ex.) ; *sꜣ=sn mry=sn*, doc. **10**, **35** (2 ex.) ; *sꜣ=f wr mry=f*, doc. **626**, **695** (2 ex.) ; *sꜣ=f wr n*(*y*) *ḫ.t=f mry=f*, doc. **597**, **631**, **662** (3 ex.), soit un pourcentage de 10,81 % des mentions du fils liturgiste (44/407).
[1724] § 1331 a-b [TP 540].
[1725] D. FRANKE, « *Sem*-priest on Duty », *Discovering Egypt from the Neva : the egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, 2003, p. 70.
[1726] Cl. OBSOMER, *Sésostris I[er]*, CEA (B) n° 5, 1995, p. 522-523 (l. 7).

Ces exemples semblent confirmer que le syntagme *sꜣ mr*[*y*]*=f*, « fils bien-aimé », dénote de manière archétypale la responsabilité liturgique du fils à l'égard de son père [1727], qu'il soit biologique ou symbolique, et ne peut donc se réduire à l'expression d'un simple lien affectif désintéressé entre eux [1728]. L'épithète *mr(y)=f* pourrait alors constituer, peut-être avant toute chose, l'expression d'un lien de solidarité, voire d'une forme de symbiose entre les protagonistes [1729].

Dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom », même si l'épithète *mry=f* semble conserver toutes les valeurs d'affection et de devoir incarnées par le fils (ou par d'autres liturgistes, issus ou non du cercle familial) dans sa conduite exemplaire à l'attention de ses géniteurs [1730], sa fréquence modérée dans la désignation du fils liturgiste [1731] semble révéler que cette épithète ne représente dans le discours, ni une condition exclusive, ni même un témoignage tangible de l'accession du fils du défunt à cette fonction liturgique. En effet, dans la grande majorité des cas, le fils liturgiste n'est désigné que par la simple appellation *sꜣ=f* (ou *sꜣ=s*). On a pu imaginer, comme cela sera évoqué plus bas à propos de l'épithète « aîné » (*smsw*, *wr*), que l'ajout de l'épithète *mr*(*y*)*=f* à la dénomination du fils responsable de la mise en œuvre des rituels funéraires ait été jugé dans la majorité des cas comme pléonastique, tant cette qualité attribuée à l'officiant aurait été perçue comme une évidence [1732].
Cependant, plusieurs exemples du corpus *sˁnḫ rn* semblent montrer que l'épithète *mry=f* ne constitue pas le gage exclusif de la responsabilité du fils liturgiste, puisqu'elle y est partagée avec d'autres fils non liturgistes (**fig. 133**, doc. **33**, **fig. 77**, **74**, **100**, **106**) ou même parfois, par un grand nombre des membres de la famille figurés sur la stèle (**fig. 39**, doc. **35**). Dans certains cas, l'épithète *mry=f* peut être attribuée à un seul des différents liturgistes évoqués dans les inscriptions du monument, comme dans l'exemple de la stèle de Dédou (doc. **126**). Dans la scène principale, Dédou est assis accompagné de deux de ses épouses. Face à lui, son fils Nakhti est figuré en train de lui offrir une patte de bovidé, image accompagnée par la légende, « c'est son fils bien-aimé Nakhti, juste de voix. ». En revanche, Sen, un autre des fils du défunt est absent de la scène, alors qu'une inscription située devant l'image du père le désigne comme étant « son fils qui a perpétué son nom ». Il est ici intéressant de noter la répartition des rôles liturgiques parmi ces deux frères : Sen assumant la phase de fondation de la liturgie *sˁnḫ rn* alors que son frère Nakhti, le « fils bien-aimé », est chargé de ses phases d'actualisation, comme son geste d'offrande permet d'en témoigner.
D'autres exemples du corpus présentent des variantes plus rares de cette épithète. Ainsi, dans la stèle de la *nb.t-pr* Hénout (doc. **112**), Ptahséhânkhi, le fils liturgiste est désigné comme le *sꜣ=s mry=s sˁnḫ*(*w*) *rn=s*, soit « son fils bien-aimé (de sa mère) qui a perpétué son nom (à elle) ». L'épithète *sꜣ=s mry=s*, permettant de préciser que le fils liturgiste est exclusivement chargé d'agir au bénéfice de sa mère [1733]. Quant à la stèle d'Antefiqer (**fig. 46**, doc. **10**), le fils liturgiste y est présenté en tant que

[1727] Il semblerait que l'épithète *mr*(*y*)*=f* puisse constituer à elle seule une désignation du liturgiste, notamment en l'absence de toute mention du rang familial à laquelle elle est traditionnellement accolée. Ainsi, dans la petite stèle de Nébetitef portant au verso deux « lettres aux morts », le liturgiste *sˁnḫ rn* Mérirtyfy qui agit pour la défunte Nébetitef s'adresse à elle en ces termes, « Vois, je suis ton aimée (*mr*[*y*].*t=t*) sur terre » (cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sˁnḫ rn*…, p. 63-64). Cet exemple représente donc un exemple dans lequel *mr*(*y*).*t*, ici en fonction d'attribut, semble plus distinctement témoigner de la charge de desservant de Mérirtyfy à l'égard de Nébetitef que d'un simple sentiment affectif noué entre elles.
[1728] La complexité des motivations relatives à l'épithète l'épithète *mry=f* est rendue par M. Baud en ces termes, « il s'agit d'exprimer un échange d'amour, de parents à enfants, contre la promesse de pérennité du culte funéraire, accompli par les enfants envers les parents. » (*Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1, 1999, p. 160). M. Baud précise que ces liens propres à l'épithète *mry=f* sont majoritairement perçus dans un rapport ascendant et non pas dans une relation de réciprocité (*ibid*, p. 160).
[1729] H. Willems, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie*, éd. Cybèle, Paris, 2008, p. 196.
[1730] La séquence archétypale que l'on trouve couramment dans les autobiographies de l'Ancien Empire, « J'étais quelqu'un d'aimé de son père (*mry n jt=f*), de loué par sa mère », à laquelle est parfois ajouté « que ses frères et sœurs affectionnaient », sous-tend une évocation du rôle d'hériter du fils (J. Stauder-Porchet, *Les autobiographies de l'Ancien Empire égyptien*, *OLA* 255, 2017, p. 198-199).
[1731] Cf. *supra*, p. 274, n. 1723.
[1732] B. Kasparian, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, thèse soutenue en 2003, [2012], p. 246 ; R. Legros, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 126.
[1733] Parmi les 18 exemples du corpus dans lesquels le fils liturgiste agit exclusivement en faveur de sa mère (doc. **67**, **98**, **112**, **276**, **312**, **328**, **359**, **416**, **458**, **467**, **477**, **478**, **480**, **508**, **563**, **619**, **622**, **663**), la stèle d'Hénout est la seule dans laquelle

s3=sn mry=sn sʿnḫ(*w*) *rn=sn*, soit « leur fils bien-aimé qui a perpétué leur nom ». Dans ce dernier cas, l'analyse du document semble indiquer que le pronom suffixe pluriel *=sn* renvoie simultanément au père et au grand-père du liturgiste [1734]. Par suite, compte tenu des liens privilégiés entretenus par ce dernier avec ces ancêtres défunts, il faut nécessairement comprendre le terme *s3* qui le désigne dans cet exemple dans son sens dérivé de « descendant ».
Enfin, plusieurs attestations témoignent du fait que l'épithète *mry=f* peut également être accolée à des termes désignant un lien social ou une activité professionnelle occupée par le liturgiste, tels que « ami-*ḫnms* » (**fig. 118**, doc. **63**), « suivant-*šmsw* » (**fig. 72**, doc. **76**) ou « échanson-*wb3* » (**fig. 133**, doc. **39**). Dans ces exemples, le porteur de l'épithète *mry=f*, bien que paraissant être un individu extérieur au cercle familial, semble pouvoir bénéficier du rang symbolique de « fils » (*s3*) de par la charge liturgique qui lui est accordée. À l'inverse, dans la stèle de Toutou (**fig. 82**, doc. **364**), le syntagme liant l'épithète *mr*(*y*)*=f* au titre de scribe royal (*sš n*[*y*]*-sw.t*) se situe à la suite de la séquence « c'est son fils qui a perpétué son nom ». Dans ce cas, le lien filial entre le liturgiste et le bénéficiaire semble bien réel puisqu'apparaissant en tête de la formule.

Il existe des variantes étendues de l'épithète *mr*(*y*)*=f*, à l'instar de celle présente sous la forme *mry=f n*(*y*) *s.t-jb=f*, « le bien-aimé de son cœur ». On trouve cette qualification aussi bien pour le fils liturgiste agissant au bénéficie de son père (doc. **6**, **fig. 45**, **31**) que pour l'époux (**fig. 111**, doc. **251**) ou encore pour la « sœur » (*i.e.* l'épouse) agissant pour son conjoint défunt (doc. **524**) [1735]. Contrairement à la simple épithète *mr*(*y*)*=f*, dont nous avons vu qu'elle n'était pas toujours réservée au liturgiste, il apparaît que cette forme « superlative » est systématiquement portée par le liturgiste désignée dans la formule *sʿnḫ rn*, soit le desservant le plus impliqué dans le dispositif mémoriel.

Enfin, un autre cas singulier se trouve dans une des deux formules *sʿnḫ rn* inscrites sur le socle de la statue-cube de Bénioutéhiher (**fig. 86**, doc. **683-684**). Cet exemple fait partie des sources dans lesquelles plusieurs liturgistes agissent pour un même bénéficiaire, en l'occurrence le frère et le fils du défunt [1736]. Une première formule évoque donc le rôle de frère liturgiste, « Faite (*i.e.* la statue) par son frère bien-aimé, celui qui a agi pour lui *en qualité de fils* (*m s3*) afin de perpétuer son nom sur terre ». Dans cet exemple, il est intéressant de noter que ce frère liturgiste bénéficie de l'épithète *mry=f* traditionnellement attribuée au fils du défunt et que, en parallèle, il est également désigné comme agissant « en qualité de fils » (*m s3*). On a alors l'impression que l'épithète *mry=f* portée par le frère du défunt Padiamonnebnésouttaouy permet de renforcer, voire de légitimer, sa fonction d'emprunt de liturgiste.

L'épithète « aîné » (*wr/smsw*) du fils liturgiste

Une autre épithète remarquable parmi celles portées par le fils officiant dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn* est celle qui dénote sa qualité d'« aîné ». Parmi les 30 exemples du corpus dans lesquels le fils liturgiste porte bénéficie de cette épithète, cette dernière est notée 22 fois par le terme *wr* [1737] et 8 fois par le terme *smsw* [1738]. On notera que dans le corpus *sʿnḫ rn*, au-delà de la question des motivations de cette alternance lexicale [1739], l'épithète « aîné » appliquée au fils liturgiste, après une timide émergence dans la documentation du Moyen Empire (doc. **6**, **35**), ne fait sa réapparition qu'à

ce dernier porte l'épithète *mry=s*. En outre, dans les 9 cas où c'est la fille liturgiste qui agit pour sa mère (doc. **34**, **241**, **241**, **246**, **252**, **259**, **288**, **494**, **496**), elle n'en bénéficie jamais.
[1734] Comme dans la stèle d'Inherhotep (**fig. 39**, doc. **35**). Cf. *supra*, « Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* », p. 115-120 (vol. I).
[1735] Voir les notices respectives : « Le liturgiste est le "maître de domaine" (*nb-pr*) », p. 371-374 et, « La sœur (*sn.t*) liturgiste », p. 319-321.
[1736] Cf. *supra*, « Catégorie 2. Documents comportant plusieurs formules... », p. 124-126 (vol. I).
[1737] Doc. **6**, **560**, **561**, **582**, **594**, **597**, **607**, **617**, **626**, **631**, **632**, **637**, **638**, **654**, **656**, **662**, **673**, **680**, **685**, **692**, **695**, **696**.
[1738] Doc. **21**, **35**, **174**, **566**, **568**, **570**, **592**, **593**.
[1739] Sur la question, consulter notamment, H.G. FISCHER, « Epithets of Seniority », *Egyptian Studies I, Varia*, New York, 1976, p. 87-93.

partir de la XXII[e] dynastie [1740]. On peut sans doute arguer de cette absence de l'épithète « aîné » dans notre corpus tout au long du Nouvel Empire en invoquant le probable état de désuétude dans lequel cette expression serait alors tombée [1741]. On peut également supposer que, selon l'hypothèse formulée plus haut au sujet de l'expression *mry=f* [1742], ce tour serait alors apparu comme redondant, puisque le fils biologique prenant en charge le culte mémoriel de son père était par tradition l'aîné. Le retour de cette qualification aux époques tardives pourrait être alors compris comme une volonté d'archaïsme culturel, phénomène bien attesté par ailleurs à ces périodes.

Depuis l'Ancien Empire, le fils *smsw* est généralement le successeur institué. Ce trait est alors le plus souvent exprimé dans l'iconographie par l'image d'un enfant, ou parfois même d'un adulte de petite taille [1743], qui tient le bâton de son père [1744], attribut que l'on retrouve au Moyen Empire dans l'institution du « bâton de vieillesse » [1745].
Conformément à la règle de primogéniture masculine, qui est dominante depuis l'Ancien Empire [1746] et se maintient encore clairement à la Basse Époque [1747], le fils « aîné » (*wr, smsw, ꜣ*) désigne, dans un schéma idéal, le premier-né [1748]. Au-delà de la question des responsabilités morales qui découlent de cette position du vivant même des géniteurs, l'aîné jouit au sein de la fratrie d'un statut privilégié dans la mesure où il est par principe pressenti comme l'héritier du père [1749]. Si ce titre de « fils aîné » produit des avantages matériels non négligeables, tels que la transmission de la fonction sociale du père [1750] ainsi que la réception de tout ou partie des biens relatifs à la succession, pour n'évoquer que les principaux d'entre eux, il entraîne simultanément un certain nombre de devoirs moraux [1751] et de charges matérielles. On peut circonscrire ces derniers à trois domaines fondamentaux : l'organisation des funérailles de son père, la perpétuation de son culte funéraire y compris la surveillance des prêtres funéraires afférents [1752] et, enfin, le soutien moral et matériel des autres membres de la famille [1753].
Le fils héritier qui parvient à assumer positivement l'ensemble de ces charges est parfois qualifié d'« excellent » (*jwˁw jqr*) [1754].
Mais, hors de ce canevas idéal, dont le récit mythique d'Osiris et Horus constitue une sorte de parangon [1755], les fonctions relatives au rang d'« aîné » peuvent être investies par un autre que le premier-né, y compris par le plus jeune de la fratrie [1756]. Cette éventualité est notamment envisagée afin de se prémunir du décès prématuré du premier-né [1757] et, c'est donc pour des raisons « stratégiques » que chaque enfant est apte à recevoir, préventivement ou après coup, le titre de *smsw*.

[1740] Plus tard, mais hors des exemples du corpus *sˁnḫ rn*, les expressions *sꜣ wr* et *sꜣ smsw* seront également concurrencées par le tour *šrj ꜣ*, porteur d'un sens similaire (Sch. ALLAM, *op. cit.*, p. 31).
[1741] Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 239.
[1742] Cf. *supra*, p. 274-276.
[1743] K. MYŚLIWIEC, « Father's and Eldest son's overlapping Feet an Iconographic Message », *in* Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éds.), *Perspectives on Ancient Egypt, Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 314.
[1744] M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1, 1999, p. 155. L'auteur cite une étude d'A. Helal-Giret dans laquelle cette dernière défend l'idée que le motif du lotus à tige rigide peut traduire la même idée (*ibid*., p. 155, n. 333).
[1745] *Ibid*., p. 155, n. 334.
[1746] *Ibid*., p. 355.
[1747] G. MATTHA, *The Demotic Legal Code of Hermopolis West*, *BiEtud* 45, 1975, p. 145, *s.v.* « *šr ˁq* ».
[1748] S. LIPPERT, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, *s.v.* « Inheritance », p. 3. Très exceptionnellement, le statut d'aîné peut être occupé par une fille (*sꜣ.t*), M. BAUD, *op. cit.*, p. 156 ; Sch. ALLAM, *op. cit.*, p. 30.
[1749] B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 236.
[1750] *Ibid*., p. 245.
[1751] Il semblerait qu'à partir du début du Nouvel Empire, à ce caractère « moral » des responsabilités de l'héritier se substitue les principes édictés dans des contrats nommés *rwḏw*, qui définissent plus formellement les questions liées à la succession (S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 2).
[1752] E. EDEL *Hieroglyphische Inschriften des Alten Reiches*, *ARWAW* 67, 1981, p. 62-63.
[1753] M. BAUD, *op. cit.*, p. 155 ; S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 1
[1754] B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 237-238.
[1755] S. LIPPERT, *op. cit.* Cette symbiose entre le fils et le père défunt, et son analogie avec la relation d'Horus et d'Osiris, est clairement thématisée dans les formules 30-41 des Textes des Sarcophages (H. WILLEMS, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie*, éd. Cybèle, Paris, 2008, p. 196-201).
[1756] Sch. ALLAM, *op. cit.*, p. 30.
[1757] Sch. ALLAM, *ibid*., p. 29.

On peut supposer que la motivation cardinale de cette pratique est « de ne pas exclure un descendant susceptible d'assurer la pérennité de son culte » [1758].

Parmi les 30 attestations du corpus relatif à la liturgie *sˁnḫ rn* dans lesquelles le fils liturgiste reçoit l'épithète d'« aîné », aucun indice ne permet de mettre résolument en doute sa position de premier-né dans la fratrie. En revanche, plusieurs exemples de cette documentation témoignent du caractère circonstanciel que cette épithète peut parfois recouvrir, notamment lorsque cette qualité n'est précisée qu'une seule fois parmi les différentes mentions du même liturgiste. Ainsi, dans la formule *sˁnḫ rn* inscrite sur la bordure droite du cintre de la stèle de Nakhty (doc. **6**), le liturgiste Âbihou est désigné avec la simple qualité de *sꜣ=f*, « son fils » (du défunt Nakhty). Dans le registre intermédiaire, le même Âbihou est figuré en train d'exécuter la récitation rituelle face à ses parents. Il est alors décrit comme « son fils aîné (*sꜣ=f wr*), le bien-aimé de son cœur (*mry=f n s.t-jb=f*), Âbihou ». On serait alors tenté de comprendre la présence dans cette séquence d'épithètes (*wr* et *mry=f*) en rapport avec la responsabilité de ce fils liturgiste dans la mise en œuvre du culte funéraire de son père, par leur proximité avec l'image de ce desservant en train de procéder à la récitation rituelle à l'attention de son père, iconographie classique du fils héritier. Toutefois, cette corrélation ne semble pas fonctionner de manière systématique. Ainsi, parmi les inscriptions de la statue de Bakenptah, on peut lire une formule *sˁnḫ rn* sur chaque côté du siège sur lequel le dédicataire est représenté assis (doc. **596-597**). Chacune de ces inscriptions accompagne une image du fils liturgiste Pakiry vêtu de la pardalide et figuré dans l'attitude de la récitation rituelle. Sur le côté droit, il est simplement qualifié de « son fils » (*sꜣ=f*) alors que sur le côté gauche, il est nommé de manière plus explicite, « son fils aîné de sa chair, son bien-aimé, le possesseur de tous ses biens » (*sꜣ=f wr n*[*y*] *ḥ.t=f mr*[*y*]*=f nb ḥ.t=f nb*[*.t*]). Dans cet exemple, compte tenu de la similarité de l'iconographie relative au fils liturgiste, il est probable que l'absence de répétition des épithètes *wr* et *mry=f* réponde à un simple principe d'économie.

Enfin, nous avons vu précédemment [1759] que dans l'inscription du registre supérieur de la stèle d'Antefiqer (**fig. 46**, doc. **10**), le fils liturgiste Iy est présenté en tant que « leur "fils" aîné bien-aimé » (*sꜣ=sn mry=sn smsw=sn*), le pronom suffixe pluriel (*=sn*) se référant simultanément au père et au grand-père de ce dernier. Ici, le caractère circonstanciel de l'épithète d'« aîné » semble signalé par la scène du registre inférieur de la stèle où le même Iy est figuré assis accompagné de son épouse. Il ne reçoit alors que le titre de « pensionné » (*jmꜣḫ*[*w*]), sans aucune précision sur ses liens de parenté avec les membres de sa famille. En outre, on constate que la désignation d'« aîné » précisée dans la partie haute du monument, même si elle ne permet, à priori, de mettre en cause la position de premier-né d'Iy, présente un caractère relatif. En effet, outre le lien naturel que cette épithète dénote avec le père, elle implique également un lien plus analogique avec son grand-père. Il est donc probable que l'épithète « aîné » amalgame ici deux notations, sans caractère d'incompatibilité entre elles : d'une part, celle de la position effective du fils dans la fratrie et, d'autre part, celle plus symbolique relevant de la fonction mémorielle du « fils » liturgiste à l'égard de ses ancêtres.

La question du statut d'« héritier » (jwˁ/jwˁw et pḫr-ns.t) du fils liturgiste

Une autre série de termes peut être adjointe aux mentions du fils liturgiste dans les exemples du corpus *sˁnḫ rn*. Il s'agit des vocables désignant le statut d'« héritier », tout d'abord sous la forme *jwˁ/jwˁw* [1760] et plus tard sous celle de *pḫr-ns.t* [1761]. Comme cela a été évoqué plus haut, en matière successorale, le principe le plus couramment mis à l'œuvre dans l'Égypte ancienne est la

[1758] M. BAUD, *op. cit.*, p. 156. Concernant la question de l'aînesse multiple, ce principe s'oppose à celui qui découle de la polygamie ou du remariage, notamment défendu par N. Kanawati (« The mentioning of more than one eldest child in Old Kingdom inscriptions », *CdE* 51/102, 1976, p. 235-251).
[1759] Cf. *supra*, p. 275-276.
[1760] *Wb* I, 50, 11-16.
[1761] *Wb* I, 547, 13-16 ; *AnLex* 77.1478. Ce composé, apparu à l'époque saïte, signifie littéralement, « celui qui fait le tour (*pḫr*) du trône (*ns.t*) » (P. WILSON, *A Ptolemaic Lexicon*, *OLA* 78, 1997, p. 368). Désignant l'« héritier », on peut probablement le comprendre « celui qui succède à la fonction (de son père) ».

transmission du patrimoine au fils aîné (*sꜣ smsw/wr* et plus tard *šr ᶜꜣ* [1762]). Cette forte corrélation entre la qualité d'« aîné » et celle d'« héritier » est attestée depuis les Textes des Pyramides :

> « Dresse-toi donc à l'avant des dieux, ô fils aîné (*smsw*), héritier (*jwᶜw*) qui se trouve sur le trône (*ns.t*) de Geb ! » [1763]

Également présent dans les textes autobiographiques de l'Ancien Empire [1764], ce rapprochement se poursuit dans les sources postérieures à tel titre qu'on a pu penser à une sorte d'amalgame entre ces deux notions [1765], même si l'hypothèse d'une synonymie entre les termes *smsw/wr* et *jwᶜw* est largement contestée [1766]. En tout état de cause, cette relation forte entre le statut de fils aîné et le protocole de l'institution de l'héritier peut encore s'observer dans la traditionnelle formule « de fils en fils, d'héritier en héritier » (*m sꜣ n sꜣ jwᶜ n jwᶜ*), principe qui conditionne depuis l'Ancien Empire le fonctionnement de l'*jmy.t-pr* (litt. « ce qui est dans la demeure ») [1767]. Bien qu'il semble que cet acte ne puisse pas être simplement confondu avec le testament, son principal champ d'application concerne néanmoins « la transmission légale du patrimoine » [1768], ce dernier concernant aussi bien les possessions matérielles que la fonction sociale du père.

Plus généralement, et ce depuis l'Ancien Empire, la qualité d'héritier est de fait accordée à celui qui assure les funérailles de son père [1769]. La persistance de ce principe se manifeste encore dans un papyrus du début de la XIX[e] dynastie [1770] où l'on peut lire dans un jugement oraculaire, « que les possessions soient donc données à celui qui enterre ! » [1771]. La portée de cette formule est d'autant plus saisissante qu'elle est présentée dans ce document comme une émanation de la « loi [1772] de Pharaon ».

Toutefois, comme nous l'avons vu, le rang d'« aîné » n'est pas systématiquement accordé au premier-né de la fratrie, et le titre d'« héritier » (*jwᶜw*) peut parfois être porté par un autre descendant, par un collatéral, voire par un individu n'appartenant pas à la parentèle. Ainsi, dans le sanctuaire du nomarque Héqaïb sis à Éléphantine, et en grande partie édifié au cours de la XII[e] dynastie par le nomarque Sarenpout I[er], ce dernier affirme être vis-à-vis de son vénéré homologue de l'Ancien Empire, « son fils bien-aimé (*sꜣ=f mry=f*), son excellent héritier (*jwᶜw=f jqr*) qui a fondé sa demeure (*grg*[*w*] *pr=f*) » [1773]. Ces deux personnages ayant vécu à près de deux cents ans d'écart, cet exemple montre clairement que le rang d'« héritier » peut dans certaines circonstances recouvrir une réalité toute métaphorique. Si les funérailles d'Héqaïb n'ont pas pu, à l'évidence, être assurée par ce lointain vénérateur, en revanche, la construction d'un sanctuaire consacré à la mémoire de ce « père » spirituel souligne qu'une des fonctions traditionnellent dévolues à l'héritier fut assumée par Sarenpout I[er]. Cette responsabilité donne une réelle consistance aux qualités de « fils aîné » et d'« excellent héritier » dont il se pare dans cette inscription.

[1762] B. MENU, « Quelques remarques à propos de l'étude comparée de la stèle juridique de Karnak et de "stèle" d'Ahmes-Nefertari », *RdE* 23, 1971, p. 158 ; S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 1.
[1763] § 1538 a-b [TP 578].
[1764] B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 223.
[1765] M. BAUD, *op. cit.*, p. 155.
[1766] K.B. GÖDECKEN, *Eine Betrachtung der Inschriften des Meten im Rahmen der sozialen und rechtlichen Stellung von Privatleuten im ägyptischen Alten Reich*, *ÄA* 29, 1976, p. 251.
[1767] Sur la question, voir notamment, J.J. JANSSEN, P.W. PESTMAN, « Burial and Inheritance in the Community of the Necropolis Workmen at Thebes (Pap. Bulaq X and O. Petrie 16) », *JESHO* 11, 1968, p. 137-170 ; A. THEODORIDES, « Le testament dans l'Égypte ancienne », *RIDA* XVII, 1970, p. 117-216 ; B. MENU, « Quelques remarques à propos de l'étude comparée de la stèle juridique de Karnak et de la "stèle" d'Ahmes-Nefertari », *RdE* 23, 1971, p. 155-163 ; B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 242-246 ; S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 5-6.
[1768] A. THEODORIDES, *op. cit*., p. 216.
[1769] B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 223.
[1770] P. Boulaq X, recto, l. 10-11 (aujourd'hui P. Caire CG 58092). K*RI* V, 499-551 ; J.J. JANSSEN, P.W. PESTMAN, *op. cit*., p. 156-169 ; Sch. ALLAM, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973, p. 289-293 [268] et p. 88-89 (Tafelteil) ; A.G. MC DOWELL, *Village Life in Ancient Egypt*, Oxford, 1999, p. 167-168 et p. 259 [122].
[1771] S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 4. Une autre référence à ce principe datant de la DPi (bol d'Oxford) y est également donnée.
[1772] Le terme *ḥp* est parfois compris dans le sens de « coutume », A.G. MC DOWELL, *op. cit.*, p. 167.
[1773] B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 237.

Dans le corpus des attestations de la liturgie *sʿnḫ rn*, la qualité d'« héritier » n'est associée au liturgiste que dans sept exemples. Pour cinq d'entre eux, tous datés du Moyen Empire [1774], elle apparaît sous la forme *jwʿ* ou *jwʿw*, puis sous la forme *pḥr-ns.t* dans deux attestations datées de la XXX[e] dynastie ou du début de l'époque ptolémaïque [1775]. En ce qui concerne la disparition des formes *jwʿ/jwʿw* et leur remplacement par la tournure *pḥr-ns.t*, on peut supposer que, comme nous avons pu le constater précédemment avec l'épithète « aîné » (*smsw*, *wr*), l'usage des termes *jwʿ* et *jwʿw* soit, tout au moins dans ce contexte, tombé en désuétude vers la fin du Moyen Empire [1776].

Pour ce qui est de la faible occurrence des termes *jwʿ/jwʿw* ou *pḥr-ns.t* en association avec la mention du liturgiste dans la documentation *sʿnḫ rn* (env. 1 %), une piste de réflexion paraît envisageable. Dans un premier élan, on pourrait en effet penser qu'il existe de si fortes analogies entre les champs des responsabilités relatives au fils liturgiste et à celui de l'héritier, qu'il a été jugé inutile dans la plus grande majorité des cas de préciser le statut d'« héritier » revenant au fils qui prend en charge la liturgie de perpétuation du nom. La présumée prégnance de cette corrélation entre la fonction de l'héritier et celle du fils liturgiste *sʿnḫ rn* se manifeste notamment dans le fait que dans les sept exemples du corpus *sʿnḫ rn* où le liturgiste bénéficie explicitement du statut d'héritier, c'est alors systématiquement le fils du défunt qui assume cette double fonction. Qui plus est, dans trois de ces exemples, le fils liturgiste est également qualifié de « fils bien-aimé » (*sꜣ mry=f*) [1777] et dans un autre exemple, il est désigné comme le « fils aîné, son premier né » (*sꜣ wr wp* [*ny*] *ḫ.t=f*) [1778]. Or, comme nous l'avons vu plus haut, ce type de qualification peut affermir une forme de primauté du fils concerné dans les fonctions cultuelles mises en œuvre à l'attention du père défunt.
La stèle d'Héfner datée du début du Moyen Empire, présente un dispositif qui semble corroborer ces liens entre la fonction d'héritier et celle de fils liturgiste (**fig. 77**, doc. **74**). Ainsi, dans le registre supérieur du monument, la formule *sʿnḫ rn* connaît de ce point de vue un développement particulièrement éloquent :

> (Doc. **74**) « C'est son fils bien-aimé, *son héritier* [1779] qui a perpétué son nom, qui a édifié sa tombe, qui a dressé sa table d'offrandes et (en bref) qui a perfectionné son installation dans la nécropole, le pensionné Tchaÿ, juste de voix. » [1780]

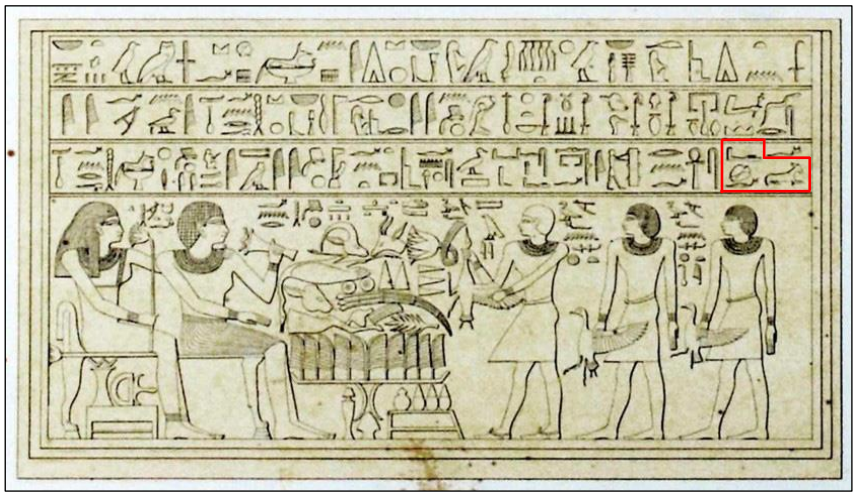


Fig. 77 : Stèle d'Héfner (Berlin 1197), d'après K. Lepsius, *Denkmäler*, Bd IV, Blatt 144

[1774] Doc. **4**, **45**, **54**, **74**, **78**.
[1775] Doc. **679**, **680**.
[1776] Toutefois, la raréfaction de l'usage de ce terme au cours du temps ne semble constatée ni de manière générale (T. MRSICH, *LÄ* I, 1975, col. 1235-1260, *s.v.* « Erbe »), ni à l'intérieur d'expressions composées (Fr. SERVAJEAN, « L'"héritier du temps" : à propos de l'épithète *jwʿw nḥḥ* », *ENiM* 3, 2010, p. 1-21).
[1777] Doc. **4**, **45**, **74**.
[1778] Doc. **680**.
[1779] Ce syntagme se trouve dans l'encadré rouge de la figure **77** (ci-dessus).
[1780] *jn sꜣ=f mry=f jwʿw=f sʿnḫ*(*w*) *rn=f qd*(*w*) *js=f sʿḥʿ*(*w*) *ʿbꜣ=f smnḫ*(*w*) *s.t=f ḫrt-nṯr jmꜣḫy Ṯꜣj mꜣʿ-ḫrw.*

Dans cette séquence, il est rappelé que l'édification de la tombe ainsi que l'installation du mobilier funéraire à l'intérieur de la nécropole demeurent parmi les principales charges de l'héritier vis-à-vis du père défunt mais également en partie celles du liturgiste, en conformité à la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Sur le plan iconographique, on notera que le fils liturgiste Tchaÿ est figuré debout face à ses parents, présentant à son père défunt l'offrande rituelle d'un canard maintenu par le cou et les ailes. Placé en tête de ses deux autres frères également qualifiés de « bien-aimé », le fils liturgiste Tchaÿ [1781] semble également assumer, de par sa position dominante, les phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, soit les charges liées à l'exécution du rituel funéraire à l'égard de son père défunt. On peut donc supposer que la combinaison de ces différentes responsabilités confiées au fils liturgiste Tchaÿ – fondation de la tombe et constitution du mobilier funéraire – recouvrent une partie notable de celles inhérentes à sa fonction d'héritier.
Les probables analogies entre ces deux fonctions s'observent dans les plus anciennes attestations de la documentation étudiée. Ainsi, dans l'inscription qui occupe le premier registre de la stèle d'Antef (doc. **4**), document daté de la XI[e] dynastie, il est explicitement énoncé que ces deux responsabilités – prise en charge des différentes phases de la liturgie *sᶜnḫ rn* et fonction d'héritier – sont également assumées par Antef, le fils du défunt :

> (Doc. **4**) « C'est son fils bien-aimé, son héritier qui accomplit ce qu'il (*i.e.* son père) loue chaque jour, Antef né de Senbet, qui a perpétué son nom et qui a réalisé son monument afin qu'il suive son désir dans la fondation funéraire destinée à son corps d'éternité. » [1782]

Toutefois, dans la scène rituelle qui anime le monument, ce n'est pas le fils liturgiste Antef qui est montré en train d'assumer les phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, soit les actions liées à l'exécution du rituel funéraire, mais « son serviteur bien-aimé » (*bꜣk=f mry=f*) représenté debout face au défunt Antef. Identifié comme « l'intendant Imy », la courte inscription qui surplombe son image précise qu'il « accomplit ce qu'il (= Antef) loue chaque jour » (*jrr*[*w*] *ḥss.t=f rᶜ nb*), soit la séquence identique à celle inscrite dans la formule *sᶜnḫ rn* et destinée au fils liturgiste. On peut donc envisager que le fils liturgiste Antef et l'intendant Imy se partagent les responsabilités relatives à la mise en œuvre relative au culte funéraire consacré au dédicataire Antef.
La stèle de Beb (**fig. 151**, doc. **78**) forme un autre cas intéressant. Dans le cintre, le dédicataire commence par détailler les circonstances qui président à l'institution de son fils en qualité d'héritier :

> « J'ai transmis ma mission à mon fils alors que j'étais encore en vie. J'ai fait pour lui un acte d'*jmy.t-pr* en plus de celui que mon père avait fait, ma maison étant établie sur ses fondations, mon champ étant à sa place et n'étant pas égaré, toutes mes possessions étant à leur place. »

Puis, le père poursuit son discours pour énoncer, dans une sorte de contrepartie à sa propre démarche envers son fils, l'action bienfaisante menée par ce dernier en sa qualité d'héritier :

> (Doc. **78**) « C'est (mon) fils qui a perpétué (mon) nom sur cette stèle. Il a agi pour moi en tant qu'héritier, en sa qualité de fils énergique. » [1783]

Cette séquence est particulièrement éclairante quant aux liens qui unissent la fonction de liturgiste *sᶜnḫ rn* à celle d'héritier. Selon la syntaxe de cette formulation, il apparaît que la fonction de liturgiste ne recouvre qu'une part des charges liées au statut d'héritier. Dit autrement, en mettant en œuvre le support de la liturgie mémorielle, le fils liturgiste prend en charge une des responsabilités traditionnellement dévolues au fils-héritier. Par conséquent, ici encore, rien n'est dit à propos d'une stricte équivalence entre ces deux fonctions.
En outre, dans la partie gauche de la scène située sous le cintre de cette stèle, Beb et son épouse sont assis devant une table d'offrandes. Face à eux, c'est l'échanson Séhétep qui présente en offrande un

---

[1781] Dans la scène d'offrande rituelle, ce fils liturgiste se nomme  . Il est probablement le même individu nommé dans la formule *sᶜnḫ rn*.
[1782] *jn sꜣ=f mry=f jwᶜw=f jrr*(*w*) *ḥss.t=f rᶜ nb Jntf ms*(*w*)*~n Snbt sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jr*(*w*) *mnw=f n-mrw.t šms=f jb=f m grg.t=f n*(*y*) *ḏ.t=f.*
[1783] *jn sꜣ=j sᶜnḫ*(*w*) *rn*(*=j*) *ḥr wḏ pn jr~n=f n*(*=j*) *jwᶜw m sꜣ qn.*

canard et un pot de lait et qui s'adresse à Beb en ces termes : « Pour ton *ka*, (mon) maître ! ». Alors que l'attitude de ce serviteur semble le désigner comme le responsable des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, il est probable que ce soit « son fils bien-aimé, Dédousobek » figuré au centre du registre inférieur qui assume le rôle de fils liturgiste évoqué dans la formule, mais mais rien ne permet de l'affirmer. Dans cet exemple, et contrairement à celui de la stèle d'Antef (doc. **4**) étudiée précédemment, la charge du fils liturgiste semble circonscrite à la mise en forme du support de la liturgie et c'est un desservant-tiers qui est désigné comme seul responsable de l'exécution du rituel funéraire quotidien.

Au terme de l'analyse de ces quelques exemples dans lesquels le fils liturgiste *sˁnḫ rn* paraît cumuler cette fonction avec celle d'héritier, on pourrait être tenté de valider l'hypothèse précédemment formulée et selon laquelle tout fils responsable de la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* se trouverait alors systématiquement doté du statut d'héritier. Par suite, le très faible nombre d'occurrences des termes liés au statut d'héritier dans les exemples du corpus *sˁnḫ rn*, pourrait alors se justifier par l'évidence de cette corrélation, rendant peu nécessaire toute mention de la qualification d'héritier pour le fils liturgiste.

Toutefois, plusieurs incertitudes semblent fragiliser ce principe. D'une part, les charges associées à la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn* ne semblent couvrir qu'une partie des responsabilités liées au statut d'héritier. Ainsi, les exemples de formules *sˁnḫ rn* paraissent ne jamais évoquer deux des responsabilités traditionnellement dévolues à l'héritier à savoir, la prise en charge de la cérémonie des funérailles du défunt (ou de la défunte) ainsi que la protection de ses proches à la suite de son décès [1784]. D'autre part, dans la documentation *sˁnḫ rn*, il existe plusieurs exemples dans lesquels les parents, pris collectivement ou individuellement, sont mentionnés comme des liturgistes agissant pour leur enfant défunt [1785]. Ainsi, sur le socle de la statuette de bois de Néferetmaâou (**fig. 108**, doc. **482**), il est indiqué, « C'est sa mère qui a perpétué son nom, Nébéthétep, juste de voix. ». La dédicataire est figurée comme une jeune fille debout, nue, dotée de la tresse de l'enfance et parée d'un collier large (*wsḫ*) ainsi que d'une ceinture de coquillages fixée sur les hanches. Comme pour l'ensemble de cette documentation dans laquelle la bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn* semble être un enfant mort dans la fleur de la jeunesse, il paraît difficile d'envisager que le parent liturgiste cumule cette charge mémorielle avec le recueil d'un hypothétique héritage provenant d'un de ses enfants [1786]. Compte tenu de ces réserves, il semble difficile d'accorder un strict lien d'équivalence entre la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn* et celle d'héritier. De manière plus précise, on pourra conclure que même si le fils liturgiste peut dans quelques cas bénéficier simultanément du statut d'héritier, celui de liturgiste *sˁnḫ rn* ne peut pas équivaloir de manière systématique à celui d'héritier, dans la mesure où les charges liées à la mise en œuvre de la liturgie mémorielle ne recouvrent qu'une partie de celles inhérentes au statut d'héritier. De manière générale, dans l'exécution des actions liées à la liturgie *sˁnḫ rn*, le liturgiste, s'il n'est pas explicitement désigné comme l'héritier du bénéficiaire défunt, peut être perçu comme agissant à la manière du fils-héritier. L'inscription gravée sur le côté gauche du siège de la statue du vizir Iymérou [1787] semble indiquer cette réserve d'importance :

> (Doc. **54**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, celui qui est bénéfique pour les cœurs des ancêtres, comme un fils se doit d'agir, un héritier pour ses pères (…). »

[1784] S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 2.
[1785] Mère liturgiste, doc. **198**, **205**, **329**, **482** ; père liturgiste, doc. **27**, **96**, **380**, **591** ; parents liturgistes, doc. **281-282**, **499-500**.
[1786] Dans le domaine royal, on connaît des exemples de transmission du pouvoir dans lesquels le successeur est beaucoup plus âgé que le roi défunt. Ainsi, dans la très célèbre scène du murd nord de la chambre funéraire de la tombe de Toutânkhamon (VdR 62), on voit le nouveau roi Aÿ, habillé en prêtre-*sem*, jouer le rôle du « fils » en pratiquant le rituel de l'Ouverture de la bouche sur le jeune roi défunt Toutânkhamon, qui n'a alors pas atteint 20 ans. Cette image visait essentiellement à légitimer l'accès au trône de cet homme frappé d'un âge certain et sans lien de sang avéré avec le jeune Toutânkhamon. Toutefois, il paraît difficile d'associer le cas de la succession de Toutânkhamon organisée par Aÿ, dispositif doué d'une remarquable stratégie politique, au rituel mémoriel assuré dans le domaine privé par des parents pour leur enfant défunt.
[1787] Cette statue d'un vizir de la XIII^e^ dynastie est anonyme. L'analyse de la documentation appartenant à son fils, le vizir Ânkhou, permet de restituer le nom d'Iyérou (J. VON BECKERATH, « Notes on the Viziers Ankhu and Iymeru in the Thirteenth Egyptian Dynasty », *JNES* 17, 1958, p. 263-268).

En conclusion à cette importante question, on peut sans doute déduire de ces différentes considérations que les responsabilités relatives au liturgiste *sˁnḫ rn* procédent plus de la piété et de la sphère mémorielle que du strict domaine de la dévolution successorale [1788].

L'expression « s3 mj-nw »

Dans la seconde formule *sˁnḫ rn* inscrite sur le socle de la statue-cube de Bénioutéhiher (**fig. 86**, doc. **684**), on peut lire « C'est <son> fils qui a perpétué le nom de son père, le père divin aimé (*jt-nṯr mr*[*y*]), Nesmin, le fils-homologue (*s3 mj-nw*) ». L'épithète *mj-nw* dont Nesmin est ici qualifié se trouve encore sur le fragment d'une statue théophore appartenant à notre corpus (doc. **665**). L'expression *mj-nw*, souvent traduite « (celui) qui porte les mêmes titres » [1789], est probablement utilisée à partir de la XXII[e] dynastie pour marquer un lien d'homologie entre deux membres d'une même famille ou entre deux collègues. Dans le contexte des rituels funéraires traditionnellement pris en charge par le fils au bénéfice de son père, on peut supposer que cette situation d'homologie dont rend compte l'expression *s3 mj-nw* doit être perçue comme un effet de la mise en œuvre du principe selon lequel le fils qui prend en charge ces rituels hérite non seulement d'une partie majeure des biens du père [1790] mais également de sa position sociale [1791]. En ce qui concerne l'exemple de la statue-cube de Bénioutéhiher (doc. **684**), il paraît pertinent de traduire ici l'expression *s3 mj-nw* par le tour « le fils homologue », dans la mesure où père et fils portent le même titre de « père du dieu » (*jt nṯr*) [1792].

Le fils liturgiste mentionné ou figuré en qualité de prêtre

Au sein des 407 attestations du corpus *sˁnḫ rn* dans lesquels le fils est mentionné comme liturgiste, ce dernier bénéficie dans 95 cas d'une charge de prêtre [1793]. Parmi les différents titres de sacerdote répertoriés dans ce lot, on peut observer dans la grande majorité des cas celui de « prêtre *ḥm-nṯr* », le plus souvent consacré à une ou plusieurs divinités ou parfois encore à un souverain [1794]. Plus rarement, le fils liturgiste occupe le rang de « directeur des prêtres *ḥm-nṯr* » (*[j]m*[*y*]*-r*[*3*] *ḥm.w-nṯr*) [1795]. Le titre de « père divin » (*jt nṯr*) est parfois porté par le fils liturgiste, mais plus particulièrement à partir de la fin du Nouvel Empire [1796]. La charge de simple « prêtre-*wˁb* » [1797] est exceptionnellement enrichie du titre de « prêtre-*wˁb* supérieur » (*wˁb ḥry*) [1798]. Quant à la fonction de « prêtre-ritualiste » (*ḫr[y]-ḥb*), elle est plus particulièrement assurée par le fils liturgiste entre le Moyen et le Nouvel Empire [1799]. On notera que dans deux attestations présentes sur la statue d'Ipouy (doc. **489-490**), le fils liturgiste porte simultanément les titres de « prêtre-ritualiste » (*ḫr[y]-ḥb*) et de « prêtre-*wˁb* ». Le titre de prêtre *wn-r*(*3*) n'est attesté que dans un unique document (**fig. 189**, doc. **638**). Enfin, il est intéressant d'observer que le fils liturgiste porte le titre de prêtre-*sm* dans

[1788] Cf. *infra*, « Liturgie *sˁnḫ rn* : procédure de… », p. 537-558.
[1789] *Wb* II, 37, 11 ; *AnLex* 78.1656 ; R. EL-SAYED, « À propos de l'activité d'un fonctionnaire du temps de Psammétique I à Karnak », *BIFAO* 78, 1978, p. 468, n. (f).
[1790] Sch. ALLAM, « Notes on the designation "eldest son/daughter" », *Perspectives on Ancient Egypt, Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 32.
[1791] H. WILLEMS, *op. cit.*, p. 196 ; M.P. CAMPAGNO, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2009, p. 4, *s.v.* « Kinship and Family Relations » ; B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 245.
[1792] Un autre exemple de cette expression est attesté dans une statue fragmentaire anonyme (doc. **665**). L'expression similaire *mj-nn* est attestée dans la stèle de Panysekhmet (doc. **653**).
[1793] Soit 23,28 % de ces cas. Toutefois, parmi ces attestations, 11 sont datées de la période allant du Moyen Empire à DPi et 84 du Nouvel Empire au début de l'époque ptolémaïque.
[1794] Doc. **58**, **244**, **285**, **311**, **333**, **348-349**, **394**, **408**, **409-410**, **415**, **416-417**, **419**, **420-421**, **447**, **488**, **489-490**, **491**, **541**, **543**, **551**, **552**, **554**, **566**, **567**, **568**, **570**, **571**, **572**, **582**, **596-597**, **600**, **602-603**, **623**, **627**, **628**, **629**, **631-632**, **648**, **658**, **671**, **685**, soit **50** exemples.
[1795] Doc. **29**, **31**, **45**, **351**, soit **4** exemples.
[1796] Doc. **466-467**, **536**, **543**, **548**, **556**, **557**, **572**, **573**, **574**, **633**, **638**, **656**, **668**, **679**, **684**, soit **16** exemples.
[1797] Doc. **101**, **134**, **158**, **253**, **331**, **387**, **468**, **489-490**, **504**, **520**, **538**, **572**, **573**, soit **14** exemples.
[1798] Doc. **414**.
[1799] Doc. **19**, **21**, **147**, **448**, **489-490**, soit **6** exemples.

quatre exemples du corpus [1800] et que, dans neuf bas-reliefs qui animent les supports [1801], le fils liturgiste est figuré revêtu de la pardalide, emblème traditionnel du prêtre-*sm* [1802]. Il est à noter que dans la plupart des inscriptions qui accompagnent ces exemples, le liturgiste porte le titre de prêtre *ḥm-nṯr* alors que celui de prêtre *sm*, qui pourrait être attendu, n'est jamais attesté.

À partir de ces données chiffrées, on peut constater que, même si le fils porte un titre de desservant dans près d'un quart des cas où il est désigné comme liturgiste [1803], dans ce contexte du protocole *sʿnḫ rn*, la détention d'un titre de sacerdote ne représente pas une condition *sine qua non* à l'occupation de la charge de liturgiste. Tout au plus, la détention d'un titre sacerdotal pourrait constituer un critère de préférence dans le choix du liturgiste, notamment parmi les membres de la fratrie, voire parmi les ascendants [1804]. Par ailleurs, les charges de prêtrise tendent à s'accumuler massivement dans les titulatures pléthoriques de Basse Époque, époque au cours de laquelle il est souvent épineux de déterminer le caractère honorifique que peuvent recouvrir certains de ces titres. Qui plus est, nous l'avons vu, dans une majorité des cas, la fonction de liturgiste mentionnée dans la formule *sʿnḫ rn* inscrite sur le monument se limite à la phase de fondation de la liturgie, soit à un rôle de commanditaire ou de dédicant du support. Cette particularité se manifeste notamment dans le grand nombre de cas où le fils n'est désigné comme liturgiste que dans la formule *ad hoc* alors que c'est un autre ritualiste qui est figuré sur le monument en train de procéder à la phase d'actualisation de la liturgie, soit à la mise en œuvre du culte funéraire à l'attention du bénéficiaire défunt. Cette fonction rituelle est alors le plus souvent occupée par un autre membre de la famille du liturgiste ou, de manière sporadique, par un « professionnel » sans doute proche du cercle familial. Ainsi, on constatera que parmi l'ensemble de ces auxiliaires occupant la fonction d'« actualisateur », on ne recense que deux desservants en titre. Dans la stèle d'Iâhmès (**fig. 98**, doc. **246**), la formule *sʿnḫ rn* précise que « c'est sa fille (de sa mère) qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Mi. ». Or, dans la scène rituelle figurée au registre supérieur, les deux parents de Mi, Iâhmès et son épouse Tchéch, sont assis devant une table d'offrandes, leur fille liturgiste est absente de l'image. Face à eux, c'est un « prêtre-ritualiste » (*ḫr*[*y*]-*ḥb*) anonyme qui est représenté en train d'effectuer une aspersion des offrandes déposées sur le guéridon. Par ailleurs, comme nous le commenterons plus en détail [1805], dans la formule *sʿnḫ rn* inscrite sur la statue du prince Râmose (**fig. 130-132**, doc. **238**), le liturgiste mentionné est le « desservant du *ka* » (*ḥm-kꜣ*) du dédicataire [1806]. Ces documents semblent corroborer l'idée que, dans la mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*, la présence d'un prêtre ou d'un desservant en titre ne semble présenter aucun caractère obligatoire, que ce dernier fasse partie du cercle familial ou en soit un membre extérieur. Il est toutefois peut-être à considérer que, dans le cadre de cette liturgie, celui ou celle qui assume une des responsabilités de ce protocole ritualisé, même s'il ne bénéficie pas d'un titre officiel de desservant, peut se voir paré d'une fonction sacerdotale circonstancielle, ou tout au moins symbolique.

Les acceptions dérivées du terme sꜣ, « fils »

Concernant cette forte présence du fils liturgiste dans le corpus *sʿnḫ rn*, il est également nécessaire de prendre en compte le fait que, conformément à une pratique sociale bien attestée dans l'Égypte ancienne, les dénominations de certains rangs familiaux, telles que le « fils », le « frère », la « sœur » ou le « père », pour n'évoquer que les exemples les plus fréquents, peuvent être utilisées par jeu de substitution pour désigner un autre individu, que ce dernier fasse ou non partie du même noyau

[1800] Doc. **553**, **633**, **635**, **650**.
[1801] Doc. **8**, **244**, **250**, **351**, **366**, **446**, **509**, **596-597**.
[1802] Sur ces liens entre le fils liturgiste et la fonction de prêtre-*sem*, cf. « Les épithètes "bien-aimé" (*mry=f*) » p. 274-275 et « 1c. Posture simple (variante 2) », p. 460-463.
[1803] Cf. *supra*, n. 1793.
[1804] Ce dernier cas de figure semble attesté dans plusieurs stèles (doc. **113**, **145**, **245**), dans lesquelles la charge de liturgiste est occupée par un membre de la famille portant les titres de *ḫry-ḥb* ou de *wʿb* alors que les fils du défunt n'en bénéficient d'aucun. Cf. *infra*, la notice « Le petit-fils (*sꜣ n*(*y*) *sꜣ*) liturgiste » notamment p. 351.
[1805] Cf. *infra*, « Le liturgiste est un "desservant du *ka*" (*ḥm-kꜣ*) » p. 425-429.
[1806] Il est pourtant difficile d'envisager que le *ḥm-kꜣ* assume des charges sacerdotales. Cf. *infra*, p. 427-428.

familial [1807]. Ainsi, outre la désignation ordinaire de « fils », le terme *s3* peut parfois être utilisé pour signifier des liens familiaux plus larges tels que « beau-fils » [1808], « neveu » [1809], « petit-fils » [1810] ou, plus généralement, « descendant » [1811]. Il est également avéré que, dans certains cas, le terme *s3* est employé pour traduire une filiation d'ordre plus symbolique, telle que celle qui préside par exemple à une relation de maître à élève [1812]. Ainsi dans les sources de Deir el-Médîna, Kenherkhepeshef fils de Panakht, se présente parfois comme étant le « fils » de Râmose, alors que ce dernier fut plus probablement son mentor [1813]. Plus largement, un grand nombre des fonctions sociales dans lesquelles sont investies les notions de sagesse ou d'autorité peuvent être traduites par le terme *jt*, dont « père » constitue le sens premier.

Les exemples de ces valeurs dérivées du terme *s3* demeurent minoritaires dans notre corpus relatif à la liturgie *sˁnḫ rn* puisque l'on n'en compte que 14 attestations [1814]. Elles sont insérées parmi les 407 exemples dans lesquels le liturgiste présente le rang de *s3* (biologique ou fictif), soit un modeste ratio de 3,44 %. Néanmoins, il est tout à fait envisageable que d'autres cas pourraient être détectés dans ce corpus au moyen d'une enquête plus minutieuse mais, par défaut, nous ne prendrons en considération que les exemples où les acceptions « élargies » du terme *s3* sont rendues suffisamment explicites à l'appui d'indices manifestes.

Ainsi, dans le registre supérieur de la stèle d'Amény du Musée du Louvre (**fig. 112**, doc. **25**) [1815], une inscription de quatorze lignes se termine par la formule *sˁnḫ rn* suivante :

> (Doc. **25**) « C'est son "fils" bien-aimé, (qui est en réalité) le fils de son frère utérin (litt. « de sa [propre] mère »), le directeur du Trésor, né de Nebetiounet, juste de voix et bénéficiaire de pension, Inhernakht, qui a édifié son monument et (ainsi) qui a perpétué son nom sur terre pour toujours et à jamais. [1816] »

Dans l'entame de cette séquence, il est clair que la dénomination du liturgiste au moyen du rang « son fils bien-aimé » est fictive puisqu'elle est immédiatement suivie par une séquence rectificative. Cette glose apparaît sous la forme *s3 sn=f n*(*y*) *mw.t=f* dont la lecture littérale « le fils de son frère de sa mère » a fait l'objet de nombreux commentaires critiques [1817]. Dans son étude sur le vocabulaire de la parenté, G. Robins souligne que dans l'expression *sn=f n*(*y*) *mw.t=f*, alors que le premier pronom suffixe (*sn=f*) se réfère à « ego » [1818], le second (*mw.t=f*) se rapporte au premier terme de la

---

[1807] Fr.W. Von Bissing, « Note sur les généalogies égyptiennes et leur utilité historique », *RecTrav* XXVIII, 1906, p. 6-7 ; G. Legrain, « Sur le premier prophète d'Amon Khonsouemheb », *ASAE* 8, 1907, p. 259-260 ; A. Moret, *Catalogue du musée Guimet*, *AMG*, t. 32, 1909, p. 9-11 et pl. 4 ; J. Vandier, « À propos d'un groupe du Sérapéum de Memphis conservé au Musée du Louvre », *JEA* 35, 1949, p. 137 ; J. Černý, « Consanguineous marriages in Pharaonic Egypt », *JEA* 40, 1954, p. 23-29 ; G. Robins, *op. cit.*, p. 202-203; M.L. Bierbrier, *op. cit.*, p. 100-107; H. De Meulenaere, « Contributions à la prosopographie du Moyen Empire. 3) Une stèle d'Elkab », *BIFAO* 81 suppl., 1981, p. 84-85 ; J. Assmann, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 83 ; Ch. Maystre, *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*, *OBO* 113, 1992, p. 288, n. (a) ; B.G. Davies, *Who's Who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, 1999, p. 81-82 ; A. McDowell, « Teachers and Students at Deir el-Medina », in *Deir el-Medina in the Third Millenium A.D. A Tribute to J.J. Janssen*, *EgUit* 14, 2000, p. 230 ; P. Vernus, « Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Medineh », Catalogue de l'exposition *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, RMN, 2002, p. 58, n. 7.

[1808] M.L. Bierbrier, *op. cit.*, p. 101.

[1809] Doc. **25**, **141**.

[1810] On trouve cette substitution lexicale de manière assez fréquente, remplaçant alors les plus classiques *s3 s3*, *s3.t s3*, *s3 n*(*y*) *s3.t* et *s3.t s3.t* (G. Robins, *op. cit.*, p. 202).

[1811] G. Robins, *ibid.*, p. 200.

[1812] M.L. Bierbrier, *op. cit.*, p. 101-102.

[1813] M.L. Bierbrier, *The Late New Kingdom in Egypt*, 1975, p. 27-28.

[1814] Doc. **10**, **25**, **257**, **394**, **411**, **446**, **447**, **515**, **554**, **556**, **609**, **640**, **641**, **650**.

[1815] E 20345, anc. Musée Guimet C 5, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010341203.

[1816] *jn s3=f mry=f s3 sn=f n*(*y*) *mw.t=f jm*(*y*)*-r*(*3*) *pr-ḥḏ jr*(*w*)*~n Nb.t-Jwn.t m3ˁ-ḫrw nb.t jm3ḫ Jn-ḫr jr*(*w*) *mnw=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f tp t3 n nḥḥ ḥnˁ ḏ.t.*

[1817] J. Černý, *op. cit.*, p. 26 ; G. Robins, *op. cit.*, p. 206-207 ; D. Franke, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Hamburg, 1983, p. 104-106 ; A. Egberts, « The Kinship Term *sn n mwt* », *JSSEA* XIV/3, 1984, p. 57-59 ; B. Kasparian, *op. cit.*, p. 42-46.

[1818] D'une manière générale dans les études portant sur les liens de parenté, le terme *ego* désigne l'individu qui est le référent des termes de parenté utilisés.

séquence (*sn*) [1819]. Par suite, il faudrait alors comprendre l'expression *sȝ sn=f n*(*y*) *mw.t=f*, non pas comme « le fils du frère de sa mère », soit son « cousin », mais plutôt comme « le fils de son frère utérin (litt. « le frère du côté de sa mère »), soit son « neveu » [1820]. Certains commentateurs ont manifesté quelques réserves face à cette dernière proposition. Ainsi, K. Kasparian, à propos du lien utérin supposé dans l'expression *sn=f n*(*y*) *mw.t=f* nuance ainsi sa compréhension, « la précision du lien utérin pouvant simplement participer à la tendance très marquée, sous le Moyen Empire surtout, à mettre en relief l'ascendance maternelle » [1821]. Quant à G. Robins, elle perçoit quelques dissonances dans le fait d'associer le rang de « neveu » à celui de « fils bien-aimé », au prétexte que l'acception dérivée de « neveu » convient plus généralement au terme *sn* qu'au terme *sȝ*. Pour tenter de résoudre cette apparente contradiction, elle formule l'hypothèse selon laquelle Inhernakht, le « neveu » d'Amény, pourrait également être son fils adopté [1822]. Il convient cependant d'envisager que dans cet exemple, les dénominations successives du liturgiste par les termes de « neveu » et de « fils bien-aimé » se situent dans des registres sémantiques distincts. Alors que dans le contexte des rituels funéraires, « fils bien-aimé » constitue l'appellation idéale voire archétypale du desservant [1823], celle de « neveu » désigne ici un simple lien de sang avec le dédicataire. Par conséquent, dans cette stèle d'Amény, la dénomination « fils bien-aimé » permet sans doute de légitimer plus fermement l'action liturgique d'Inhernakht, mise en œuvre à l'attention de son oncle Amény.

Un autre cas particulièrement intéressant de sens dérivé du rang affiché de *sȝ* se trouve dans les inscriptions de la statue du faucon d'Horus conservée au musée de Mariemont (doc. **447**) [1824]. Initialement commanditée et dédicacée par le grand prêtre-*ouâb* (*wˁb ˁȝ*) Iâhmès pour son souverain Amenhotep II, dont cette statue constitue une effigie, elle fut restaurée quelques deux siècles plus tard, sous le règne de Mérenptah, par le premier prophète d'Osiris Youyou, comme le précise la formule de restauration inscrite sur la statue :

> « La restauration du monument de ce dieu dans la Demeure-de-l'Or [1825] a été réalisée par le premier prophète d'Osiris Youyou, juste de voix. » [1826]

Alors que cette dédicace de restauration est gravée sur le côté gauche du socle [1827], la formule *sˁnḫ rn* est quant à elle inscrite sur son côté droit :

> (Doc. **447**) « C'est son "fils" qui a perpétué son nom, le premier prophète d'Osiris Youyou, juste de voix, le fils du premier prophète d'Osiris Ounennéfer (I), juste de voix. » [1828]

Cette formule *sˁnḫ rn*, qui s'intègre parmi les nombreux autres monuments de notre corpus provenant de cette lignée de premiers prophètes d'Osiris [1829] – dont Méry, Ounennéfer (I), Youyou et Ounennéfer (II) – [1830], nécessite de s'interroger sur le référent du pronom suffixe contenu dans le syntagme initial *sȝ=f*. S'agit-il de son père biologique Ounennéfer (I) mentionné dans la partie finale de la formule ? Ou plutôt d'Amenhotep II, dont le faucon fut à l'origine façonné à son effigie, et dont la titulature se trouve fichée entre ses pattes ? Ou enfin de Mérenptah, auquel Youyou semble avoir donné la nouvelle identité du faucon au moyen de la dédicace de restauration ? Il semblerait que l'on

---

[1819] *Op. cit.,* p. 207. Pourtant, à partir de l'exemple de la stèle d'Amény (doc. **25**), ce même auteur réfute l'idée d'associer le rang fictif de « fils » d'Inhernakht (qu'il nomme Inhor) avec le rang de « neveu » pour préférer l'hypothèse d'un fils adopté.
[1820] J. ČERNÝ, *op. cit.*, p. 26, n. 3 ; G. ROBINS, *op. cit.,* p. 206-207 ; D. FRANKE, *op. cit.*, p. 116-117.
[1821] B. KASPARIAN, *op. cit.,* p. 42.
[1822] G. ROBINS, *op. cit.,* p. 207 et n. (3).
[1823] Le tour *sȝ=f mry=f* est commenté plus haut (cf p. 274-276).
[1824] Inv. B. 126.
[1825] Lieu de façonnage des statues de culte.
[1826] *smȝwy mnw n*(*y*) *nṯr pn m Ḥw.t-nbw jr*(*w*)*~n ḥm-nṯr tp*(*y*) *n*(*y*) *Wsjr Jw-sp-2 mȝˁ-ḫrw.*
[1827] « C'est la restauration du monument de ce dieu dans la Demeure-de-l'Or qui a été réalisée par le premier prophète d'Osiris Youyou, juste de voix » (*smȝwy mnw n*(*y*) *nṯr pn m Ḥw.t-nbw jr*(*w*)*~n ḥm-nṯr tp*(*y*) *n*(*y*) *Wsjr Jw-sp-2 mȝˁ-ḫrw*).
[1828] *jn sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f ḥm-nṯr tp*(*y*) *n*(*y*) *Wsjr Jw-sp-2 mȝˁ-ḫrw sȝ ḥm-nṯr tp*(*y*) *n*(*y*) *Wsjr Wnn-nfr mȝˁ-ḫrw.*
[1829] Doc. **415**, **416**-**417**, **418**, **419**, **420**-**421**.
[1830] Au sujet des nombreux monuments provenant de cette lignée de grands pontifes, B.G. DAVIES, K*RITANC* III, 2013, p. 330-338 ; *ead*., K*RITANC* IV, 2014, p. 122-124.

puisse d'emblée écarter les deux dernières hypothèses dans la mesure où, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs, il n'existe à notre connaissance aucun exemple d'un liturgiste « roturier » ayant dédicacé une formule de « perpétuation du nom » à un membre de la famille royale, et *a fortiori* au roi en personne [1831]. Quant à l'hypothétique référence au père du dédicant, Ounennéfer (I), elle paraît très incertaine dans la mesure où ce dernier n'apparaît ici qu'en sa qualité de géniteur dans la formule et ne figure nulle part ailleurs dans le monument. La solution la plus vraisemblable est celle qui associe ce pronom suffixe au grand prêtre-*ouâb* Iâhmès, le fondateur du monument. En effet, conformément au dispositif le plus courant, il faut comprendre que l'amorce de la formule *sˁnḫ rn*, « c'est son "fils"… » (*jn sȝ=f*) fait formellement et syntaxiquement suite à la formule d'offrande placée à l'avant du socle de la statue et à la fin de laquelle est mentionnée son auteur Iâhmès :

> « Offrande divine à Horus faite par le grand prêtre-*ouâb* d'Osiris, porteur à la proue d'Horus, Iâhmès, renouvelé de vie, possesseur d'*imakh*. »

La principale raison de l'établissement de cette filiation symbolique entre Youyou et son « père » Iâhmès est probablement que ce lien permettrait de créer et de légitimer une lignée entre cette famille de « premier prophète d'Osiris » dont font partie Youyou et Ounennéfer (I) et celle du « grand prêtre-*ouâb* d'Osiris » Iâhmès. Il est toutefois difficile dans l'état actuel de la documentation de restituer davantage les liens entre ces deux branches de cette hypothétique lignée [1832]. On notera que cette accointance semble signalée sur le plan iconographique par le fait que dans la dyade figurant Méry et son fils Ounennéfer (I) (doc. **415**) [1833], ce dernier tient en main une statue de faucon d'Horus, type de statue que son fils aura l'occasion de restaurer et de dédicacer quelques décennies plus tard.

Parmi cet ensemble des 14 exemples du corpus dans lequel le terme *sȝ* qui désigne le liturgiste adopte un sens dérivé, on trouve neuf attestations dans lesquelles ce terme fait partie du syntagme *sȝ=sn* [1834] ou *sȝ=tn* [1835]. Ces derniers exemples sont donc à distinguer des autres formules du corpus dans lesquelles ces syntagmes doivent être lus dans leur sens littéral « leur fils », « vos fils », les pronoms suffixes renvoyant aux parents biologiques du liturgiste [1836]. En revanche, dans de lot de neuf attestations atypiques, les pronoms suffixes *=sn* ou *=tn* des syntagmes *sȝ=sn ou sȝ=tn* ne désignent pas précisément les géniteurs du liturgiste mais, d'une manière plus générale, ses ascendants. Par suite, le terme *sȝ* peut être traduit, soit par le terme « fils », en prenant soin de conserver les guillemets pour rendre compte du sens particulier de cette acception, soit par le terme plus général de « descendant », soit encore par les vocables « disciple » ou « épigone », si la relation évoquée relève plus distinctement d'un lien de maître à élève ou émanant d'une autorité du domaine de l'esprit.
Ainsi, dans un relief de la tombe thébaine d'Ouserhat (TT 51, XIX^e^ dyn., doc. **394**), une légende surplombe une scène endommagée figurant trois personnages en adoration devant une divinité hiéraconcéphale. Il s'agit du prince et vizir Imhotep, de son fils le grand prêtre d'Amon Hapouseneb et, fermant le cortège, Khonsouem[heb], le propre père d'Ouserhat. Dans cette inscription, il est dit à propos du liturgiste absent de la scène, « c'est leur "fils" (*sȝ=sn*) qui a perpétué leur nom, le premier prophète du *ka* royal de Aâkhéperkarê, Ouserhat, surnommé Néferefnebef, juste de voix. » [1837] Compte tenu du fait que le liturgiste Ouserhat, qui est également le propriétaire de la tombe, a exercé ses fonctions sous le règne de Séthy I^er^, soit plus de deux siècles après l'existence des deux premiers personnages figurés dans cette scène, et à défaut de preuves formelles de leurs liens biologiques, il paraît délicat de rendre le lexème *sȝ* de l'expression *sȝ=sn* inscrite dans cette séquence par le terme

[1831] J. RIZZO, « Quand le serviteur (*bȝk*) perpétue le nom de son maitre (*nb=f*). À propos de deux formules originales relatives à la liturgie mémorielle de "perpétuation du nom" (*sˁnḫ rn*) », *in* A. Gasse, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean (éds.), *Hommages à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 26, 2021, notamment p. 111-112.
[1832] Concernant cette lignée de grands prêtres, cf. M. GABOLDE, « Une stèle privée avec décret royal au musée du Louvre Abu Dhabi », *RdE* 69, 2019, notamment p. 125-127.
[1833] Caire JE 35257. Une bonne photographie de cette statue se trouve dans le catalogue de l'exposition *Ramsès le Grand*, Galeries nationales du Grand Palais, Paris, 1976, p. 107.
[1834] Doc. **10**, **35**, **257**, **394**, **411**, **609**, **640**, **641**.
[1835] Doc. **446**.
[1836] L'ensemble de ces documents du corpus est examiné plus en détail dans la section « Examen des documents du corpus *sˁnḫ rn* » p. 113-137 (vol. I).
[1837] *sȝ=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=sn ḥm-nṯr tp*(*y*) *n*(*y*) *kȝ n*(*y*)*-sw.t ȝˁ-ḫpr-kȝ-Rˁ Wsr-ḥ3.t ḏd~n=f Nfr=f-ḥb=f mȝˁ-ḫrw*.

« descendant » [1838]. On peut se demander si ce dispositif ne rend pas plutôt compte d'un exercice de piété de la part d'Ouserhat à l'égard d'illustres personnages du passé, ces liens symboliques relevant en contrepoint d'une stratégie de mise en valeur personnelle.

Enfin, un cas tout à fait remarquable de cette acception dérivée du syntagme *s3=sn* dans le contexte de la liturgie de « perpétuation du nom » se lit sur un linteau de la tombe d'un grand prêtre d'Héliopolis nommé Patchenfy (doc. **640-641**), qui semble avoir exercé ses charges liturgiques durant la XXVI[e] dynastie. Sur chacun des deux registres superposés qui forment le monument, Ptachenfy est figuré, debout devant une table d'offrandes, en train d'officier pour une série d'ancêtres, représentés assis sur un siège cubique et portant un *flagellum*. Au-dessus de chacune des images du liturgiste qui occupent le flanc droit du monument est libellée la formule suivante, « exécution du *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* pour les "pères" et les "mères" ». Puis, à l'avant de chacune des figurations de Patchenfy se trouve une formule *sʿnḫ rn* commençant par ces mots, « C'est leur "fils" qui a perpétué leur nom, leur bien-aimé (…) ». Compte tenu du fait que les treize générations de cette même famille auxquelles renvoie le pronom suffixe *=sn* du syntagme introductif *s3=sn* couvrent une période approximative de 300 ans [1839], il est fort probable que le vocable *s3* est ici à prendre dans son sens large de « descendant ». Outre les liens de sang qui semblent réunir les membres de cette famille, on notera leur affinité sur le plan prosopographique puisque, dans ce monument, la grande majorité des hommes porte le titre de *ḥry wḏḥw m ḥw.t-ʿ3.t* et leurs épouses portent systématiquement celui de *jḥy.t n*(*y*)*.t Rʿ-Tm*(*w*)*.*

Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) du fils liturgiste.

Le fils liturgiste est figuré face à ses parents, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sʿnḫ rn*

Le dispositif iconographique le plus fréquent parmi ceux dans lesquels le fils liturgiste est figuré dans une relation frontale avec le ou les bénéficiaires de la liturgie est celui où il officie face à ses deux parents. Néanmoins, ces 68 exemples montrant le fils liturgiste en train de procéder au rituel funéraire face à ses deux parents [1840] sont à distinguer, pour partie, des 29 formules dans lesquels les bénéficiaires mentionnés, et non pas figurés dans l'éventuelle image présente sur le support, sont le père et la mère du liturgiste [1841]. Ce ratio paraît atypique car, le plus souvent, le nombre de formules mettant en lien dans leur syntaxe le fils liturgiste et un des ses parents est supérieur à celui figurant un dispositif visuel correspondant. Dans ce cas, le distinguo s'explique par le fait que dans le plus grand nombre de ces dispositifs visuels figurant le fils liturgiste face à ses parents, le seul bénéficiaire de la liturgie explicitement mentionné dans la formule est alors le père, la mère n'appparaissant que dans une position de proximité avec son époux.
La formule-type que l'on rencontre dans ces exemples est libellée en ces termes, *jn s3=f sʿnḫ*(*w*) *rn=f,* « c'est son fils qui a perpétué son nom », le pronom suffixe *=f* renvoyant au père du liturgiste. Cette prédominance de la relation du fils et du père dans le contexte de la liturgie *sʿnḫ rn* [1842], qui

[1838] Pour une discussion sur cette question, N. DE GARIS DAVIES, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, MMA, 1927, notamment p. 21-22 et pl. XV pour le fac-similé de la scène.
[1839] L.M. LEAHY, A. LEAHY, « The Genealogy of a Priestly Family from Heliopolis », *JEA* 72, 1986, notamment p. 143. C'est un sens similaire que l'on peut attribuer au syntagme *s3=sn* qui figure dans la formule de la stèle-niche d'Ânkhchéchonq (doc. **609**), le « fils » liturgiste agissant ici pour plusieurs générations successives d'une même famille (G. LEGRAIN, « Une branche de Sheshonqides en décadence », *RecTrav* 29, 1907, p. 174-178).
[1840] Doc. **6**, **19**, **21**, **33**, **35**, **53**, **62**, **74**, **95**, **100**, **101**, **106**, **109**, **118**, **120**, **134**, **139**, **142**, **146**, **158**, **248-249**, **250**, **253**, **260**, **266**, **267**, **268**, **270**, **308**, **315**, **320**, **325**, **341**, **342**, **345**, **346**, **366**, **371**, **373**, **375**, **385**, **395**, **396**, **401**, **413**, **427**, **437**, **439**, **442**, **444**, **448**, **468**, **475**, **495**, **504**, **509**, **510**, **516**, **517**, **518**, **519**, **529**, **532**, **534**, **624**, **640-641**. Le doc. **53** est particulier car il s'agit d'un monolithe gravé sur ses quatre faces. La formule *sʿnḫ rn* se situe sur une des faces (face D), à l'avant de la figure du père-bénéficiaire, alors que la scène montrant le fils liturgiste officiant face à ses parents se trouve sur un autre côté (face B).
[1841] Dans quatre cas, le rang de « père et mère » paraît plus symbolique que biologique (doc. **411**, **430**, **640**, **641**).
[1842] Rappelons la position prédominante du fils liturgiste, présent dans 407 des 696 exemples du corpus.

tend le plus souvent à occulter le rôle de la mère, ne doit cependant pas conduire à des conclusions par trop hâtives. Selon nous, cet aspect de la liturgie de « perpétuation du nom » constitue plus probablement un témoignage de la culture patriarcale de l'Égypte ancienne qu'un marqueur de ses liens avec la question de l'héritage. En effet, bien que ce même binôme père-fils apparaisse comme dominant dans le schéma traditionnel relatif à l'héritage l'Égypte ancienne [1843], la liturgie de « perpétuation du nom » ne doit pas être perçue comme un simple décalque de cette question successorale [1844].

La stèle d'Antef (**fig. 7**, doc. **19**) [1845], datant du règne de Sésostris I^er^, représente un cas exemplaire de ce dispositif. Sous l'inscription située dans la partie cintrée de la stèle, une grande scène occupe tout le deuxième registre. À gauche, Antef, le père, et son épouse Hétépet sont assis devant une table d'offrandes très lourdement chargée. Face à eux, leur fils Hétep se tient debout, dans l'attitude de la récitation rituelle, le bras droit plié en direction de ses parents [1846]. Les colonnes qui surplombent le fils liturgiste forment la formule *sˁnḫ rn* libellée en ces termes : « C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom dans ce temple d'Osiris, celui qui préside aux Occidentaux, le maître d'Abydos, le prêtre-ritualiste Hétep, né de Hétépet. » [1847] Sans doute pour renforcer le bénéfice exclusif de la liturgie *sˁnḫ rn* destiné au père et la corrélation que cette dernière entretient avec le rituel d'offrande, la formule se poursuit sous le bras du fils par la séquence suivante : « (le prêtre-ritualiste Hétep, né de Hétépet) qui dit : "Pour le *ka* de (mon) père, (exécution du) *d-n*(*y*)-*sw.t ḥtp*" ». Ce dispostif archétypal témoigne des cas où le liturgiste est en charge, à la fois de la phase de fondation de la liturgie, consistant à la mise en forme du support, et de la phase d'actualisation relative à la mise en œuvre du rituel funéraire.

En contrepoint de ce dispositif prototypique, on peut observer plusieurs variantes à l'intérieur de cette catégorie figurant le fils liturgiste officiant face à ses parents.
Dans le registre supérieur de la stèle de Kasen du Nouvel Empire (**fig. 8**, doc. **366**) [1848], deux scènes symétriques montrent une phase du Rituel de l'Ouverture de la bouche exécutée sur des momies par un prêtre-*sem*. Sur la partie droite du registre, les momies de Kasen et de la maîtresse de domaine Mout, sont posées à la verticale devant une table d'offrandes, celle de Kasen étant maintenue par un prêtre portant un masque d'Anubis. Face à eux, se tient leur fils Amenmès qui procède à la libation et à l'encensement, vêtu de la pardalide du prêtre-*sem*. Une inscription composée de courtes colonnes domine la scène en ces termes : « Ta bouche a été ouverte. Ta bouche a été ouverte pour toi. Tu existeras dans la nécropole. Tu sortiras et tu entreras avec Rê. Tu déambuleras comme le seigneur de l'Éternité. Tu reçois des pains d'offrandes (…) pour ton *ka* chaque jour. C'est son fils qui a perpétué son nom, Amenmès [1849] ». Cet exemple singulier semble indiquer que le Rituel de l'Ouverture de la bouche constitue une des facettes inhérentes à la mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom », ce rituel participant dans sa mesure au protocole mémoriel du défunt.

Une autre variante observée parmi les soixante-huit exemples figurant le fils liturgiste agissant face à ses parents, est celle où le liturgiste est accompagné par d'autres individus, qui sont dans la très grande majorité des cas d'autres membres de sa propre famille. Ainsi, le fils liturgiste est parfois accompagné de son épouse (doc. **101**, **109**, **146**, **268**, **437**, **529** [1850]). Dans la stèle d'Ânkhkatef (doc. **101**), le fils liturgiste Horhétep est dressé dans l'attitude de la récitation rituelle face à ses parents. Sans doute pour marquer le rôle secondaire occupé par son épouse dans le cadre de cette liturgie, cette dernière est figurée devant lui dans une échelle de reproduction réduite. Mais de

[1843] S. Lippert, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, *s.v.* « Inheritance », p. 1.
[1844] Cette importante question a été abordée plus haut (« La question du statut d'« héritier » », p. 278-283 [vol. I]) et sera reprise en fin d'étude (« La liturgie *sˁnḫ rn* et ses hypothétiques liens… », p. 537-543).
[1845] Fig. 7, p. 59 (vol. I).
[1846] Sur cette attitude du liturgiste, cf. *infra*, « Posture 1 : Posture de verbalisation », p. 457-469.
[1847] *jn sȝ=f mry=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ȝ*)-*pr pn n*(*y*) *Wsjr ḫnt*(*y*) *Jmntyw nb ȝbḏw ḫry-ḥb Ḥtp ms*(*w*)~*n Ḥtp.t.*
[1848] Fig. 8, p. 67 (vol. I).
[1849] *sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f Jmn-ms.*
[1850] Les doc. **268** et **529** sont hypothétiques car la femme qui se tient debout derrière le fils liturgiste n'est pas nommée.

manière plus fréquente, le fils liturgiste est accompagné par des membres de sa fratrie (doc. **33**, **74**, **100**, **106**, **142**, **158**, **270**, **375**, **385**, **448**, **468**, **475**). Il est intéressant de noter que, hors de cette situation de fait, peu d'indices présents dans le document permettent de justifier sa position que l'on imagine avantageuse sur ses frères et sœurs [1851]. Ainsi, dans aucun de ces exemples, le fils liturgiste n'est qualifié d'« aîné » (*wr*, *smsw*). En outre, à l'exception de la stèle de Ptahânkh (doc. **142**) où, parmi les autres membres de la fratrie qui l'accompagnent, le fils liturgiste est le seul qualifié de « bien-aimé » (*mry=f*), dans la grande majorité des autres exemples de cette catégorie, les frères et sœurs du liturgiste bénéficient également de cette épithète. Qui plus est, dans la stèle de Chédou (doc. **106**), non seulement les trois fils qui présentent des offrandes à leurs parents sont tous qualifiés de *sꜣ mry=f*, sans doute en conformité avec leur attitude rituelle, mais le fils liturgiste Tétou « qui a perpétué son nom (du père) » est placé en position médiane et non pas en position avancée comme il est de tradition. Hormis cette difficulté épisodique à détecter les indices textuels ou iconographiques qui corroborent cette position favorable du fils liturgiste, on peut sans doute percevoir dans l'accompagnement de ce dernier par d'autres membres de la parentèle une manifestation de la solidarité familiale à l'égard du défunt. Dans certains documents (doc. **142**, **375**, **fig. 99**, **495**), c'est un véritable cortège familial qui est figuré en face du couple de parents. Ainsi, dans la stèle de Ptahânkh précédemment évoquée, ce cortège familial est entraîné par le fils liturgiste Sobeknakht en position de récitation rituelle. La file d'individus est ensuite composée de l'épouse du liturgiste, de deux autres fils du défunt suivis par l'épouse du dernier, puis de deux filles du défunt, de son frère et, enfin, d'un dernier de ses fils. De manière plus rare, on trouve des membres de la famille disposés derrière les parents. Dans la stèle de Nakht (**fig. 38**, doc. **21**), quatre des enfants du couple parental sont figurés derrière ces derniers, alors que le fils liturgiste Nakht officie face à eux. Compte tenu du fait que onze autres de leurs enfants sont représentés dans les deux registres inférieurs, on peut envisager que les quatre enfants placés du côté du père défunt sont également décédés au moment du façonnage de la stèle. Dans un relief de la tombe thébaine de Kara (doc. **439**), le fils liturgiste officie face à une file de membres de sa famille. Outre les noms de son père et de sa mère, l'état de dégradation des inscriptions ne permet de lire que la mention de deux sœurs du dédicataire. Enfin, comme cela est commenté plus haut [1852], le linteau de la tombe de Patchenfy (doc. **640-641**) présente une variante singulière de ce dispositif, comme l'atteste l'inscription qui surplombe la figure du fils liturgiste et précise, « exécution du *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* pour les "pères" et les "mères" ». Or, l'expression les « pères et les mères » désignent les ancêtres de la famille qui, dans cette scène, ne couvrent pas moins de 13 générations.

Le fils liturgiste est figuré face à son père défunt, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*

Le dispositif iconographique figurant le fils liturgiste face à son seul père défunt est attesté dans 27 exemples de la documentation [1853]. On pourrait d'emblée s'étonner que ce dispostif soit d'une fréquence largement moindre que celle relative au précédent cas étudié. En effet, comme nous venons de l'observer, la scène représentant le fils officiant face à ses deux parents compte quant à elle 68 attestations dans le corpus. Le ratio entre ces deux catégories visuelles apparaît donc comme inversement proportionnel à celui des inscriptions puisque la formule *sᶜnḫ rn* archétypale et numériquement dominante mettant en lien le fils liturgiste et son père défunt [1854] est notablement minoritaire dans son expression visuelle [1855].

Dans la stèle d'Amény conservée à l'Ashmolean Museum (1926.213), le fils liturgiste Khâkhéperrê se tient debout face à son père Amény (**fig. 78**, doc. **7**). Il tend son bras droit au-dessus de la table

[1851] Dans la stèle de Kay (?) (doc. **468**), probablement datée de la XIX^e^ dynastie, le fils liturgiste bénéficie du titre de « *ouâb* de Sobek », alors que son frère sans doute cadet, si l'on s'en tient à sa taille relative, porte le simple titre de « *ouâb* ».
[1852] Cf. *supra*, « Les acceptions dérivées du terme *sꜣ*, "fils" », notamment p. 288.
[1853] Doc. **7**, **14**, **15**, **16**, **20**, **26**, **32**, **47**, **104**, **107**, **166**, **172**, **193**, **261-264**, **314**, **317**, **331**, **350**, **351**, **397**, **536**, **550, 674, 675**.
[1854] Cf. *supra*, n. 1715.
[1855] Cette disproportion pourrait également témoigner de la primauté du texte sur l'image.

d'offrandes, en signe de la récitation rituelle effectuée à l'attention de son père défunt. Ce dernier est assis face à lui, le bras gauche replié sur la poitrine tandis que sa main droite est dirigée vers la table d'offrandes. Au-dessus de cette scène, une grande inscription contenant la traditionnelle formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* se termine par celle de « perpétuation du nom » libellée en ces termes :

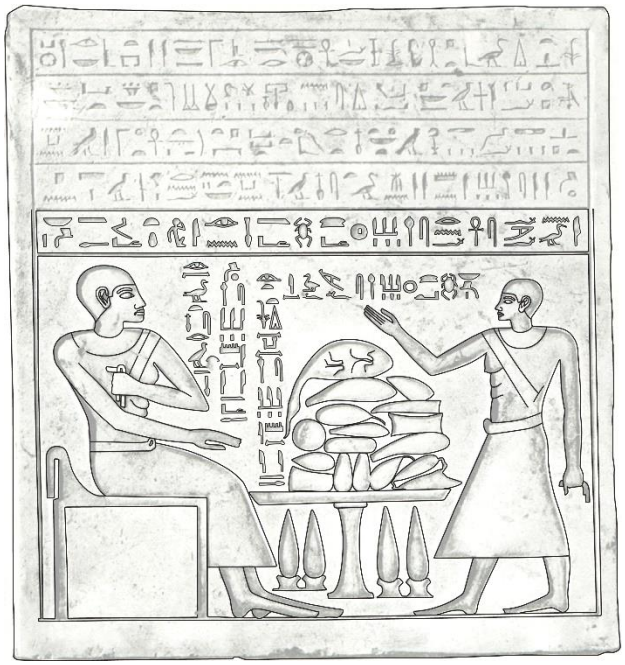


Fig. 78 : Fac-similé © P. Calassou d'après H. Frankfort, *JEA* 14, 1928, pl. 21.1.

(Doc. **7**) « C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom, l'inspecteur des champs, Khâkhéperrê, engendré par It, juste de voix, possesseur d'*imakh*. » [1856]

L'enchaînement fréquent de ces deux formules résulte du lien syntaxico-sémantique qui les réunit et, comme cela fut commenté précédemment [1857], indique leur analogie sur le plan fonctionnel. Autrement dit, dans ce contexte, l'exécution du rituel d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* par le liturgiste à l'attention du défunt constitue la plus fréquente des modalités de mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom ». Ainsi, dans la stèle d'Amény, on peut dire que la scène rituelle ajoutée au contenu de la formule *sᶜnḫ rn* recoupe l'ensemble des fonctions attribuées au liturgiste. Alors que la formule *sᶜnḫ rn* inscrite dans le texte qui surplombe la scène rituelle indique la responsabilité du fils liturgiste dans la phase de fondation de la liturgie, soit sa prise en charge de la mise en forme de la stèle, son attitude face à son père défunt dans la scène d'offrande rituelle évoque sa responsabilité dans la phase d'actualisation de la liturgie, phase liée à l'exécution et à la récitation récurrente de la formule d'offrande. Cette dernière action rituelle est d'ailleurs confirmée par l'inscription qui encadre la table d'offrandes située à l'avant du fils liturgiste et qui précise, « Exécution du *d n*(*y*) *sw.t ḥtp* pour le *ka* de l'inspecteur des champs Amény, juste de voix, par son fils bien-aimé, l'inspecteur des champs Khâkhéperrê, possesseur de pension. » [1858]

L'examen de ce document semble confirmer que la très grande majorité des documents dans lesquels le liturgiste et le bénéficiaire sont figurés dans un dispositif frontal conforme à celui évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*, doit être comprise comme une illustration de la phase d'actualisation de la liturgie. Il existe également onze formules du corpus dans lesquelles le fils et le père, respectivement mentionnés comme liturgiste et bénéficiaire, sont figurés dans une dispositif de symétrie remarquable [1859]. Comme cela sera analysé plus loin [1860], ces scènes ne constituent pas à proprement parler une illustration du rituel funéraire effectué par le fils liturgiste au bénéfice de son père défunt. Ainsi, dans certains exemples de ce lot, le contexte général est celui d'une sorte de prière collective adressée à une ou plusieurs divinités, le fils et le père adoptant conjointement la posture de la prière-adoration, mains ouvertes tournées vers la divinité [1861]. Dans d'autres, le père et le fils effectuent de concert le geste de tendre la main ouverte, paume tournée vers le bas, en direction de la table d'offrandes [1862]. Comme nous le commenterons, cette attitude indique plus certainement un statut,

[1856] *jn sȝ=f mr*(*y*)*=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sḥḏ sḫ*.(*w*)*t Ḥᶜ-ḫpr-Rᶜ jr*(*w*)*~n Jt mȝᶜ ḫrw nb jmȝḫ*.
[1857] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sᶜnḫ rn*… », p. 55-65.
[1858] *jr.t d n*(*y*) *sw.t ḥtp n kȝ n*(*y*) *sḥḏ ȝḫt Jmny mȝᶜ-ḫrw jn sȝ=f mr*(*y*)*=f sḥḏ ȝḫt Ḥᶜ-ḫpr-Rᶜ nb jmȝḫ*.
[1859] Doc. **25**, **31**, **32**, **132**, **146**, **283**, **350**, **396**, **419**, **443**, **491**. Dans la stèle d'Amény (doc. **25**), le « fils » liturgiste est en réalité le neveu du bénéficiaire. Cf. *supra* « Les acceptions dérivées du terme *sȝ*, « fils » notamment p. 286.
[1860] Cet ensemble de documents fait l'objet d'un commentaire approfondi. Cf. *infra*, « Postures 9 : Être assis sur un siège » p. 517-522.
[1861] Doc. **283**, **419**, **443**, **491**. Sur cette posture, cf. « Posture 4 : Posture de prière-adoration », notamment p. 495-497.
[1862] Doc. **25**, **32**, **132**, **146**, **350**, **396**.

peut-être celui d'*imakhou*, qu'une action rituelle [1863]. Par suite, la similitude visuelle des protagonistes figurés dans ces dispositifs symétriques pourrait traduire la « conviction profondément ancrée dans les esprits que le père continue de vivre dans le fils » [1864]. Compte tenu de la particularité de ces images qui semblent en marge du répertoire iconographique du rituel funéraire destiné au père défunt, on ne peut sans doute pas les considérer comme des illustrations de la phase d'actualisation de la liturgie.

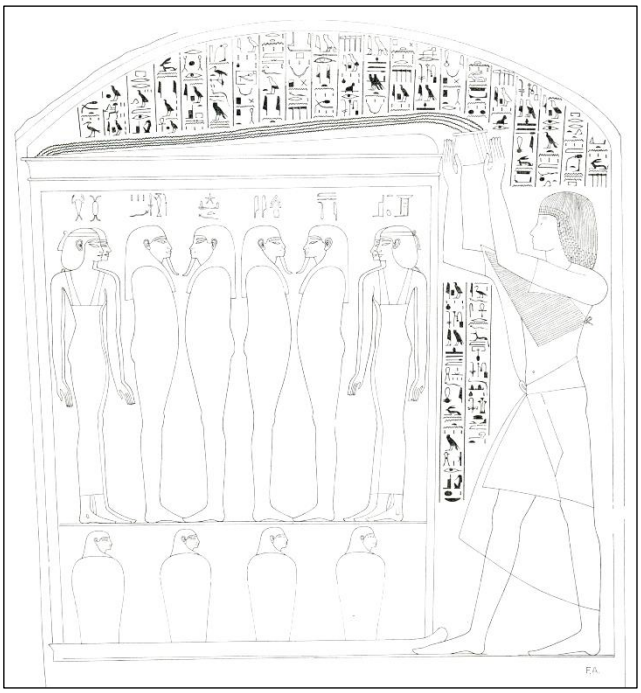


Fig. 79 : Stèle de Khâemhat (TT 57), d'après A.A.F. Sadek, *MDAIK* 29, p. 64, fig. I.

Parmi les documents figurant cette confrontation visuelle du fils liturgiste et du père-bénéficiaire, on doit probablement considérer un cas très remarquable. Il s'agit d'une stèle aménagée dans la cour de la tombe thébaine de Khâemhat (TT 57) où l'on voit voit le fils liturgiste Khâemhat, scribe royal et maître des secrets du Per-nefer, procédant à la purification par aspersion du coffre à canopes de son père Imhotep (**fig. 79**, doc. **317**). Sur la paroi visible de ce meuble, sont dépeints les quatre fils d'Horus flanqués de Neith et Selkis d'un côté, et d'Isis et Nephthys de l'autre. À l'aplomb, sont figurés les quatre vases canopes correspondants [1865]. Une inscription en colonnes gravée au-dessus de la scène forme une longue prière consacrée aux vases canopes, « ces quatre esprits-*akh* issus d'Osiris ». Celle-ci se poursuit devant la figure du fils liturgiste et se conclut par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **317**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le maître des secrets dans Per-néfer, le scribe royal, le directeur des greniers du Sud et du Nord, Khâemhat. » [1866]

Or, compte tenu du fait que ces « esprits-*akh* » qui bénéficient de l'aspersion rituelle constituent une part spécifique du défunt Imhotep, comme le précise un passage de la prière, « vous [ferez] une purification pour [ces quatre divinités] appartenant à l'Osiris, le scribe royal [Im]hotep, justifié de voix, qui est parmi vous », on peut inférer que l'image de cette purification rituelle du coffre à canopes d'Imhotep par son fils Khâemhat est probablement assimilable à celle du prêtre-*sem* effectuant tout acte rituel funéraire à l'attention du défunt. Par suite, il y a tout lieu de penser que cette scène est également à comprendre comme une variante originale des phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*.

Enfin, parmi les documents du corpus *sᶜnḫ rn* comportant une scène rituelle figurant le fils liturgiste disposé frontalement à son père défunt, on recontre des exemples dans lesquels d'autres membres de la parentèle, et plus particulièrement l'épouse du défunt, semblent simplement accompagner le desservant [1867]. On notera que dans la plupart de ces cas (doc. **14**, **15**, **16**, **20**), alors que la scène du

[1863] Sur cette posture, cf. *infra*, « Posture 9 : Être assis sur un siège », p. 517-523.
[1864] J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 61.
[1865] Cette iconographie, exceptionnelle à la XVIII[e] dynastie, constitue un modèle copié à l'époque ramesside (A.-A.F. SADEK, « A Stela of Purification from the Tomb of Kha'emhat at Thebes », *MDAIK* 29, 1973, p. 63-70, pl. XXV-XXVIIa).
[1866] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* (titres) *Ḥᶜmḥȝt*.
[1867] Doc. **14**, **15**, **16**, **20**, **26**, **155**, **213**.

rituel funéraire occupe la partie gauche du registre, l'épouse du défunt est représentée sur son flanc droit, derrière le fils liturgiste, dans une posture symétrique et similaire à celle de son époux.
Ainsi, dans la scène principale de la stèle d'Isi (**fig. 175**, doc. **20**), le fils liturgiste Ménounakht procède à l'offrande funéraire à l'attention de son père. Ce dernier est figuré assis, face à lui, la main proche orientée vers la table d'offrandes et la main éloignée portant à son visage une large fleur de lotus. Dans l'espace opposé du registre, l'épouse du dédicataire est dépeinte dans une posture identique, assise devant une table d'offrandes, la main proche tournée vers elle et la main éloignée présentant une fleur de lotus à son nez. On peut alors supposer que cette similitude de l'attitude des époux est à comprendre comme le signe d'une forme de solidarité entre eux. En outre, comme le verrons, le motif commun du lotus, que nous observons dans trois de ces documents (doc. **14**, **16**, **20**) peut, quant à lui, être interprété comme le témoignage d'une forme de communication entre leurs porteurs [1868].

Le fils liturgiste est figuré face à sa mère défunte, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*



Fig. 80 : Stèle de Diti (BM EA 232), d'après D. Franke, *Egyptian Stelae in the BM*, pl. 17.

Ce dispositif est particulièrement sous-représenté puisqu'il n'en existe qu'un seul dans notre corpus (**fig. 80**, doc. **67**). Cet *unicum* marque une rupture avec les 22 formules des 696 du corpus dans lesquelles il est indiqué que le fils liturgiste « a perpétué son nom (de sa mère) » [1869]. Ce lot formulaire couvre une bonne part de la période durant laquelle la formule *sᶜnḫ rn* est attestée, puisqu'on en trouve un exemple dès le début de la XII[e] dynastie (**fig. 84**, doc. **29**) et l'attestation la plus récente semble être datée de la Basse Époque (doc. **663**). Comparée aux 375 [1870] formules dans lesquelles c'est le père qui fait l'objet des mêmes attentions de la part de son fils, cette documentation apparaît nettement plus confidentielle puisqu'elle couvre un ratio dépassant à peine les 3 % de l'ensemble du corpus. Ce point confirme que, dans le contexte de cette liturgie, le schéma archétypal est bien celui qui met en rapport le père défunt et le fils liturgiste. En approfondissant l'analyse des données, on observe que parmi 32 exemples où la mère est désignée en tant que bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* prise en charge par un de ses enfants, le desservant est représenté 22 fois par son fils (*sꜣ=s*) et 10 fois par sa fille (*sꜣ.t=s*), ce qui tend à souligner que même dans cette configuration marginale, le rôle du fils demeure prédominant sur celui de la fille. Enfin, il est également intéressant de noter que dans cette catégorie de documents où le nom de la mère fait l'objet de cette liturgie mémorielle, le père est figuré deux fois à côté de la mère-bénéficiaire, mais n'assumant alors qu'une sorte de rôle d'accompagnateur d'importance variable [1871]. Dans les autres cas, le père étant absent, la mère est représentée soit seule [1872], soit face à son fils liturgiste [1873], soit acompagnée d'une ou de plusieurs de ses filles [1874].

[1868] Cf. *infra*, « Posture 8 : Respiration d'une fleur de lotus », p. 513-517.
[1869] Doc. **29**, **67**, **98**, **112**, **276**, **278**, **312**, **328**, **358**, **359**, **360**, **416**, **458**, **467**, **477**, **478**, **480**, **508**, **563**, **622**, **636**, **663**.
[1870] Soit les 397 exemples de « fils liturgiste » agissant pour son ou sa mère, auxquels sont retranchés ces 22 cas dans lesquels le fils agit exclusivement pour sa mère.
[1871] Doc. **312**, **416**.
[1872] Il s'agit, en grande partie, d'exemples de statues figurant la mère isolée : doc. **98**, **276**, **278**, **328**, **358**, **359**, **360**, **458**, **480**, **508**, **622**, **663**. Dans la stèle biface d'Iymiséba, son épouse-bénéficiaire est figurée isolée dans le registre inférieure, dans la position de prière-adoration (doc. **467**). Dans la stèle de Naïa (doc. **478**), la mère-bénéficiaire est figurée seule face à Osiris. Dans la tombe de Djedmoutiouefânkh (TT 117), sa belle-fille Nestarout (?) est figurée seule, en adoration pour le dieu solaire (doc. **563**). Dans la stèle de Moutirdis, cette dernière est représentée en prière face à Rê-Horarkhty (doc. **636**).
[1873] Doc. **67**.
[1874] Doc. **29**, **112**, **477**.

Le fils liturgiste est figuré dans un dispositif visuel différent de celui d'un face à face rituel avec le bénéficiaire

Dans un ensemble de 45 attestations, le fils liturgiste est visuellement présent dans le document mais figuré dans une scène différente de celle du dispositif iconographique de frontalité rituelle avec le bénéficiaire. Ce bénéficiaire est quant à lui toujours figuré dans le monument, hormis dans un cas exceptionnel où il en est complétement absent [1875]. Ces exemples témoignent clairement du fait que le programme iconographique des documents dans lesquels est inscrite la formule *sʿnḫ rn* n'en constitue pas nécessairement une illustration servile. Néanmoins, même si la présence visuelle des protagonistes mentionnés dans la formule ne se conforme pas à une simple confrontation rituelle, il n'en demeure pas moins que ces images maintiennent des liens subtils entre le texte et l'image.
Enfin, dans la mesure où le fils liturgiste n'est jamais figuré dans ces documents en train d'agir rituellement face au bénéficiaire, la fonction de ce fils est alors restreinte aux actes relatifs à la « phase de fondation » du cérémonial. Par suite, le fils liturgiste mentionné dans ces inscriptions n'apparaît que comme le responsable de la mise en forme du support.

Le fils liturgiste est figuré de manière isolée, sans contact « visuel » avec le bénéficiaire

Dans dix exemples du corpus [1876], le fils liturgiste est figuré seul, sans contact direct avec le bénéficiaire, ce dernier étant figuré dans une zone éloignée du document. Ainsi, dans sept de ces exemples, le fils liturgiste est présent sur un des côtés du siège ou sur la plaque dorsale de la statue personnifiant le bénéficiaire de la liturgie. Dans ce cas, le lien visuel entre le fils liturgiste et le père-bénéficiaire doit être considéré comme secondaire. Parmi ces exemples, le fils liturgiste peut être représenté seul dans l'attitude de la déférence [1877] (doc. **247**), dans celle de la prière-adoration [1878] face au « vide » (**fig. 157**, doc. **343-344**, **466**) ou encore, face à une divinité (doc. **349**). Il est parfois figuré dans la posture de la récitation rituelle [1879], le plus souvent disposé face à une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à une divinité, que cette dernière soit visuellement présente ou simplement évoquée à travers une inscription (**fig. 143** et **179**, doc. **244**, **596**, **597**, **608**, **613**).

Le fils liturgiste est figuré en tant que bénéficiaire d'un autre rituel

Dans deux stèles du corpus (**fig. 46**, doc. **10**, **fig. 81**, doc. **129**), le fils liturgiste est figuré dans un dispositif qui, en regard des informations données dans la formule *sʿnḫ rn* présente dans le document, peut paraître quelque peu paradoxal. En effet, alors que ce fils occupe une rôle actif dans la liturgie évoquée dans cette formule, une scène présente dans le monument le dépeint dans une attitude inverse puisqu'il y figure comme le bénéficiaire d'un rituel funéraire pris en charge par un tiers.

[1875] Cf. *infra*, la stèle de Tchoutchou (doc. **364**).
[1876] Doc. **244**, **247**, **343-344**, **349**, **466**, **596-597**, **608**, **613**.
[1877] cf. *infra*, « Posture 7 : Posture de déférence », p. 508-513.
[1878] cf. *infra*, « Posture 4 : Posture de prière-adoration », p. 488-500.
[1879] cf. *infra*, « Posture 1 : Posture de verbalisation », p. 457-469.

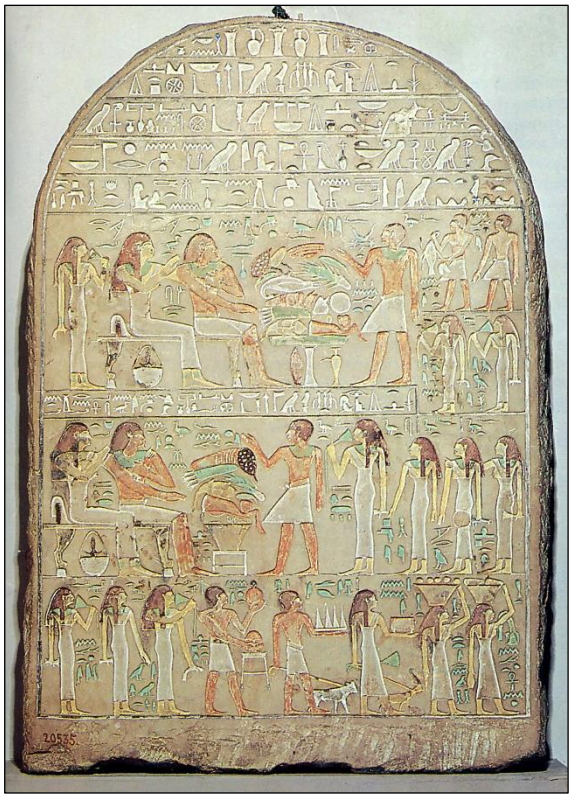


Fig. 81 : Stèle d'Antef (Caire CG 20535), d'après M. Saleh, H. Sourouzian, *Catalogue Musée égyptien du Caire*, n° 92.

Ainsi, dans le deuxième registre de la stèle d'Antef (**fig. 81**, doc. **129**), le fils liturgiste Antef, désigné comme celui « qui a perpétué son nom (*i.e.* de son père) » dans la formule *sˁnḫ rn* qui se déploie dans un espace compartimenté entre les deuxième et troisième registres, est figuré assis, accompagné, semble-t-il, de son épouse, sa première épouse probablement défunte étant campée derrière eux. Face à lui, son « fils bien-aimé » Oupouaoutnakht, suivi par quatre de ses frères et sœurs, lève le bras droit en signe de récitation rituelle effectuée à son attention. Quant à Nakhti, le père-bénéficiaire évoqué dans la formule *sˁnḫ rn*, il est représenté assis au registre inférieur, recevant le culte funéraire de la part d'un autre de ses fils, suivi par une théorie formée par quatre de ses sœurs. Du fait de la position dominante du fils liturgiste Antef dans l'ensemble du monument – figurant en « vedette » de la scène du second registre et dans la formule d'offrande inscrite dans le cintre lui est consacrée – on peut penser qu'il est également l'administrateur du rituel funéraire destiné à son père Nakhti. On notera également le caractère prospectif de ces documents, dans lequels le fils liturgiste désigné dans la formule *sˁnḫ rn*, et que l'on doit imaginer vivant au moment du façonnage du monument, y est préventivement figuré en qualité de défunt, bénéficiant du rituel funéraire généralement exécuté par ses propres enfants. Il est donc envisageable que ces deux stèles constituent une sorte d'acte authentique, formalisant et anticipant sur les charges et les bénéfices dont certains membres de la parentèle sont dépositaires vis-à-vis de leurs homologues.

Le fils liturgiste est visuellement présent, mais dans un registre secondaire du monument

Dans les stèles de Nakhti (doc. **130**) et de Méryânkh (doc. **131**), le fils liturgiste se trouve dans un registre secondaire du monument. Dans le premier document, il se trouve au milieu d'une file de cinq « fils bien-aimés » semblant se diriger vers leurs parents, et à l'attention desquels ils procèdent à un rituel funéraire. Quant à la stèle de Méryânkh, le fils liturgiste Sobekemheb est figuré au dernier registre, simplement assis face à deux de ses frères, alors que, au registre supérieur, son père reçoit les bénéfices d'un rituel funéraire dispensé par un groupe d'individus auquel son épouse est associée. Compte tenu de la position secondaire du fils liturgiste dans le programme iconographique de ces stèles, son rôle semble se borner à la mise en œuvre du monument-support, conformément à l'objectif sous-tendu dans la formule *sˁnḫ rn*.

Le fils liturgiste est représenté officiant seul face à une divinité

Dans l'ensemble du corpus *sˁnḫ rn*, ce cas de figure n'est attesté que dans la stèle de Tchoutchou (**fig. 82** et **178**, doc. **364**). Dans l'unique image du monument, le fils liturgiste Tchoutchou est représenté dans l'attitude de la prière-adoration face au dieu Sokar qui est figuré assis sur un siège posé sur une estrade.

La scène est surplombée par le texte d'une prière au dieu qui occupe la majeure partie du cintre. Dans le registre qui occupe la base de la stèle, la formule *sᶜnḫ rn* fait suite à une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* de son père Khonsou :

> (Doc. **364**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe royal qu'il aime, l'intendant du domaine de Khéperkhépérourê-irmaât (Aÿ), Tchoutchou. » [1880]

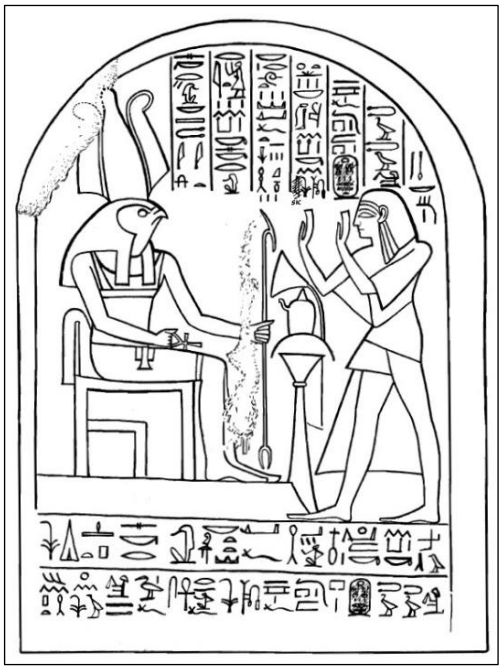


Fig. 82 : Stèle de Tchoutchou (BM EA 211), d'après H.R. Hall, *HTBM* 3, pl. 35.

Cet ensemble de formules est donc censé bénéficier à Khonsou, le père défunt du liturgiste. Il convient également de noter que s'il n'est pas rare, comme les deux sections suivantes le montreront, que le fils liturgiste soit représenté en train d'exécuter un rituel à l'attention d'une divinité, il est toutefois plus exceptionnel que le bénéficiaire mentionné dans la formule de « perpétuation du nom » soit totalement absent du programme iconographique du monument. Ce dispositif semble indiquer qu'en filigrane du sentiment de piété qui l'anime, d'autres motivations sans doute plus personnelles peuvent animer le liturgiste. Dans notre corpus, hors de cet exemple, ce dispositif original ne semble se rencontrer que dans la stèle de Sobekiry (doc. **18**), même si le liturgiste mentionné n'est pas le fils du bénéficiaire mais son frère.

Le fils liturgiste est situé derrière son père défunt, ses parents ou au milieu de la communauté familiale, dans une scène rituelle destinée à une ou plusieurs divinités

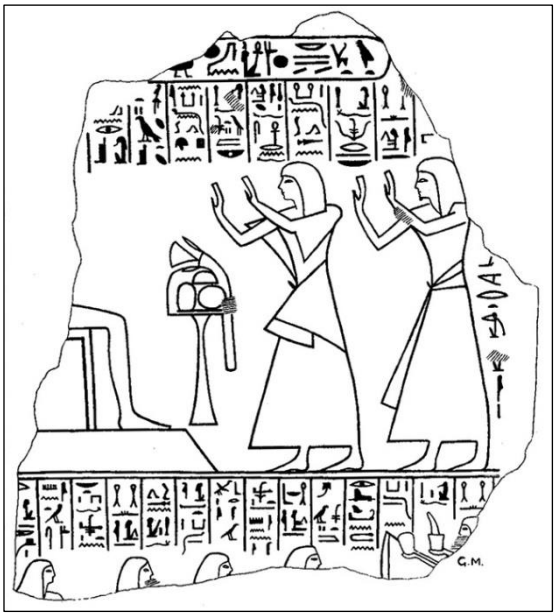


Fig. 83 : Stèle de Soutyemheb, Copenhague (sans n°), d'après W.M.Fl. Petrie, *Tombs of the Courtiers and Oxyrhynkhos*, pl. XXXI (2).

Un lot de 16 documents présente différents dispositifs iconographiques dans lesquels le fils liturgiste et le père-bénéficiaire, au lieu d'être figurés dans un face à face rituel, conformément à la situation évoquée dans la syntaxe de la formule *sᶜnḫ rn*, sont conjointement impliqués dans l'exécution d'un rituel offert à une ou plusieurs divinités.

Un premier dispositif iconographique attesté dans huit documents montre le père-bénéficiaire suivi du fils liturgiste rendant un culte à diverses divinités. Pour l'essentiel, le culte est alors consacré à Min-Horus-nakht (**fig. 14**, doc. **17**), Anubis (doc. **377** et **fig. 32**, **515**), Osiris et Horus, fils d'Isis (**fig. 83**, doc. **407**), Ptah et Hathor (doc. **441**), Sokar (doc. **462**), Apis (**fig. 168**, doc. **633**). La stèle de Méryptah (doc. **537**) présente un cas assez original puisque le père et le fils, tous les deux tournés vers une table d'offrandes, rendent un culte à la mémoire du roi Téti-Mérenptah. On peut sans doute percevoir dans ce dispositif iconographique un effet de mise en abyme puisque le fils liturgiste est placé derrière son père dont il est dit qu'il « a perpétué le nom », selon les termes de la formule inscrite

[1880] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš n*(*y*)*-sw.t n*(*y*) *mry=f* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*)*-pr m pr Ḫpr-ḫpr.w-Rᶜ-jr-Mȝᶜ.t Ṯwṯw.*

dans une colonne placée entre eux deux, alors que ce père-bénéficiaire rend lui-même un culte à la mémoire de ce roi divinisé de la VI[e] dynastie.

Dans huit autres documents, père et fils se trouvent face à face, séparés par une ou plusieurs divinités auxquelles ils rendent un culte. Le rituel est parfois offert à la même divinité, telle que Rê (**fig. 158**, doc. **283**) ou encore le fétiche abydénien (doc. **419**, **443**, **455**) ou Apis (doc. **559**) [1881]. Dans d'autres exemples, chacun des officiants vénère une divinité distincte : Oupouaout et Osiris (**fig. 191**, doc. **265**), Amon et Seth (**fig. 58**, doc. **491**). Dans deux autres exemples, des statues-cubes appartenant au père divin Nespaséfi, on observe une double scène rituelle gravée à la surface frontale du « cube ». Dans la partie droite de l'image de la première statue (doc. **572**), le père-bénéficiaire Nespaséfi est figuré en train de rendre un culte à Osiris tandis que son fils liturgiste Pakharou opère similairement pour Amon-Rê. Dans la partie droite du panneau frontal de la seconde statue-cube (doc. **573**), Nespaséfi adore Osiris et Isis, tandis que de manière symétrique, son autre fils liturgiste Djedmontouiouefânkh procède au culte à Amon, Mout et Khonsou. Dans les courtes colonnes qui dominent l'image du fils liturgiste présente sur chacune des statues, on peut lire une séquence similaire qui commence par, « Faite (= la statue) par son fils afin de perpétuer son nom (…) ».
Enfin, 14 documents du corpus donnent à voir des variantes de ce dispositif : le père et le fils liturgiste sont alors accompagnés par d'autres membres de la famille, formant le plus souvent une file d'adorateurs qui se dirige vers une ou plusieurs divinités [1882], à l'instar d'Oupouaout (doc. **103**), Osiris (doc. **412**, **fig. 154**, **511**, **611**), Hathor (doc. **438**, **470**), Amon (doc. **541**), Ptah (**fig. 189**, doc. **638**), Ptah et Sekhmet (doc. **538**), Ptah et Maât (doc. **429**), Osiris et Isis (**fig. 156**, doc. **473**) ou Anubis et Hathor (doc. **454**). Un exemple singulier est celui de la stèle d'Inaÿ (doc. **522-523**), dans le cintre de laquelle le fils liturgiste Inaÿ, suivi de ses parents, sont tous les trois figurés dans l'attitude de la prière-adoration face à trio formé d'Osiris, de la reine Âhmès-Néfertary « vivante » (*ᶜnḫtj*) et d'un prince Ahmès. Dans cet exemple, ces deux derniers personnages sont probablement divinisés [1883] et, par suite, symboliquement assimilés à Isis et Horus. Dans la partie gauche du registre inférieur, on observe une seconde représentation d'Inaÿ et de ses parents, mais cette fois-ci assis devant une table d'offrandes. La formule *sᶜnḫ rn* qui surplombe la scène précise, « C'est le scribe royal Inaÿ qui a perpétué le nom de son père, le fabricant de sandales du roi, Néby ainsi que celui de son épouse, la maîtresse de domaine, Iouna, juste de voix. ». Comme on peut l'observer, dans aucune des deux représentations du fils liturgiste présentes sur cette stèle, il est représenté face à son père-bénéficiaire. Par suite, les deux formules *sᶜnḫ rn* dans lesquelles Inaÿ est mentionné comme le fils liturgiste limite donc son action mémorielle à la mise en forme du monument-support.

Absence visuelle du fils liturgiste (non-figuration ou documents aniconiques)

Jusqu'à ce point, nous avons étudié, en premier lieu, les principaux dispositifs iconographiques dans lesquels le fils liturgiste est représenté dans une frontalité rituelle avec le ou les bénéficiaires – qu'il s'agisse de son père, de ses deux parents ou plus rarement de sa mère –, en conformité aux liens entre ces protagonistes évoqués dans les formules *sᶜnḫ rn*. Puis, ont été abordés les exemples où le même fils liturgiste est figuré dans des situations alternatives à ce dispostif de frontalité.
Vont maintenant être abordés les nombreux cas de figure dans lesquels le fils liturgiste mentionné dans la formule est totalement absent du programme iconographique du monument-support. Ces cas de figure sont d'autant plus inattendus qu'ils sont plus importants en nombre que les exemples des sections précédentes, dans lesquels le fils liturgiste est présent mais hors du dispositif de frontalité avec le bénéficiaire [1884]. Dans ces exemples, alors que l'évocation du liturgiste est restreinte à la

[1881] Dans cet exemple, le père et le fils liturgiste se trouvent chacun derrière le roi Aâ-khéper-Rê (Chéchonq V), dans une scène symétrique d'adoration à Apis.
[1882] Dans la stèle Menkhéper (doc. **368**), on peut sans doute compléter la partie cassée située devant la figuration fils liturgiste dans l'attitude de la prière-adoration par celle du père, l'ensemble du cortège familial étant disposé face à une divinité inconnue. Cf. *infra*, « 4c. Posture simple (variante 3) », n. 3327.
[1883] L. GABOLDE, « Un fragment de stèle au nom d'Ahmès-Néfertary provenant de Karnak », *BIFAO* 91, 1991, notamment p. 168-169.
[1884] Alors que le fils liturgiste est figuré hors du dispositif de frontalité dans 45 exemples, il est absent des scènes du monument dans 52 cas sur 407, soit moins de 13 % des formules où il est mentionné comme le liturgiste.

formule *sʿnḫ rn* présente dans le monument, c'est le bénéficiaire de la liturgie *sʿnḫ rn* qui suscite la plus grande attention visuelle, notamment par le truchement de scènes rituelles présentes sur sa surface.
Finalement, nous aborderons une section importante, tant sur le plan de sa représentation numérique que sur celui de sa portée symbolique, qui est celle des nombreux documents aniconiques du corpus *sʿnḫ rn*. Dans ces derniers, l'ensemble des protagonistes de la liturgie de « perpétuation du nom » étant absent, les circonstances de sa mise en œuvre sont réduites à celles présentées dans la formule *ad hoc*.
Enfin, compte tenu de l'absence de toute scène mettant en scène la confrontation rituelle du fils liturgiste et du bénéficiaire défunt, le dispositif se rapportant à la mise en œuvre de la liturgie *sʿnḫ rn* se limite à l'acte de fondation évoquée dans sa formule.

Non-figuration du fils liturgiste et mise en exergue du bénéficiaire de la liturgie

Cet ensemble d'attestations est constitué de documents dans lesquels le fils liturgiste est visuellement absent, bien que la surface de ces supports soit animée par d'autres scènes, le plus souvent à caractère rituel. Dans ce lot, c'est l'individu désigné dans la formule *sʿnḫ rn* comme le bénéficiaire de la liturgie qui est le plus souvent mis en exergue dans le programme iconographique du monument. Ce phénomène ne peut être considéré comme marginal dans la mesure où il concerne 52 attestations, soit près de 13 % des 407 exemples du corpus dans lesquels le ou un des fils du défunt est mentionné comme le liturgiste *sʿnḫ rn*. Ne pouvant donc pas être considéré comme un cas de figure atypique, il serait utile d'envisager les différentes motivations qui peuvent fonder ce type de dispostifs iconographiques.

Le fils liturgiste est absent et le bénéficiaire est figuré, seul ou accompagné

Dans 14 des cas relatifs à cette catégorie, le bénéficiaire de la liturgie peut être figuré seul à la surface du monument (doc. **188**, **319**, **394** [1885], **403**, **421**), ou accompagné de son époux ou épouse (doc. **58**, **72**, **75**, **136**, **fig. 64**, **179**, **228**, **467**, **520**) ou encore entouré de plusieurs membres de la famille (**fig. 192**, doc. **557**) [1886]. Dans ces exemples, on peut percevoir la représentation du bénéficiaire de la liturgie comme le référent visuel des pronoms suffixes associés au bénéficiaire qui se trouvent la formule *sʿnḫ rn*. Comme nous l'observerons plus bas, ce lien anaphorique est encore à l'œuvre avec les statues du bénéficiaire de la liturgie. En tout état de cause, dans l'ensemble des attestations de cette catégorie, l'absence de toute scène rituelle illustrant une phase d'actualisation la liturgie *sʿnḫ rn* conduit à n'envisager les formules *ad hoc* que comme des expressions de la phase de fondation de ce cérémonial.

Le fils liturgiste est absent et le parent défunt (père ou mère) est figuré, bénéficiant d'un rituel exécuté par un d'officiant tiers

Dans 10 documents *sʿnḫ rn* appartenant à cette catégorie, le parent défunt, bénéficaire de la liturgie, est figuré en train de bénéficier des effets d'un rituel funéraire. Mais parmi le ou les desservants représentés dans le document, le fils liturgiste mentionné dans le corps de la formule *sʿnḫ rn* n'apparaît pas. Le ritualiste en action, parfois représenté seul, peut être un autre de ses fils (doc. **126**), son épouse (doc. **57**) ou un simple serviteur (doc. **4**). Ailleurs, la scène du culte funéraire semble faire participer un plus grand nombre d'officiants, appartenant exclusivement à la famille du bénéficiaire (doc. **112**), mais auxquels peuvent parfois se mêler des auxiliaires et des serviteurs

[1885] Dans cet exemple (relief de la tombe thébaine d'Ouserhat, TT 51), les trois bénéficiaires de la liturgie sont figurés en l'absence du « fils » liturgiste.
[1886] Dans la stèle d'Ourneb (doc. **64**), non seulement le fils liturgiste n'est pas explicitement représenté mais il est probable que le bénéficiaire ne le soit pas non plus. On peut toutefois envisager que le bénéficiaire Ourneb soit représenté par le personnage anonyme agenouillé à droite du troisième registre. D'une manière générale, cette stèle paraît constituer un document à caractère « social », dans la mesure où les individus mentionnés ne sont pas explicitement attachés par des liens familiaux.

(**fig. 84**, doc. **29**, **30**, **122**). Ici encore, du fait de l'absence de toute figuration du fils liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn*, la responsabilité de ce dernier est restreinte à la phase de fondation de la liturgie, soit celle qui consiste à prendre en charge la réalisation du monument-support et de son programme décoratif.



Fig. 84 : Stèle de Néfertout (BM EA 152), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 2, pl. 34.

En revanche, dans ces cas de figure, c'est alors l'officiant figuré sur le monument en train d'exécuter le rituel funéraire à l'attention du défunt qui est en charge des phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*. Ainsi, dans la stèle Néfertout (**fig. 84**, doc. **29**), cette dernière est figurée assise, en taille surdimensionnée, en train de respirer une fleur de lotus devant une table d'offrandes. Si son fils liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* n'est pas figuré dans le monument, deux de ses filles ainsi que deux probables servantes sont représentées en train de procéder au rituel funéraire au bénéfice de la défunte.

Deux documents assez similaires sur le plan iconographique présentent des incertitudes quant à leur assimilation à une catégorie particulière. Sur un relief de la tombe thébaine de Pached (doc. **399**, TT 323) ainsi que dans le second registre de la stèle de Néferrénpet et Néferâbou (**fig. 188** doc. **433**), le défunt dédicataire est représenté momiforme, étendu sur un cataflaque disposé sous une chapelle. Au-dessus de lui, Anubis, ou plutôt un prêtre anonyme à masque anubien, est figuré posant rituellement ses mains sur le corps momifié du défunt. Parmi les officiants qui participent à cette scène rituelle, il semblerait que ne figure pas le fils liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* présente à proximité de la scène. Cependant, conformément à la fonction mythologique d'Anubis en sa qualité d'assistant funéraire à l'attention de son père Osiris [1887], ne doit-on pas voir en filigrane de l'iconographie de cet officiant à caractère divin, une image métaphorique du fils liturgiste évoqué dans la formule *sʿnḫ rn* ?

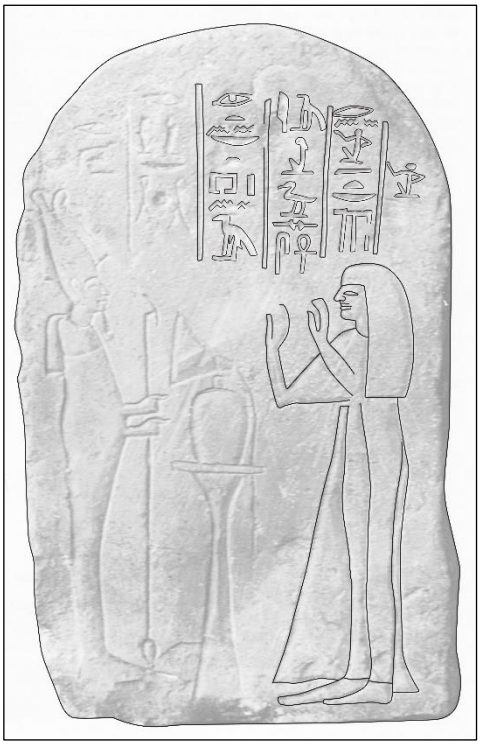
Le fils liturgiste est absent et le bénéficiaire défunt (père ou mère) est figuré en train de rendre un culte à une divinité, à un être divinisé ou à un roi

Enfin, dans une autre série de 28 exemples, alors que liturgiste est absent, le bénéficiaire est quant à lui figuré seul, ou parfois en couple, en train de vénérer une divinité, un emblème divin, un être divinisé ou encore un roi. Parmi ceux-ci, on recense principalement Osiris [1888], Osiris et Isis [1889], Amon-Rê [1890], Rê-Horakhty [1891], le taureau Apis [1892], le fétiche abydénien [1893], la barque solaire [1894], Âhmès-Néfertary [1895], Amenhotep I[er] [1896] et Thoutmôsis III [1897]. Dans la stèle de Nemtou (doc. **105**), le bénéficiaire et son épouse disposés devant une table d'offrandes sont figurés en prière-adoration devant un espace « vide ». Selon un dispositif iconographique récurrent, on peut supposer que ce « vide » doit être mentalement remplacé par la divinité à laquelle la formule d'offrande est consacrée, en l'occurrence Osiris. Toutefois, il demeure improbable de déceler dans ces exemples une

[1887] S.T. HOLLIS, « Anubis's mortuary functions in "The Tale of the Two Brothers" », *in* T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus: Egyptological studies for B. H. Stricker on his 85th birthday*, *DE Publications*, 1995, p. 87-100.
[1888] Doc. **420**, **451**, **fig. 85** **478**, **603**, **fig. 185** **614**, **682**.
[1889] Doc. **469**.
[1890] Doc. **602**.
[1891] Doc. **453**, **fig. 50** **636**.
[1892] Doc. **558**, **581**, **634**, **635**, **643**, **645**, **646**, **650**, **653**.
[1893] Doc. **598**, **605**.
[1894] Doc. **411**, **fig. 65** **440**.
[1895] Doc. **435**.
[1896] Doc. **406**.
[1897] **Fig. 184**, doc. **292**.

corrélation entre le rituel dépeint sur le monument et une quelconque mise en œuvre des phases secondaires de la liturgie de « perpétuation du nom ». Il est plutôt envisageable que ce dispositif iconographique témoigne des manifestations de la « piété personnelle » qui s'affirment plus fortement à partir du Nouvel Empire et paraissent alors se substituer au répertoire plus traditionnel du culte entre les particuliers [1898].

Ainsi, dans la stèle de la maîtresse de domaine Naïa (**fig. 85**, doc. **478**), la scène rituelle montre cette dernière debout, dans la posture de la prière-adoration [1899] face à Osiris, *nb nḥḥ*. Toutefois, dans l'espace du cintre, une courte inscription en colonnes apporte d'autres informations sur la fonctionnalité de ce monument :



> (Doc. **478**) « Cela (= la stèle) a été réalisé pour la maîtresse de domaine Naïa. C'est son fils qui a (ainsi) perpétué son nom, Nebnétchérou »[1900].

Le dispositif de cette stèle montre clairement que, outre la dimension cultuelle dont rend compte son dispositif iconographique, l'inscription qui surplombe ce dernier témoigne de la responsabilité du fils liturgiste dans le façonnage du monument à la mémoire de sa mère.
Enfin, ici encore et dans l'ensemble de cette catégorie de monuments, la présence de l'image du bénéficiaire assure une sorte de lien anaphorique avec la formule *sᶜnḫ rn*, la représentation du bénéficiaire donnant corps au référent des pronoms suffixes *=s* présents cette séquence.

Fig. 85 : Stèle de Naïa (Côme, Q1. Inv. ED 19). Fac-similé © P. Calassou d'après M. Chr. Guidotti, E. Leospo, *La collezione egizia del Civico Museo Archeologico di Como*, p. 98.

La seul image présente dans le document est celle d'une divinité

Le corpus *sᶜnḫ rn* contient trois stèles datées des XXIV[e] et XXVI[e] dynasties à la surface desquelles ne figure qu'une unique divinité. Pour deux d'entre elles provenant du Sérapéum de Memphis (doc. **579**, **580**), le cintre est entièrement occupé par l'image d'un taureau Apis couché sur un socle, un disque solaire enserré entre ses cornes. À l'avant de ce motif central est dressée une table d'offrandes. Au-dessous de cette scène, se déroulent des inscriptions de trois et cinq lignes comprenant une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* suivi de la formule *sᶜnḫ rn*. Dans le cintre d'une troisième stèle, appartenant à une certaine Takéres et datée de la XXVI[e] dynastie (doc. **619**), on peut observer une scène figurant Osiris assis devant une table d'offrandes et suivi par Isis, l'ensemble étant surmonté par un large disque solaire. Une inscription de quatre lignes située au-dessous de la scène offre une présentation de la dédicataire suivie d'une formule *sᶜnḫ rn* dans laquelle son fils apparaît en qualité de liturgiste agissant à son bénéfice.

Documents « aniconiques »

Parmi les 407 exemples de formule *sᶜnḫ rn* où le fils (biologique ou fictif) du bénéficiaire défunt est mentionné comme assumant le rôle de liturgiste [1901], 182 sont des documents « aniconiques », soit

[1898] Cf. *infra*, « Posture 4 : Posture de prière-adoration », p. 488-500.
[1899] *Ibid.*
[1900] *jr(w).t n nb(.t)-pr N3j3* (*jn*) *s3=s sᶜnḫ(w) rn=s{t} Nb-nṯr.w.*
[1901] Parmi ces documents, quatre sont animés par un « fils » liturgiste (doc. **49**, **56**, **554**, **684**), soit par un individu dont le rang annoncé de fils est fictif.

dans près de 45 % de cet ensemble. Dans cette catégorie, sont réunis tous les documents dans lesquels aucune image ne vient animer leur surface. Au sein de ces très nombreux exemples, est répertoriée une grande majorité de statues [1902]. Cet ensemble de monuments est agrégé par défaut à la documentation « aniconique » dans la mesure où ces statues, qui présentent systématiquement une image du bénéficiaire, constituent un témoignage matériel de la phase de fondation de la liturgie *sʿnḫ rn*, soit le support sur lequel est inscrite la formule mémorielle. Il est toutefois envisageable, comme nous l'avons suggéré plus haut [1903], que lorsqu'un desservant vient rendre le culte funéraire au dédicataire par le truchement de sa statue, le dispositif retranscrit celui que l'on peut observer sur les nombreuses stèles figurant un exemple de phase d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*.

Pour le reste des exemples appartenant à cette catégorie des documents « aniconiques », il s'agit pour l'essentiel de stèles, de parois de tombes, de cuves, de pyramidions, de tables d'offrandes ou encore de supports de graffiti sur lesquels sont inscrites les formules *sʿnḫ rn*. Le principal lien que l'ensemble de ces documents entretient avec la liturgie *sʿnḫ rn* est que, du fait qu'ils matérialisent le support de la formule *ad hoc*, ils constituent le témoignage matériel de sa phase de fondation. En effet, comme nous l'avons commenté à plusieurs reprises, si cette phase initiale de la liturgie mémorielle se rapporte pour l'essentiel à l'acte de l'inscription de la formule sur le support, par métonymie, elle est souvent évoquée au moyen du programme plus général de la mise en forme de ce dernier [1904]. La principale conséquence que l'on peut sans doute tirer de l'existence de cet important lot de documents aniconiques relatifs à la liturgie *sʿnḫ rn*, est que dans le rapport de l'image et du texte, c'est la part de ce dernier qui doit être considérée comme prépondérante. En effet, l'absence de toute image illustrative dans ce lot documentaire souligne la relativité du caractère fonctionnel de l'image dans ce contexte liturgique. Par suite, l'existence des graffiti présents dans la documentation *sʿnḫ rn* témoigne du fait que ces derniers constituent la forme la plus élémentaire que peut emprunter la phase de fondation de cette liturgie. Ces inscriptions étant apposées sur un support dont la mise en forme n'est pas de la responsabilité du liturgiste, elles attestent que le geste relatif à la phase initiale de la liturgie peut se réduire à la stricte rédaction de la formule *sʿnḫ rn*.

Le frère (*sn*) liturgiste

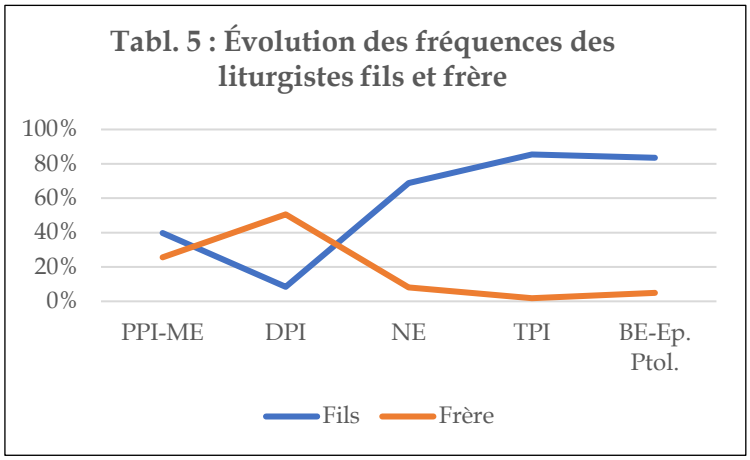
Généralités

Le vocable *sn*, que l'on traduit généralement par « frère », représente un des termes élémentaires du champ lexical de la famille [1905]. Avec son pendant féminin *sn.t*, « sœur », ils permettent pour l'essentiel d'exprimer des liens de collatéralité. Hormis ce sens primitif, le terme *sn* peut également rendre d'autres rangs familiaux tels que « beau-frère », « demi-frère », « neveu », « cousin » et « oncle ». À partir de la XVIII^e^ dynastie, *sn* peut également signifier « époux » de même *sn.t* peut alors traduire « épouse » [1906]. Enfin, le terme *sn* peut également être utilisé pour exprimer un lien de parenté avec un ensemble des membres de la famille, appartenant parfois à différentes générations. Nous le verrons avec certains exemples de notre corpus, le vocable *sn* peut alors être rendu par les acceptions générales « parent » ou « cognat ». L'analyse des sources souligne que le terme *sn*

[1902] Il est sans doute intéressant de noter que parmi les 31 *chaouabtis* répertoriés dans le corpus *sʿnḫ rn*, aucun n'est dédicacé par le fils liturgiste. En revanche, dans 14 de l'ensemble de ces statuettes, c'est le frère du bénéficiaire qui est désigné comme le liturgiste.
[1903] Cf. *supra*, p. 228.
[1904] Voir *supra*, « La "phase de fondation" comme création… », p. 40-42 (vol. I).
[1905] Par exemple, sur ce terme, J.J. CLERE, « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, notamment p. 202-204 ; M.L. BIERBRIER, « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, p. 100-107 ; J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 27 ; D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Hamburg, 1983, p. 61-74, p. 343-345 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 266 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* "Brother" », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131.
[1906] G. ROBINS, *ibid*., p. 202.

possède également des sens plus métaphoriques que l'on peut répartir en deux catégories : celle qui traduit peu ou prou la notion d'alter ego et celle qui, *a contrario*, rend l'idée de rivalité. En fonction des contextes, la première catégorie conduit à exprimer les termes « égal », « homologue, « collègue », « confrère » et, dans un domaine plus intime, « ami », « amant », « amoureux », alors que la seconde catégorie permet de rendre principalement les vocables « rival » ou « opposant » [1907].

Parmi l'ensemble des exemples du corpus *sʿnḫ rn*, le terme *sn* désigne le liturgiste dans 113 cas [1908]. Ce lot d'attestations forme donc un ratio de 16,23 % des 696 exemples de la documentation et, à ce titre, il occupe la deuxième position dans la fréquence des occurrences, mais loin derrière les 58,48 % détenus par les attestations du fils liturgiste. En outre, il est intéressant d'observer une nette fluctuation des emplois du terme *sn* pour désigner le liturgiste *sʿnḫ rn* au cours du temps. Partant d'une fréquence de plus de 25 % durant la période couvrant la PPi et le Moyen Empire, celle-ci atteint son apogée au cours de la DPi avec un ratio supérieur à 50 %. Il est remarquable que cette forte croissance de la présence du frère liturgiste est synchrone avec la tout aussi nette décroissance de celle du fils dans la même fonction qui passe, durant la même période, de 39,74 % à 8,43 %. Tout laisse à penser que ce croisement de coubes corrobore l'idée d'une substitution du fils au frère dans la fonction de liturgiste au cours de cette période. Cette tendance relative aux fréquences respectives des emplois des termes *sn* et *sꜣ* semble s'inverser par la suite, puisque l'on constate une remarquable décrue de la présence du frère liturgiste – 8,36 % au Nouvel Empire puis 3,80 % de la TPi à l'époque gréco-romaine – alors que celle du fils liturgiste connaît une ascension inédite, passant de 68,23 % à 84,81 % au cours de ces mêmes périodes. Comme en témoigne le graphique ci-dessous, les courbes de fréquence respectives du fils et du frère liturgistes présentent une remarquable symétrie qui semble rendre compte des jeux de substitution relatifs à ces deux desservants au cours du temps. Nous reviendrons sur cette question à la fin de cette notice consacrée au frère liturgiste.



Avant d'aborder certains des dispositifs iconographiques dans lesquels le frère liturgiste est figuré dans les monuments, nous analyserons quelques caractéristiques de la formule *sʿnḫ rn* qui les animent. Ainsi, nous examinerons tour à tour, la seule épithète dont bénéficie le frère liturgiste dans ces attestations, puis ses mentions en qualité de prêtre et enfin, les sens dérivés que le terme *sn* peut recouvrir dans certains exemples de cette documentation.

L'épithète « bien-aimé » (mry=f) du frère liturgiste

Principalement attribuée au fils liturgiste [1909], l'épithète *mry=f*, « bien-aimé », n'est accordée au frère du défunt que dans 2 des 113 documents du corpus *sʿnḫ rn* dans lesquels il apparaît en qualité de liturgiste. Dans la stèle de Séânkhy (doc. **9**), la scène rituelle montre le dédicataire figuré debout, accompagné de son épouse, le couple étant disposé seul face à une table d'offrandes. Son frère Nakhti

[1907] J. Revez, *op. cit.*
[1908] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III). Il faut distinguer dans cet ensemble les huit exemples dans lesquels le terme *sn* comporte un sens dérivé du terme (doc. **32**, **44**, **59**, **65**, **80**, **111**, **318**, **474**).
[1909] Cf. *supra*, « Les épithètes "bien-aimé" (*mry=f*) », p. 274-276.

est mentionné dans l'inscription située à la base de la stèle en ces termes « c'est son frère bien-aimé (*mry=f*) qui a perpétué son nom ». Cette formule n'est doublée d'aucune image montrant ce dernier, par exemple, dans l'exécution d'une phase d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* destinée à son frère défunt. Comme cela a été commenté précédemment [1910], le frère liturgiste « bien-aimé » semble occuper ici explicitement un rôle de substitution. En effet, non seulement il asume la fonction de liturgiste mais il porte également l'épithète *mry=f*, traditionnellement réservée au fils liturgiste ici totalement absent.



Fig. 86 : Statue-cube de Bénioutéhiher (Caire JE 36983), d'après Brooklyn Museum (CLES) – IFAO.

Le cas de la statue-cube de Bentéhiher (**fig. 86**, doc. **683-684**) présente un dispositif différent. Sur la partie supérieure de son socle, on peut lire une inscription réunissant deux formules *sᶜnḫ rn* distinctes (doc. **683-684**). Sur le côté droit, on trouve la séquence « C'est (son) fils qui a perpétué le nom de son père, le père divin aimé, Nesménou, le fils homologue [1911] » et sur la gauche, « Fait par son frère bien-aimé, celui qui a agi pour lui en qualité de fils afin de perpétuer son nom sur terre [1912] ». Dans cet exemple, on peut dire qu'il s'agit plus précisément d'une collaboration entre le fils et le frère du défunt pour la prise en charge de la phase de fondation de la liturgie mémorielle. Néanmoins, l'épithète de « bien-aimé », uniquement portée par le frère liturgiste, et complétée par la séquence « (…) qui a agi pour lui en qualité de fils » témoigne du fait que ce dernier adopte alors le rôle traditionnellement attribuée au fils. D'une certaine manière, on pourrait percevoir cette action collaborative comme celle associant deux fils du défunt.

Nous le détaillerons plus loin, un mécanisme analogue de substitution opère très probablement par l'adjonction de cette même épithète *mry=f* à certains liturgistes portant des titres à caractère « social », tels que « échanson-*wbꜣ* » (**fig. 133**, doc. **39**), « ami-*ḫnms* » (**fig. 118-119**, doc. **63**), « suivant-*šmsw* » (**fig. 72**, doc. **76**) ou « scribe royal-*sš n*(*y*)-*sw.t* » (**fig. 82** et **178**, doc. **364**), qui officient à l'attention du bénéficiaire défunt.
Dans certains de ces exemples, il est probable que cette juxtaposition de l'épithète *mry=f* au titre ou au rang du liturgiste permette de renforcer, voire de légitimer, l'appropriation par des tiers de cette fonction liturgique traditionnellement assumée par le fils du défunt [1913].

Le frère liturgiste mentionné en qualité de prêtre

Dans onze exemples couvrant la plus grande partie de la chronologie des 696 attestations du corpus *sᶜnḫ rn*, le frère liturgiste a la charge d'une prêtrise. Dans plus grand nombre des cas, ce desservant porte alors le titre de « prêtre-*ouâb* » (*wᶜb*) (doc. **108**, **149**, **186**, **fig. 186**, **291**, **474**, **521**). Ailleurs, on peut observer les charges de « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*) (doc. **119**, **124**), de « père divin » (*jt-nṯr*) (doc. **646**, **686**) et de « directeur des prêtres » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ꜣ*] *ḥm.w-nṯr*) (doc. **44**). Mais dans aucun de ces cas, le frère liturgiste n'est revêtu de la pardalide caractéristique du costume du prêtre-*sem* [1914], contrairement aux exemples où apparaît le fils liturgiste [1915].
L'hypothèse formulée précédemment au cours de l'étude portant sur le fils liturgiste, idée selon laquelle la charge de sacerdote ne constitue en rien une condition *sine qua non* à l'acquisition de la responsabilité de liturgiste *sᶜnḫ rn* semble confirmée par les exemples relatifs au frère liturgiste. Alors que dans le cas du fils liturgiste, la fréquence du port d'un titre de prêtre dépasse 23 % des attestations, concernant le frère liturgiste, le ratio n'atteint pas les 10 % [1916]. En outre, dans la très

[1910] *Ibid.*
[1911] (*jn*) *sꜣ*(=*f*) *sᶜnḫ rn n*(*y*) *jt=f jt-nṯr mr*(*y*) *Ns-mnw sꜣ mj-nw.*
[1912] *jr*(*w*)~*n sn=f mr*(*y*)=*f jr=f n=f m sꜣ r sᶜnḫ rn=f ḥr tp tꜣ P*(*ꜣ*)*dj-Jmn-nb-nsw.t-Tꜣ.wy mꜣᶜ ḫrw.*
[1913] Dans deux de ces exemples (doc. **76**, **364**), il semblerait que ces expressions constituent des épithètes associées au rang de « fils » (*sꜣ*).
[1914] Dans le stèle de Kénény (doc. **323**), le frère liturgiste revêt la pardalide mais ne porte aucun titre de sacerdote. Dans la stèle d'un Psammétique (doc. **646**), le frère liturgiste porte le titre de *jt-nṯr* mais également celui de *sm*.
[1915] Cf. *supra*, « Le fils liturgiste mentionné… », p. 283-284.
[1916] 11/113.

grande majorité de ces cas, le frère liturgiste qui détient un titre de prêtre dans la formule *sᶜnḫ rn* est figuré dans un dispositif différent de l'attitude de frontalité rituelle avec le bénéficiaire, voire même absent du programme iconographique du document. Par suite, on peut inférer de cette observation que ce titre de sacerdote du frère liturgiste est le plus souvent sans rapport direct avec le protocole d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom », sauf dans les rares cas où ce liturgiste est représenté en train de procéder au rituel funéraire face au bénéficiaire défunt (doc. **124**, **521** [1917]).

Les acceptions dérivées du terme sn, « frère »

Parmi l'ensemble des 113 attestations dans lesquelles le liturgiste *sᶜnḫ rn* est désigné par le terme *sn*, nous l'avons évoqué en introduction de cette section, ce vocable recouvre probablement à huit reprises [1918] un sens dérivé.

Ainsi, dans l'inscription qui court sur le flanc droit du siège de la statue de Héqaïbânkh provenant d'Éléphantine (doc. **44**), on peut lire, « C'est en témoignage de ce qu'a fait pour lui son "frère", le gouverneur, le directeur des prêtres Amény séneb, né de Sattchen, afin de perpétuer son nom »[1919]. Or, comme permet de le révéler le croisement des textes inscrits sur les différents monuments provenant de cette famille, Amény séneb et Héqaïbânkh sont tous les deux des fils de Héqaïb, mais issus d'une mère différente [1920]. Par suite, Amény séneb s'avère en fait être le demi-frère du dédicataire Héqaïbânkh.

Un cas de figure similaire semble attesté dans la stèle de Rensèneb (doc. **59**), dans laquelle le dédicataire et son « frère » liturgiste, tous deux nommés Rensèneb, sont en fait demi-frères puisque leur mère respective porte un nom différent [1921].

Sur les tranches de la stèle de Pahatyâ (doc. **474**), on peut lire deux dédicaces. L'une est signée par Ipouy, le « frère » du dédicataire, le liturgiste « qui a perpétué son nom » et l'autre, par le « fils de son "frère" », le dessinateur Amennakht « qui a fait (la stèle) ». La filiation biologique entre Ipouy et son fils Amennakht est attestée par de nombreux documents provenant de Deir el-Médîna [1922]. En revanche, les liens de fraternité entre Ipouy et Pahatyâ semblent très hypothétiques. Il y a tout lieu de penser que Pahatyâ est le « patron illustre d'une grande famille » [1923] à laquelle Ipouy et son fils Amennakht ont souhaité se rattacher par le truchement du terme *sn*, auquel il faut sans doute donner dans ce contexte le sens métaphorique de « confrère » ou de « collègue ».

Au sein de la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur trois documents, le vocable *sn* est intégré aux syntagmes *sn=sn* (doc. **32**, **65**) et *sn=ṯn* (doc. **111**). Compte tenu de la syntaxe des formules et de sa confrontation avec les dispositifs iconographiques qui les accompagnent, ces tours ne semblent pas pouvoir être rendus de manière littérale par « leur frère » ou « votre frère ». En effet, dans la mesure où les référents du pronom suffixe *=sn* ne paraissent pas se limiter dans ces exemples aux frères et sœurs du liturgiste, on traduira ces expressions de manière plus large par « leur (*ou* votre) parent » ou « leur (*ou* votre) cognat ».

Sur le flanc droit du registre supérieur de la grande scène figurée dans la stèle de Chemrê (doc. **65**) [1924], le dédicataire est représenté assis, sa mère se tenant debout derrière lui, une main posée sur son épaule. Il a été proposé de restituer la généalogie des membres de la famille de Chemrê figurés dans les deux registres animés de la stèle. Outre sa mère, on peut identifier son père, son épouse, son frère, deux de ses sœurs et trois de ses enfants [1925]. La dédicace inscrite à la base de la stèle précise, « c'est leur "frère" (*sn=sn*) qui a perpétué leur nom, le marin Chemrê, juste de voix. ». Compte tenu du fait que les membres de la fratrie de Chemrê sont, d'une part, répartis dans différentes zones de la scène rituelle et, d'autre part, mêlés à d'autres membres de la famille, il semble

[1917] Dans la stèle de Saiâh (Caire CG 34042 – doc. **521**), Sékhérou, le frère liturgiste et prêtre-*ouâb*, est représenté avec le crâne rasé.
[1918] Doc. **32**, **44**, **59**, **65**, **80**, **111**, **318**, **474**.
[1919] *m jr*(*w*) *n=f sn=f ḥ3ty-ᶜ* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*3*) *ḫm.w-nṯr Jmny-šnb jr S3.t-ṯn n-mr*(*w*)*.t sᶜnḫ rn=f*
[1920] Au sujet de la généalogie de la famille d'Héqaib, cf. L. HABACHI, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, vol. 1, 1953, p. 54.
[1921] H. DE MEULENAERE, « Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *BIFAO 81* suppl., 1981, p. 83-85.
[1922] J. ČERNÝ, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, 1973, p. 340-351.
[1923] A. ROCCATI, « Per un "capace spirito di Ra" », *Hommages à Serge Sauneron*, *BiEtud* 81, 1979, p. 283.
[1924] Rio de Janeiro 632, XII[e]-XIII[e] dynastie.
[1925] K.A. KITCHEN, *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro*, vol. I, 1990, p. 57-59.

donc peu probable que le syntagme *sn=sn* puisse être rendu par son acception littérale, « leur frère ». Partant, il paraît plus plausible de considérer que le pronom suffixe *=sn* renvoie alors à l'ensemble des membres de la parentèle représenté sur la stèle et, par conséquent, nous proposons de rendre ce tour ici encore par « leur parent ».
L'inscription du registre inférieur de la stèle de Qaouy (doc. **318**) fait se succéder une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, destinée « au *ka* de l'ensemble des compagnons » (*rḥw n sp*), et la formule *sˁnḫ rn* suivante, « C'est leur frère qui a perpétué leur nom, le scribe Qaouy ». « L'ensemble des compagnons » désignant probablement tout ou partie des individus figurés dans les deux registres supérieurs, dont plusieurs scribes et plusieurs prêtres-*ouâb*, il est peu contestable que le terme « frère » accordé au scribe Qaouy se rapporte à cette collectivité de personnages et, par suite, est à comprendre dans un sens élargi.
Enfin, c'est encore ce même sens collectif que l'on peut attribuer au syntagme *sn=sn* dans la stèle de Rêouânkh (doc. **107**). Dans la partie droite du registre supérieur, le fils liturgiste Renséneb est agenouillé devant son père Néhy, lui présentant un plateau d'offrandes. Les trois registres situés au-dessous figurent 16 membres de la famille. Dans la partie basse de la stèle, une inscription horizontale compartimentée indique, « En témoignage de ce qu'a fait pour eux leur "frère" (*sn=sn*), l'échanson qui a accès, Renséneb, né de la maîtresse de domaine, Pépi, juste de voix ». Compte tenu de l'emplacement marginal de cette séquence, qui semble lui accorder un sens « récapitulatif », il est fort à parier que l'expression *sn=sn*, littéralement « leur frère », soit encore à comprendre dans son acception la plus large, se référant ici à l'ensemble des membres de la famille représentés dans les différents registres de cette stèle.

Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) du frère liturgiste

Le frère liturgiste est figuré face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sˁnḫ rn*

Dans 27 d'exemples issus du corpus *sˁnḫ rn*, le frère liturgiste est figuré dans un dispositif de frontalité rituelle avec son frère défunt, même si, comme nous avons pu le voir avec la stèle de Renséneb (doc. **59**), ce lien de fraternité est parfois tout relatif.

Dans l'ensemble de ces exemples figurant le liturgiste face au bénéficiaire défunt, on distinguera ceux où ces derniers sont disposés dans une scène isolée des documents où d'autres individus, majoritairement issus du même cercle familial, accompagnent les protagonistes de la scène rituelle.
Parmi les 12 exemples de cette première catégorie où le frère liturgiste est représenté seul face au bénéficiaire [1926], la stèle d'Iâhmès (**fig. 87**, doc.**191**) constitue un archétype. Dans le registre illustré du document, Iâhmès est assis à droite, en train de respirer une fleur de lotus qu'il tient de la main droite. Campé debout face à lui, son frère Nakht effectue à son attention une libation sur la table d'offrandes qui les sépare. Dans une inscription qui occupe le registre inférieur de la stèle, une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* d'Iâhmès se poursuit par la formule *sˁnḫ rn* suivante :

[1926] Doc. **59**, **61**, **71**, **73**, **82**, **133**, **191**, **239, 258**, **323**, **376**, **521**.

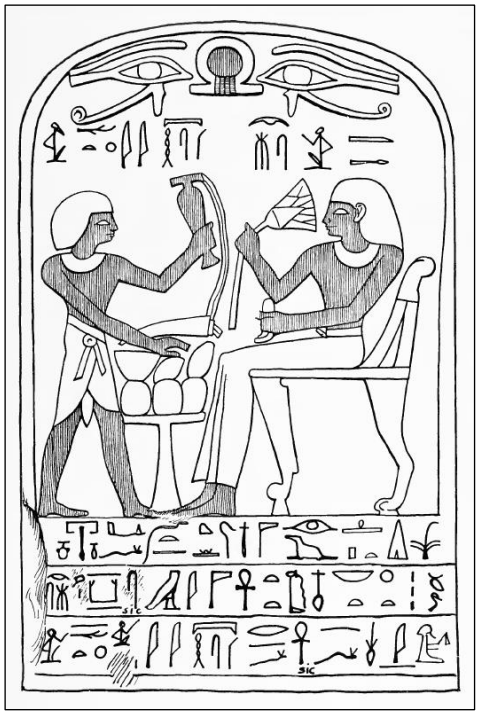


Fig. 87 : Stèle d'Iâhmes (BM EA 300), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 5, pl. 21.

(Doc. **191**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le chef des Nubiens, Nakht » [1927]

On notera que dans cette stèle, comme dans l'ensemble des documents de cette catégorie, l'existence d'un fils du bénéficiaire n'est pas indiquée dans ses inscriptions. Cette observation pourrait étayer l'hypothèse selon laquelle la présence d'un frère liturgiste, ou même d'un autre type d'officiant, pallie l'absence du fils, le liturgiste le plus souvent attendu dans ce type de rituel. Dans ce cas de figure, on a pu penser à l'exemple des couples sans enfant [1928], mais d'autres hypothèses sont à envisager. Comme nous l'avons observé plus haut, l'hypothèse du frère liturgiste se substituant au fils défaillant semble validée dans une inscription de la statue-cube de Bentéhiher (**fig. 86**, doc. **683**), où le frère liturgiste est mentionné comme « celui qui a agi pour lui en qualité de fils ». Néanmoins, nous allons voir à travers l'analyse de certains documents de la seconde catégorie que cette idée peut difficilement être érigée en principe absolu.

Ce second ensemble de sources rassemble les documents dans lesquels un certain nombre d'individus, appartenant en grande majorité au cercle familial du bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn*, accompagnent voire participent à la scène rituelle centrale figurant le frère liturgiste officiant face au frère-défunt [1929]. On peut alors voir le défunt accompagné par son épouse (doc. **293**, **365**, **531**), par sa mère (doc. **156**), ainsi que le frère liturgiste suivi par un autre frère (doc. **219**), ou encore par sa nourrice (**fig. 147**, doc. **23**). Dans certains cas, le nombre de parents qui accompagnent la scène rituelle est supérieur à celui des frères en vis-à-vis (doc. **108**, **124**, **135**, **170**). Toutefois, dans trois exemples appartenant à cette catégorie (doc.**124**, **fig. 171**, **132**, **530**), parmi les parents présents dans la scène rituelle, ce sont plus spécifiquement des fils et des filles du défunt qui sont représentés. Ainsi, dans la stèle d'Iâhmès (doc. **530**), le défunt est assis devant une table offrandes, recevant le rituel de l'encensement et de l'aspersion de la part de son frère Hormès, figuré debout face à lui. Derrière ce dernier, le propre fils du dédicataire, Hatnéfer, participe également au rituel d'offrandes en apportant des fleurs et des canards à l'attention de son père défunt. À deux reprises dans le document, ce fils est nommé, « son fils, le scribe Hatnéfer, juste de voix. » Il semble alors tentant d'envisager la présence du frère liturgiste Hormès comme témoignage de son rôle de substitut du fils Hatnéfer. La mention de l'épithète « juste de voix » (*mɜˁ-ḫrw*) inscrite à la suite du nom de ce dernier pourrait alors signifier l'état de défunt du fils du dédicataire au moment de la confection de la stèle. Toutefois, comme nous l'avons vu plus haut, l'épithète *mɜˁ-ḫrw* ne semble pas traduire de manière systématique la condition de défunt de son porteur. Qui plus est, dans la stèle de Tchétou (doc. **124**), dans le registre qui se situe sous la scène figurant les deux frères disposés dans le traditionnel face à face du rituel d'offrande, on peut observer une file formée de quatre filles et d'un fils du défunt. Ce dernier, le fils Tchéti est, quant à lui, dépourvu de l'épithète *mɜˁ-ḫrw*, ce qui montre qu'un liturgiste peut être en charge du rituel *sˁnḫ rn* pour son frère alors que tout porte à croire que le fils de ce dernier est encore vivant au moment de sa représentation dans l'espace de la stèle. La présence simultanée dans un même monument du fils et du frère du défunt, ce dernier étant chargé de la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* demeure donc une question à envisager de manière plus ouverte, prenant en compte les différents facteurs qui peuvent justifier ce dispositif peu conventionnel.

[1927] *jn sn=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f ḥry Nhsy.w Nḫt.*
[1928] A. Ashmawy Ali, « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 20; R. Legros, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e à la XII^e dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 127.
[1929] Doc. **23**, **86**, **108**, **115**, **132**, **135**, **156**, **170**, **219**, **293**, **353**, **365**, **372**, **530**, **531**.

Le frère liturgiste est figuré dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire

Parmi l'ensemble des documents dans lesquels le frère liturgiste est représenté en image, dans six exemples, il est figuré dans un dispositif iconographique différent de celui d'un face à face rituel avec son frère défunt [1930]. Ainsi, nous l'avons observé précédemment dans la stèle de Chemrê (doc. **65**), ce dernier est mentionné comme le « frère » liturgiste tout en étant lui-même figuré en train de bénéficier du rituel funéraire exécuté par son épouse, son fils et son frère. Or, dans la formule située au bas de la stèle, Chemrê est désigné en tant que commanditaire de la stèle, cette dernière étant dédiée à l'ensemble des membres de la famille figuré dans ce monument. On notera au passage le caractère prospectif de ce type de document dans lequel le liturgiste est à la fois présenté comme le dédicant dans la formule *sˁnḫ rn* et, probablement par anticipation dans la scène qui l'anime, comme le bénéficiaire du rituel funéraire exécuté par des membres de sa famille [1931].
Dans d'autres cas de la catégorie examinée dans cette section, le frère liturgiste est disposé dans un registre secondaire du monument, alors que son frère-bénéficiaire reçoit les bienfaits du rituel funéraire assuré par un ritualiste-tiers. Ce rôle peut alors être assumé par son propre fils (doc. **13**), par son épouse et ses enfants (**fig. 170**, doc. **159**) ou par un individu sans attache familiale explicite avec le défunt (doc. **186**). Une variante de ce dispositif peut s'observer dans la stèle d'Iqi (**fig. 48** et **181**, doc. **167**). Dans la scène rituelle, on voit le dédicataire Iqi bénéficier de l'action de sa sœur et de sa mère, alors que Méréri, le frère liturgiste est absent de la surface de la stèle. Enfin, dans un autre exemple singulier (doc. **18**), le frère liturgiste est disposé en présence de sa mère alors que le frère-bénéficiaire mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* est absent du programme iconographique du document.

Absence formelle du frère liturgiste (non-figuration et documents aniconiques)

Cet ensemble est marqué par l'absence formelle du frère liturgiste regroupe 70 attestations, soit près de 62 % des 113 documents dans lesquels le frère du défunt est désigné comme liturgiste dans la formule *sˁnḫ rn*. Il est remarquable que ce ratio soit supérieur à celui des 59 % des cas dans lesquels le fils liturgiste est absent de la surface du document [1932]. De manière un peu paradoxale, celui qui apparaît comme un des protagonistes de la liturgie est alors écarté du programme iconographique du monument.
Dans un premier temps, nous aborderons les différents cas de figure dans lesquels, le frère liturgiste étant absent du monument, c'est alors le frère-bénéficiaire qui polarise l'attention à travers son image, qu'il soit figuré seul ou qu'il participe à un rituel funéraire.
Puis, nous évoquerons la quarantaine de documents aniconiques qui comptent, pour l'essentiel, des statues et des *chaouabtis*, mais aussi un lot de stèles dépourvues d'image.
Il convient de rappeler que, dans la mesure où aucune des images dépeintes sur ces monuments n'est conforme au dispositif de frontalité rituelle entre le liturgiste et le bénéficiaire, tous ces supports ne sont en lien qu'avec la phase de fondation de la liturgie *sˁnḫ rn*, via la formule *ad hoc* qui les anime.

Non-figuration du frère liturgiste et mise en exergue du frère-bénéficiaire de la liturgie

Parmi les 29 documents où le frère liturgiste n'est pas figuré à sa surface [1933], dix comportent une image isolée du frère-bénéficiaire. Dans les dispositifs les plus courants, ce dernier est figuré soit seul, soit assis devant une table d'offrandes (**fig. 40** doc. **87**, **164**), soit debout les bras ballants (doc. **110**, **140**, **190**), soit un bras replié sur la poitrine (doc. **143**), soit une main tenant une canne

[1930] Doc. **13**, **18**, **65**, **80**, **159**, **186**.
[1931] On observe également ce type de dispositif dans les documents **10**, **24**, **35**, **53**, **90**, **91**, **92**, **93**, **159**, **168**, **230**, **251**, **265**, **524**, **525**, **526**, **527**.
[1932] Dans cet ensemble, sont regroupés les 52 exemples marqués par l'absence du fils liturgiste du programme décoratif du monument ainsi que les 182 monuments « aniconiques » (statues, chaouabtis mais aussi, stèles, parois de tombe, table d'offrandes, etc.).
[1933] Doc. **5**, **9**, **12**, **13**, **41**, **66**, **72**, **83**, **87**, **110**, **111**, **119**, **123**, **137**, **140**, **143**, **149**, **154**, **156**, **159**, **163**, **164**, **167**, **169**, **190**, **228**, **474**, **646**.

(doc. **5**, **fig. 63** **173**), ou soit encore, une main portant une fleur de lotus à la narine (**fig. 88** doc. **169**). Dans un cas particulier, l'image du frère-bénéficiaire est gravée en haut-relief au centre d'une stèle épaisse taillée en forme de niche (doc. **149**). Dans un certain nombre d'exemples de cet ensemble, le frère-bénéficiaire est debout face une inscription en colonnes, à l'intérieur de laquelle est inscrite la formule *sᶜnḫ rn* (doc. **5**, **110**, **140**, **169**).

Ainsi, dans la stèle de Ptahsokar (**fig. 88** doc. **169**), ce dernier est figuré debout face à une table d'offrandes, respirant une large fleur de lotus. Face à lui, la formule *sᶜnḫ rn* se déploie dans une colonne compartimentée et déborde dans l'espace de la scène, sous le plateau de la table d'offrandes. On peut y lire :



Fig. 88 : Stèle de Ptahsokar (BM EA 245)
d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 4, pl. 45.

> (Doc. **169**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le Grand des dizaines de Haute-Égypte, Sobekhotep, renouvelé de vie. » [1934].

Du fait de la non-figuration du frère liturgiste Sobekhotep, cette séquence contient une unique mention de ce dernier. Par suite, ce dispositif constitue un témoignage de la fonction dédicatoire de la formle *sᶜnḫ rn.* Dans cet exemple, le frère liturgiste n'assume donc que le rôle de fondateur, et l'absence de son image semble l'exonérer des charges liées aux phases d'actualisation. Toutefois, compte tenu de l'emplacement particulier de la formule *sᶜnḫ rn* dans l'espace de la scène, on pourrait être tenté de voir dans cette inscription, une sorte de substitut de la présence imagée du liturgiste, placée en position d'« actualisateur ».

La stèle de Renséneb (doc. **143**) constitue un autre cas singulier. Dans l'unique image du monument, le frère-bénéficiaire est debout face à une colonne contenant une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée à son propre *ka*. Un espace non gravé flanque cette colonne d'inscription. Quant à la formule *sᶜnḫ rn*, elle se trouve à la fin de l'inscription qui surplombe la scène, « C'est son frère qui a perpétué son nom, le chef des suivants, Dédounébou. » Il est probable que la figuration d'une image du frère liturgiste Dédounébou ait été prévu dans cet espace demeuré vide, sans doute du fait de l'état d'inachèvement de la stèle.

Dans la stèle de Pahatyâ (doc. **474**), le dédicataire est également figuré seul, assis face à une table d'offrandes. Il porte de sa main gauche une fleur de lotus à son nez et il tend sa main droite en direction des offrandes. Au-dessus de cette scène, quatre courtes colonnes de texte précisent l'identité du frère-bénéficiaire, « L'Osiris, le *ȝḫ jqr* de Rê, Pahatyâ ». Deux dédicaces sont signées par Ipouy et par son fils Amennakht sur les tranches de la stèle. La première provient d'Ipouy qui est alors désigné comme le « frère » liturgiste de Pahatyâ [1935], « Fait par son "frère" qui (ainsi) a perpétué son nom, le prêtre-*ouâb* du maître du Double-Pays, à l'Ouest (de Thèbes), Ipouy, juste de voix. » La seconde est signée par Amennakht, le fils d'Ipouy, « Fait par le fils de son "frère", le dessinateur du seigneur du Double-Pays, Amennakht, juste de voix. » Il est probable qu'en filigrane d'une de ce deux dédicaces, le « frère » liturgiste Ipouy apparaisse comme le commanditaire de la stèle, et dans l'autre, son fils, le dessinateur Amennakht, représente l'artisan qui l'a mise en forme.

Parmi les treize autres documents dans lesquels l'image du frère liturgiste est absente alors que celle du frère bénéficiaire est mise en exergue, ce dernier est alors accompagné par d'autres membres de

[1934] *jn sn*(*=f*) *sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Wr mḏw Šmᶜw Sbk-ḥtp wḥm*(*w*) *ᶜnḫ*.
[1935] Sur le sens métaphorique de *sn* dans cet exemple, cf. *supra*, p. 304.

sa famille. Parfois, il est simplement assisté de son épouse (doc. **9**), qui peut se tenir derrière lui sans adopter de posture rituelle clairement opératoire.

En revanche, dans nombre de cas, le dispositif de frontalité avec le défunt dans lequel s'engagent certains de ses parents évoque le rôle actif que ces derniers jouent dans le rituel funéraire qui lui est destiné, ces derniers prenant alors en charge les phases d'actualisation de la liturgie. Ainsi, dans plusieurs documents, le défunt et sa femme sont figurés dans ce dispositif de face à face (doc. **72**, **111**, **119**). Dans les stèles de Tchéniânkh (doc. **68**) et de Samontou (doc. **137**), c'est la mère du défunt qui est dépeinte dans ce tête-à-tête avec son fils. En outre, ce dernier document est remarquable du fait qu'il comporte deux formules *sʿnḫ rn*, l'une et l'autre mentionnant deux frères liturgistes distincts.



Fig. 89 : Stèle d'Amenemhat (BM EA 231), d'après H.R. Hall, *HTBM* 3, pl. 18.

Dans la stèle d'Amenemhat, dit « le nez » (*fnḏ*) (**fig. 89**, doc. **66**), alors que la formule *sʿnḫ rn* située dans le bas du monument indique que c'est le frère du défunt qui apparaît comme le dédicataire (doc. **66**), c'est le fils du défunt, malheureusement anonyme, qui est figuré face à son père, en train d'exécuter le rituel funéraire à son attention. La répartition des charges liturgiques est donc ici assez claire : la phase de fondation est assumée par le frère du défunt alors les phases d'actualisation sont à la charge de son fils.

Dans les autres documents de cet ensemble, des groupes plus nombreux d'individus sont figurés à la surface des monuments. On peut ainsi observer, dans plusieurs cas, le frère bénéficiaire accompagné par plusieurs parents proches, tels que sa femme et probablement sa fille (doc. **228**), sa mère et sa sœur (doc. **167**), sa « sœur » et son fils (doc. **154**), ses géniteurs (doc. **123**), ou encore sa mère, son fils et probablement sa fille (doc. **41**). Toutefois, dans deux stèles de cet ensemble, sont représentés des personnages sans relation explicite avec le frère bénéficiaire (doc. **163**), parfois du fait de l'absence de leur nom (doc. **83**).

Dans ce lot de documents, l'image du frère du défunt mentionné comme liturgiste dans la formule *sʿnḫ rn* étant systématiquement absente de la surface des monuments, il y a tout lieu de penser que ces derniers constituent le témoignage d'une sorte d'accord conventionnel formalisant les rôles de certains membres de la famille dans le cadre du culte funéraire réservé au défunt. En l'occurrence, alors que le frère liturgiste est déclaré en tant que commanditaire du monument mémoriel par le truchement de la formule *sʿnḫ rn* qui y est inscrite, le ou les officiants figurés dans un dispositif frontal avec le défunt sont désignés comme ceux en charge de l'actualisation du rituel de « perpétuation de son nom », mise en œuvre au moyen de celle du rituel funéraire.

En revanche, dans deux stèles du corpus où le frère liturgiste est absent de toute figuration, le frère bénéficiaire est représenté dans la posture de prière-adoration, les deux bras fléchis face à une divinité (doc. **12**, **646**). Ici, dans ce dispositif particulier, on peut supposer que la scène de dévotion du frère bénéficiaire est sans lien direct avec la liturgie *sʿnḫ rn*, hormis de percevoir en filigrane de cette image le lien privilégié que le défunt entretient avec le monde des dieux. De manière plus pragmatique, on peut restreindre la portée de la formule *sʿnḫ rn* inscrite sur ces stèles au caractère dédicatoire qu'elle implique.

Documents « aniconiques »

Parmi les 113 exemples de formule *sʿnḫ rn* dans lesquels le frère du défunt est désigné comme étant le liturgiste agissant à son bénéfice, 41 sont inscrits sur des documents « aniconiques ». Ce sont pour

la plupart d'entre eux des statues [1936] ou des *chaouabtis* [1937], que nous agrégeons par défaut à la documentation aniconique dans la mesure où ces rondes-bosses, bien que formant systématiquement une image du bénéficiaire de la liturgie, sont dépourvues à leur surface de toute représentation individuelle ou de scène rituelle en lien avec la liturgie *sᶜnḫ rn*. Les formules restantes sont inscrites sur sept stèles « aniconiques » [1938], présentant sporadiquement des motifs d'yeux-*oudjat* ou de signe *chen*.
En ce qui concerne le lot de statues de cette catégorie, trois exemples représentent des femmes (doc. **181**, **483**, **486**) [1939] et, par suite, la formule *sᶜnḫ rn* est du type, *jn sn=s sᶜnḫ*(*w*) *rn=s*. Compte tenu de l'apparition, à partir du Nouvel Empire, du sens dérivé du terme *sn* pour désigner l'« époux » [1940], il est envisageable, mais sans aucune preuve formelle à l'appui, que dans les deux statues féminines datant probablement de la XX[e] dynastie (doc. **483**, **486**), le « frère » mentionné comme liturgiste dans chacune des formules *sᶜnḫ rn* soit en réalité l'époux de la défunte.

Comme cela a été observé lors de l'étude consacrée au fils liturgiste, l'importance numérique des documents « aniconiques » comprenant un frère-liturgique semble confirmer que, dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, le poids de la formule *ad hoc* est prédominant sur celui de l'image. Nous l'avons précédemment rappelé, ce trait paraît indiqué par la présence de quelques graffiti au sein du corpus *sᶜnḫ rn*, le plus souvent dépourvus de toute image ou ornés de motifs sans lien direct avec la liturgie mémorielle [1941].

Prédominance épisodique du frère dans le rôle de liturgiste sᶜnḫ rn

Une des grandes questions qui s'impose au terme de l'étude portant sur le rôle du frère liturgiste dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn* est celle du considérable accroissement de ses apparitions au cours de la Deuxième Période intermédiaire. Comme le graphique présenté plus haut le montre clairement [1942], cette montée en puissance du frère liturgiste au cours de cette période opère conjointement et proportionnellement au retrait du fils liturgiste. La symétrie remarquable des courbes au moyen desquelles se manifestent ces variations dans le temps semble laisser peu de place au hasard. Il convient donc de s'interroger sur les motivations qui peuvent animer cette évolution.
Cette question est longuement abordée par M.G. Nelson-Hurst dans ses deux études portant sur la formule *sᶜnḫ rn* [1943]. Selon l'auteur, dans ce contexte, plusieurs facteurs pourraient éclairer ce jeu de substitution entre le fils et le frère du défunt, plus particulièrement marqué entre les XIII[e] et XVII[e] dynasties. Mais avant de les commenter distinctement, M.G. Nelson-Hurst commence par émettre l'idée que cette importace accrue du frère dans ce contexte pourrait s'insérer dans les changements profonds opérés à cette époque au sein de la famille égyptienne. Parmi les signes de cette évolution générale, l'auteur mentionne, d'une part, les changements survenus dans les représentations des

[1936] Doc. **157**, **181**, **189**, **326**, **369**, **418**, **481**, **483**, **486**, **539**, **672**, **683**, **686**.
[1937] Doc. **152**, **180**, **195**, **196**, **199**, **200**, **201**, **202**, **203**, **204**, **206**, **207**, **208**, **209**, **215**, **229**, **297**. À ces *chaouabtis*, on peut ajouter quatre petits sarcophages destinés à les abriter : doc. **211**, **214**, **216**, **217**.
[1938] Doc. **60**, **165**, **220**, **221**, **222**, **223**, **290**, **291**.
[1939] On notera que parmi les 113 exemples du corpus dans lesquels est attesté un frère liturgiste, ces trois cas sont les seuls où le bénéficiaire est une « sœur », au sens propre ou métaphorique.
[1940] Cf. *supra*, « Généralités », p. 301-302.
[1941] Doc. **76**, **463**, **497**. Cf., *supra*, « Documents "aniconiques" », p. 301.
[1942] Cf. *supra*, « Tableau 5 : Évolution des fréquences des liturgistes fils-frère », p. 302.
[1943] « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *in* Z. Hawass, J.H. Wegner (éds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, notamment p. 19-26 ; *ead*., « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study » », *in* M. Horn *et al*. (éds.), *Current research in Egyptology 2010 : proceedings of the eleventh annual symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123. Cette question avait déjà été abordée notamment par H. De Meulenaere (« Contributions à la prosopographie du Moyen Empire [3. Une stèle d'Elkab] », *BIFAO 81* suppl., 1981, p. 84-85), R. El-Sayed (« Formules de piété filiale », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 289) et D. Devauchelle (« Notes et documents pour servir à l'histoire du Sérapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 76-77, note L. 3).

membres de la famille sur les monuments funéraires privés et, d'autre part, l'enrichissement du vocabulaire de la parenté, et notamment celui des expressions composées [1944].

De manière plus spécifique, M.G. Nelson-Hurst met en lien cette substitution du rôle du frère au fils dans le cadre de la liturgie *sˁnḫ rn* avec l'évolution des pratiques de la succession royale au cours de la Deuxième Période intermédiaire. Il est en effet régulièrement avancé qu'un des nombreux changements avérés durant cette période est l'avènement d'exemples de transmission fratrilinéaire du pouvoir royal, venant alors relayer la traditionnelle succession patrilinéraire, le système de succession passant d'un dispositif vertical à un système plus horizontal. Parmi les exemples les plus dûment attestés durant la XIII^e^ dynastie, on notera le cas des trois frères Néferhotep I^er^, Sahathor et Sobekhotep Khânéferrê [1945], dont le mode de succession n'est pas sans rappeler la trame narrative évoquée dans le P. Westcar [1946]. Quant à la XVII^e^ dynastie, différents auteurs font varier entre 2 et 3 les successions royales de frère à frère [1947]. Cette probable préséance du frère sur le fils du roi au cours de la XIII^e^ dynastie peut encore s'observer dans les listes familiales de Néferhotep I^er^ de Sobekhotep Khânéferrê dans lesquelles les frères du roi apparaissent avant les propres fils du roi régnant [1948]. S'appuyant notamment sur les successions fratrilinéaires de la XIII^e^ dynastie donnés par K.S.B. Ryholt [1949], M.G. Nelson-Hurst en vient à conclure à propos de la comparaison de ces exemples avec les cas de frère liturgiste *sˁnḫ rn* que « the number of these cases still fits with our comparison of the choice of benefactors » [1950]. Or, si l'on met en rapport ces 5 ou 6 cas avérés de succession royale de frère à frère et la petite cinquantaine de règnes que pourraient regrouper ces XIII^e^ et XVII^e^ dynasties [1951], on obtient un ratio situé dans une fourchette de 10-13 %. Finalement, en dépit du caractère incertain que peuvent présenter les listes royales relatives à cette période, ce ratio estimatif se situe très loin des 50 % que rassemblent les exemples du corpus *sˁnḫ rn* datés de la même période et dans lesquels le frère assume le rôle de liturgiste. La forte irruption du frère liturgiste *sˁnḫ rn* au cours de la DPi est donc sans commune mesure avec les quelques cas avérés de transmission royale fratrilinéaire durant cette même période. D'ailleurs, ce deséquilibre semble largement déborder les limites de cette époque puisque, la responsabilité de desservant du frère est déjà très nettement marquée dans les formules *sˁnḫ rn* datées de la PPi et du Moyen Empire [1952], alors qu'aucun cas relevant de la succession royale fratrilinéraire n'est attesté au cours de cette époque.

De même, les deux seules successions de frère à frère documentées pour l'ensemble des règnes du Nouvel Empire [1953] ne paraissent pas pouvoir être mis en regard des plus de 8 % d'attestations *sˁnḫ rn* datées de cette période et dans lesquelles le frère assume le rôle de liturgiste. En revanche, alors que la pratique de la succession fratrilinéaire a pu connaître des résurgences au cours de la dynastie

[1944] Selon les notes annexées à son texte, ces principes lui sont notamment inspirés par D. Franke (*Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich, Hamburg*, 1983, p. 175-176).
[1945] Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la Vallée du Nil*, Nouvelle Clio, 1995, p. 138-140 ; K.S.B. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, CNI Publications 20, 1997, p. 284 ; J. SIESSE, *La XIII^e^ dynastie. Histoire de la fin du Moyen Empire*, Sorbonne Université Presses, 2019, p. 139-143 (avec arbre généalogique, fig. 29) et p. 154.
[1946] St. QUIRKE, « Royal power in the 13th Dynasty », *in* St. Quirke (éd.) *Middle Kingdom Studies*, 1991, p. 130 ; J. SIESSE, *ibid.*, p. 155.
[1947] Chr. BENNETT, « The Structure of the Seventeenth Dynasty », *GM* 149, 1995, p. 29 ; K.S.B. RYHOLT, *op. cit.*, p. 289.
[1948] J. SIESSE, *ibid*., p. 155.
[1949] *Op. cit.*, p. 282-289.
[1950] M.G. NELSON-HURST, *op. cit.*, p. 29, n. 44.
[1951] Les évaluations relatives au nombre des rois pour chacune de ces dynasties « égyptiennes » de la DPi sont très variables. À partir des listes parmi les mieux documentées, on retiendra pour la XIII^e^ dynastie, celle récemment proposée par J. Siesse, qui rassemble 31 règnes (*op. cit.*, p. 99) et, pour la XVII^e^ dynastie, la liste de Chr. Bennett qui réunit 17 rois (*op. cit.*, p. 25).
[1952] 21,79 % dans la période couvrant la PPi et le Moyen Empire.
[1953] De Ramsès IV à Ramsès VI, puis de Ramsès VI à Ramsès VIII (D. KAHN, « The Royal Succession in the 25th Dynasty », *MSGB* 16, 2005, p. 145, n. 18).

libyenne [1954] puis durant la dynastie kouchite [1955], le rôle de desservant du frère s'efface totalement dans la liturgie *sʿnḫ rn* au cours de ces époques [1956].

Un autre faisceau de raisons qui rend délicat l'analogie du modèle de la succession royale avec la prise en charge de la liturgie mémorielle est, d'une part, que cette dernière concerne en grande majorité le domaine privé [1957] et, d'autre part, qu'elle montre, comme nous l'avons vu, des liens non systématiques avec les questions de la succession ou de l'héritage.

Un des autres arguments avancés par M.G. Nelson-Hurst au sujet de l'affaiblissement du rôle du fils dans la liturgie *sʿnḫ rn* au cours de la DPi consiste à mettre ce phénomène en parallèle avec le climat d'instabilité et de guerre marqué par cette époque. Il est en effet bien documenté que l'occupation d'une grande part du territoire égyptien par les Hyksôs ainsi que le harcèlement des installations égyptiennes en Basse Nubie caractérisèrent l'insécurité et la violence qui prévalèrent à partir de la fin de la XIII[e] dynastie [1958]. Si l'auteur associe l'occupation des hommes sur le champ de bataille à la montée en puissance de membres féminins de la famille dans la mise en œuvre de la liturgie mémorielle, question sur laquelle nous reviendrons, il nous semble que ce même contexte pourrait également éclairer le renforcement du rôle du frère dans le contexte de la liturgie *sʿnḫ rn*. En effet, il est reconnu que les périodes de guerre, de marasme économique et d'instabilité générale font partie des causes de la décroissance démographique et ce depuis l'Antiquité [1959]. En ce qui concerne la démographie de l'Ancienne Égypte, les études de K.W. Butzer ont mis en évidence des périodes de déclin démographique, d'une valeur moyenne d'un tiers de la population, au cours de la PPi puis de la DPi [1960]. Par suite, le remplacement du fils par le frère du défunt pourrait alors s'expliquer soit par l'absence de fils dans le cercle familial [1961], soit par la disparition prématurée du père laissant un fils jugé trop jeune pour prendre en charge de telles responsabilités collectives. Un de ces facteurs est-il à prendre en compte pour l'analyse des six stèles datées de la DPi parmi les sept découvertes dans la forteresse de Bouhen [1962], et dans lesquelles le frère du défunt assume systématiquement le rôle de liturgiste *sʿnḫ rn* ? Selon H.S. Smith, cette forteresse fut mise à sac par "the ruler of Kush" à la fin de la XIII[e] dynastie, entre 1680 et 1640, avant d'être reconquise près d'un siècle plus tard par

[1954] E. LANGE, « Legitimation und Herrschaft in der Libyerzeit », *ZÄS* 135, 2008, p. 131-141 ; G.P.F. BROEKMAN, « Libyan Rule over Egypt », *SAK* 39, 2010, p. 85-99.

[1955] D. KAHN, *op. cit*., p. 143-163 ; J. REVEZ, « The Role of the King's Brothers in the Transmission of Royal Power in Ancient Egypt and Kush : A Cross-Cultural Study », *in* J.R. Anderson, D.A. Welsby (éds.), *The Fourth Cataract and Beyond*, Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies, *BMPES* 1, 2014, p. 537-544. Cette importance du rôle du frère dans le cercle royal au cours de la XXV[e] dynastie est sans doute évoquée par l'apparition du titre de *sn n*(*y*)*-sw.t*, « frère du roi » (J. REVEZ, *ibid*., p. 538 et n. 3).

[1956] Les derniers exemples de frère liturgiste du corpus (doc. **646**, **672**, **676**, **683**, **686**) sont datés de la première occupation perse au début de l'époque ptolémaïque.

[1957] Les quatorze attestations *sʿnḫ rn* issues du domaine royal ne représentent que 2,01 % de la documentation (doc. **231**-**235**, **361**, **390**, **391**, **392**, **393**, **402**, **403**, **404**, **541**).

[1958] Cependant, dans ses récents travaux portant sur la XIII[e] dynastie, J. Siesse conteste l'idée d'une instabilité politique concernant cette période de l'Histoire égyptienne (*op. cit.*, p. 154).

[1959] A. LANDRY, *La révolution démographique. Études et essais sur les problèmes de la population*, INED éditions, 2020 (1re éd. 1934), p. 125-158 ; *id*., « Quelques aperçus concernant la dépopulation dans l'Antiquité gréco-romaine », *Revue Historique*, t. 177, fasc. 1, 1936, p. 1-33 ; J. BOURDON, « Le monde antique s'est-il dépeuplé ? », *Journal de la société statistique de Paris*, t. 89, 1948, p. 102-118.

[1960] *Early Hydraulic Civilization in Egypt. A Study in Cultural Ecology*, Chicago, London, 1976, p. 84 et p. 85, fig. 13. Même si certaines valeurs chiffrées proposées par l'auteur ont pu parfois être jugées trop basses (J. KRAUS, *Die Demographie des alten Ägypten. Eine Phänomenologie anhand* altägyptischer, thèse de doctorat Göttingen, 2004, p. 233 ; B.J. KEMP, *Ancient Egypt. Anayomy of a Civilization*, London, New York, 2006 [2de éd.], p. 406, n. 7), ces périodes de décroissance démographique ne semblent pas contestées. En ce qui concerne les hypothétiques liens entre les phases de déclin démographique et le jeu de substitution du frère au fils dans le contexte de la liturgie *sʿnḫ rn*, elles montrent un point de faiblesse. En effet, selon les mêmes courbes démographiques de K.W. Butzer, l'Égypte aurait connu une forte décroissance démographique entre la fin de l'époque ramesside et le début de la Basse époque. Or, au cours de cette période, le rôle du fils- liturgiste connaît une montée en puissance inversement proportionnelle à celle du frère du défunt.

[1961] La présence du frère liturgiste n'entraîne par systématiquement l'absence du fils du défunt. En effet, dans quelques exemples du corpus, la mention du frère liturgiste est simultanée à celle du fils (doc. **124**, **159**) voire à la figuration de ce dernier en qualité de desservant (doc. **13**, **66**, **530**).

[1962] Doc. **220**, **221**, **222**, **223**, **225**, **228**.

Kamosis [1963]. On pourrait alors percevoir dans ce groupe de stèles un ensemble cohérent permettant d'illustrer une possible analogie entre la surreprésentation du frère liturgiste et un climat général conflictuel et délétère participant au déclin des populations.
Hors des influences d'ordre politique sur l'accroissement de l'importance du frère du défunt dans la mise en oeuvre de la liturgie *sˁnḫ rn*, il convient d'évoquer une particularité dans les pratiques rituelles mettant précisément en exergue l'action du frère du défunt.
Comme nous l'avons détaillé précédemment [1964], entre la fin du Moyen Empire et le début du Nouvel Empire est attestée une pratique parfois nommée « *extra-sepulchral shabti deposits* » [1965]. Il s'agit d'une cérémonie consistant à déposer dans le « middle level of the burial complex », plusieurs *chaouabtis* « bout de bois » à l'image du défunt, le plus souvent protégés dans un petit sarcophage. Cette cérémonie collective ayant lieu dans la zone de la tombe réservée aux cérémonies mémorielles, elle permettait aux membres de la famille du défunt, au moyen de cette offrande, de perpétuer les liens avec lui.



Fig. 90 : *Chaouabti* de Mès (Durham Oriental Museum EG 535), d'après le site du musée en ligne.

Parmi les 31 *chaouabtis* et petits sacophages répertoriés dans le corpus *sˁnḫ rn*, datés de la fin du Moyen Empire au Nouvel Empire (**fig. 90**, doc. **206**), on peut remarquer que le fils n'apparaît jamais dans le rôle du liturgiste. Plus encore, parmi les 27 exemples artefacts de ce type datés de la DPi, le frère du défunt assume le rôle de liturgiste dans 19 des formules *sˁnḫ rn*, soit dans plus de 70 % des cas. Certaines femmes de la famille du défunt (sœur, mère et fille) participent à hauteur de 7 exemples. Au cours de la DPi, le lien entre cette pratique de dépôt extra-sépulcral et celle de la liturgie mémorielle *sˁnḫ rn* n'est pas anecdotique puisque les documents qui réunissent ces deux conditions représentent près d'un tiers des exemples du corpus *sˁnḫ rn* datés de cette époque (27/83). Compte tenu de l'ensemble des caractéristiques de cette pratique novatrice et, semble-t-il, circonscrite dans le temps, on peut envisager que cette cérémonie familiale offrait une sorte de préséance aux membres de la famille les plus proches du défunt – frère, mère, fille –, à l'exclusion du fils. Que doit-on conclure à propos de cette défaillance du fils du défunt : était-il alors absent de cette cérémonie mémorielle ou, peut-être encore, lui réservait-on d'autres responsabilités ou d'autres types d'offrandes à son père défunt ? Même si on peut constater que la DPi, période-phare de l'existence de *chaouabtis* porteurs de la formule *sˁnḫ rn*, est une époque durant laquelle le fils du défunt connut un fort recul dans la fonction de liturgiste [1966], les réponses à cette interrogation demeurent à ce jour incertaines.

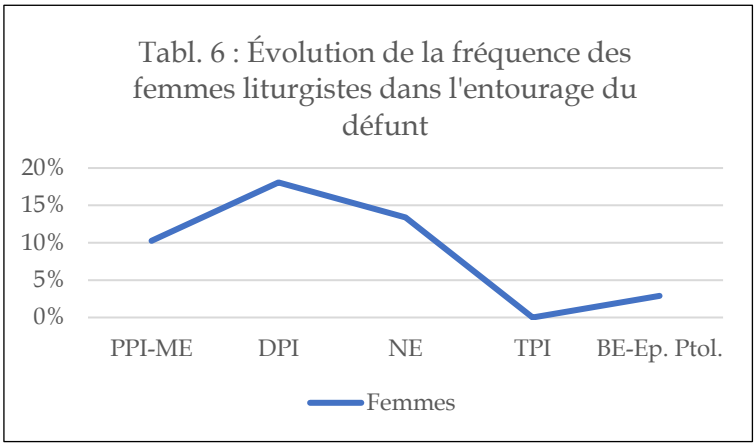
En conclusion, l'examen des différentes hypothèses portant sur les causes de la substitution du frère au fils liturgiste au cours de la DPi ne permet pas d'en désigner l'une d'entre elles comme dominante ou décisive. On peut sans doute plus penser que chacun de ces différents facteurs concourt à sa mesure à engendrer un certain climat, et que le choix du frère liturgiste corresponde plutôt à ce que l'on pourrait comprendre comme un révélateur de « l'air du temps ». Quoi qu'il en soit, cette incursion massive du frère au cours de cette période ne doit sans doute pas être comprise comme une volonté de défiance à l'encontre du rôle traditionnel du fils dans la liturgie *sˁnḫ rn* mais plutôt comme la conséquence d'éléments contextuels novateurs, tels que ceux évoqués précédemment. Dans une inscription gravée sur la statue-cube du « père divin » Bénioutéhiher (**fig. 86**, doc. **683**), il est précisé à propos de son « frère bien-aimé » Padiamonnebnésouttaouy, qu'il a réalisé ce monument « afin qu'il agisse pour lui en qualité de fils ». Bien que ce monument fût façonné à la fin de l'époque

[1963] *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, EES Memoir 48, London, 1976, p. 80-81.
[1964] Cf. *supra*, « 3. *Chaouabtis* », p. 228-229 (vol. I).
[1965] P. WHELAN, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007, p. 22.
[1966] Cf. « Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste », p. 273.

indigène, cette inscription semble indiquer que l'image du « fils liturgiste » demeure généralement présente en filigrane de toutes ses figures de substitution.

Affirmation puis effacement des femmes du cercle familial du défunt dans le rôle de liturgiste *sʿnḫ rn*

C'est dans les sources datées du début de la XII[e] dynastie que l'on peut découvrir les premiers liturgistes *sʿnḫ rn* de sexe féminin. Parmi ceux-ci, on peut notamment distinguer la « sœur » (*sn.t*), la « fille » (*sȝ.t*) ainsi que l'« épouse » (*ḥm.t*) du défunt qui assument alors cette fonction mémorielle. Par la suite, se manifesteront plus sporadiquement dans ce rôle, la propre « mère » (*mw.t*) du défunt ainsi que sa « petite-fille » (*sȝ.t n*[*y.t*] *sȝ.t*). En parallèle, d'autres femmes portant des titres tels que « sa protégée » (*ḫrd.t=f*), la « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) ou l'« ornement du roi » (*ḫkrt n*[*y*]-*sw.t*) sont également mentionnées comme assumant cette même responsabilité. Comme nous l'observerons à l'occasion de l'analyse des attestations de ces derniers titres dans le corpus *sʿnḫ rn*, il est alors parfois difficile de savoir si les femmes qui les portent appartiennent ou non au cercle familial le plus intime du défunt. D'une manière générale, cet engagement des femmes dans la fonction de liturgiste *sʿnḫ rn*, bien que plus en retrait que celui du « fils » du défunt (58,48 %), ou encore de son « frère » (16,23 %), demeure toutefois remarquable dans la mesure où l'on peut constater cette prise de responsabilité par des femmes proches du défunt dans 75 documents [1967], soit dans près de 11 % de la totalité des exemples du corpus. Il convient toutefois de moduler cette valeur générale afin de mesurer plus finement les variations de cette implication des femmes dans la liturgie *sʿnḫ rn* (Tabl. 6). En effet, alors que celle-ci représente 11,54 % de la documentation datée de la période couvrant la PPi et le Moyen Empire, ce ratio atteint la valeur record de 18,07 % durant la DPi. Au Nouvel Empire, la fréquence s'infléchit à 13,04 % pour disparaître totalement durant la TPi. Finalement, de la Basse époque jusqu'à l'époque ptolémaïque, quelques rares exemples de cet engagement des femmes le font insensiblement resurgir à hauteur de 2,91 %. En conclusion, comme ces différentes valeurs permettent de le constater, la principale période au cours de laquelle les femmes de l'entourage du défunt occupent la charge de liturgiste *sʿnḫ rn* est celle qui s'étend du Moyen Empire à la fin du Nouvel Empire, avec un pic de ce phénomène durant la DPi.



Si l'on analyse ces données à partir du rang familial de ces femmes liturgistes, on s'aperçoit que la sœur et la fille du défunt demeurent les parentes les plus largement représentées dans la documentation. Néanmoins, comme cela sera commenté plus en détail, il est intéressant de noter que, alors que la sœur du défunt domine par son implication au cours de la période qui va de la PPi à la fin de la DPi, c'est sa fille qui prend l'ascendant dans cette charge durant le Nouvel Empire, processus de substitution observable dans le croisement des attestations correspondantes (Tabl. 7). L'autre phénomène remarquable, outre cette notable implication des femmes liturgistes depuis le Moyen Empire jusqu'à la fin du Nouvel Empire, avec une accentuation particulière au cours de la DPi, est

[1967] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III).

la quasi-extinction de leur implication à partir de la TPi. Ayant déjà constaté un processus d'effacement assez similaire avec le frère liturgiste, la combinaison de l'inflexion de ces données ne semble pouvoir être éclairée que par l'exceptionnelle montée en puissance du fils du défunt dans le rôle de liturgiste *sˁnḫ rn* à partir du Nouvel Empire.

	PPi-ME	DPi	NE	TPi	BE-ptol.	TOTAL
sœur (*sn.t*)	11	10	4			**25**
« sœur »			4			**4**
fille (*s3.t*)	3	1	21		1	**26**
épouse (*ḥm.t*)	2	1	5		1	**9**
mère (*mw.t*)		2	4			**6**
petite-fille (*s3.t n*[*y.t*]) *s3.t*)			1			**1**
« maîtresse de domaine » *nb.t-pr*		1			1	**2**
« sa protégée » *ḫrd.t=f*	1					**1**
« ornement du roi » *ḫkr.t n*(*y*)*-sw.t*	1					**1**
TOTAL	18	15	39	0	3	**75**

Tableau 7 : Recensement et évolution de la présence des femmes dans le rôle de liturgiste *sˁnḫ rn*

Parmi les nombreuses questions que peut susciter cette implication des femmes proches du défunt au premier plan de la liturgie *sˁnḫ rn*, on retiendra notamment celle qui concerne la précocité de son apparition ainsi que l'apparente soudaineté de sa disparition. D'autre part, il convient encore d'interroger l'éventail des motivations liées à cet engagement des femmes dans une fonction liturgique traditionnellement associée au monde des hommes.

Dans ses études portant sur la formule *sˁnḫ rn*, M. G. Nelson-Hurst invoque l'influence du modèle de la famille royale, et notamment du processus de succession au trône qui lui est attachée, pour tenter d'éclairer les changements relatifs aux différents acteurs de la liturgie *ad hoc* [1968]. Selon cet auteur, l'accroissement du rôle de nouveaux acteurs dans la « *vivification formula* » (*i.e.* la formule *sˁnḫ rn*) pourrait notamment s'expliquer par l'éclosion de la succession fratrilinéaire dans le domaine royal, évolution survenue durant la seconde partie de la XIII^e^ dynastie et sporadiquement poursuivie jusqu'à la fin XVII^e^ dynastie.
Précédemment, nous avons été amené à formuler quelques réserves sur une probable adéquation entre ce modèle de transmission royale fratrilinéaire et la préminence du rôle du frère liturgiste au cours de la DPi [1969]. On pourra maintenant examiner un argument similaire formulé par M.G. Nelson-Hurst, à savoir celui de la possible influence de l'importance accrue des femmes de la famille royale – processus découlant en partie selon l'auteur du modèle de transmission fratrilinéaire – sur l'affirmation du rôle des femmes proches du défunt, dans le cadre de la liturgie *sˁnḫ rn*.
Les liens entre les femmes et le pouvoir royal se sont explicitement manifestés tout au long de l'histoire de l'ancienne Égypte, notamment par le truchement du règne des reines attesté par la documentation [1970].

[1968] « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *in* Z. Hawass, J.H. Wegner (éds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, notamment p. 19-26 ; *ead.*, « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study » », *in* M. Horn *et al.* (éds.), *Current research in Egyptology 2010 : proceedings of the eleventh annual symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123.
[1969] Cf. *supra*, « Prédominance épisodique du frère… », p. 310-313.
[1970] B.M. BRYAN, « In women good and bad fortune are on earth : status and roles of women in Egyptian culture », *in* A. K. Capel, G. Markoe (éds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, New York, 1997, p. 25.

En qui concerne la période marquée par l'accroissement du rôle des femmes dans la liturgie *sʿnḫ rn*, soit celle qui s'étend du début du Moyen Empire [1971] à la fin du Nouvel Empire, on peut effectivement observer en parallèle un certain nombre d'innovations en lien avec le statut des femmes appartenant à la famille royale. Ainsi, dans son étude approfondie portant sur la XIII[e] dynastie, J. Siesse note l'apparition de nouveaux titres pour les reines ainsi que celui de *sn.t n*(*y*)-*sw.t* pour désigner la « sœur du roi » [1972]. D'autre part, attesté pour quelques princesses depuis la fin de la XII[e] dynastie, l'usage du cartouche s'intensifie plus largement pour les reines ainsi que pour les mères royales durant la dynastie suivante [1973]. Au cours de cette même XIII[e] dynastie, le rôle des filles du roi semble prendre un relief particulier, notamment par le jeu des unions « stratégiques » avec les plus hauts fonctionnaires de l'État, permettant ainsi de renforcer l'influence politique de certains règnes d'origine non royale. Plus tard, c'est au cours de la période qui va de la fin de la XVII[e] au début de la XVIII[e] dynastie que certaines épouses ou mères du roi vont alors jouer un rôle majeur dans la politique générale du pays. On mentionnera notamment l'influence de la reine Âhhotep ainsi que celle d'Âhmès-Néfertary [1974], à l'attention de laquelle le roi Âhmose créera le titre d'« épouse du dieu » [1975]. C'est également au début du Nouvel Empire que l'image des reines commencera à apparaître sur les parois des temples divins [1976]. Enfin, on ne peut quitter le Nouvel Empire sans évoquer ses plus grandes reines, à l'instar d'Hatchepsout, de Tiyi, de Néfertiti, de Néfertary et de Taousert dont le règne fermera la XIX[e] dynastie.
Il est effectivement peu contestable que l'ensemble de ces faits témoigne du rôle accru des femmes au sein du domaine royal au cours de cette période. Par suite, on peut envisager que ce processus a pu marquer de son empreinte la société civile, participant plus ou moins directement à l'obtention d'une forme de pouvoir et d'indépendance par un certain nombre de femmes évoluant hors des cercles de la cour. Pour mener cette enquête, il convient de rechercher les signes pouvant témoigner d'une telle évolution au cours de cette époque.

Un certain nombre d'auteurs s'accordent sur l'idée que, durant le Moyen Empire, les femmes sont très majoritairement reléguées dans leurs occupations domestiques [1977]. De même, à partir de l'analyse des titres portés par les femmes au Moyen Empire, il semblerait que le nombre de ces derniers a décliné depuis la fin de l'Ancien Empire [1978] et, qui plus est, leur niveau est alors passablement bas [1979]. Ce sont ces éléments dépréciatifs qui font dire à H.G. Fischer « it is difficult to avoid the impression that women of the Middle Kingdom were less frequently and significantly engaged in administering people and property than previously was the case. » [1980]

En examinant les 18 exemples du corpus *sʿnḫ rn* datés du Moyen Empire et dans lesquels le liturgiste est une femme, on constate que sept d'entre elles portent le titre de « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*). Alors que ce titre ne dévoile pas nécessairement un statut de « femme mariée » [1981], il semble plus généralement désigner une femme qui se trouve à la tête d'un « domaine » (*pr*). Mais, il est bien entendu que l'étendue et le prestige de ce « domaine » demeurent variables en fonction du niveau social de sa détentrice. Ainsi, portant son analyse sur un échantillon de 500 exemples du titre

[1971] Notre documentation n'indique aucun cas de femme liturgiste antérieure à la XII[e] dynastie.
[1972] *La XIII[e] dynastie. Histoire de la fin du Moyen Empire*, Sorbonne Université Presses, 2019, p. 144.
[1973] *Ibid.*
[1974] Fr. PAYRAUDEAU, « Les reines dans le temple à Troisième Période intermédiaire : du triomphe à l'effacement », *in* Fl. Gombert-Meurice, Fr. Payraudeau (éds.), *Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*, Catalogue de l'exposition du Musée de Grenoble, 25 octobre 2018-27 janvier 2019, Somogy, 2018, p. 266.
[1975] B.S. LESKO, *The Remarkable Women of Ancient Egypt*, Berkeley, 1978, p. 4.
[1976] Fr. PAYRAUDEAU, *op. cit.*, p. 266.
[1977] B. MENU, « La condition de la femme dans l'Égypte pharaonique », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 67, no. 1, janvier-mars 1989, p. 6 ; J.H. JOHNSON, « The legal status of women in ancient Egypt », *in* A. K. Capel, G. Markoe (éds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, New York, 1996, p. 175.
[1978] B.M. BRYAN, *op. cit.*, p. 39 ; D. STEFANOVIC, *The Non-Royal regular feminine titles of the Middle Kingdom and Second Intermediate Periode : Dossiers*, GHP Egyptology 11, 2009, p. 4.
[1979] H.G. FISCHER, « Administrative Titles of Women in the Old and Middle Kingdom. 2. The Middle Kingdom », *Egyptian Studies I. Varia*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1976, p. 76.
[1980] H.G. FISCHER, *ibid.*, p. 79.
[1981] Cf. *infra*, « Le titre "maîtresse de domaine" (*nb.t-pr*) », p. 321.

de *nb.t-pr* datant du Moyen Empire et de la DPi, D. Stefanovic signale que près de 80 % d'entre eux appartiennent à des femmes d'origine modeste [1982]. En contrepoint, M. Ayad indique qu'à la fin du Moyen Empire, ce même titre pouvait être porté par des femmes de l'élite provinciale, voire par des courtisanes [1983]. Toujours selon cet auteur, parmi les tombes situées dans la nécropole de Harageh (Fayoum), également datées du Moyen Empire tardif, la plus somptueuse appartenait à la *nb.t-pr* Iytenhab [1984]. S'il est donc délicat de juger de l'appartenance sociale des sept femmes liturgistes de notre corpus désignées comme *nb.t-pr*, il est en revanche envisageable que ce titre contienne, de manière générale, une notion d'« émancipation » [1985].
Dans ce même ensemble documentaire, les deux femmes liturgistes qui portent le titre d'« ornement royal » (*ḫkr.t-n*[*y*]-*sw.t*) doivent également jouir d'une certaine autonomie, mais ici du fait de leur appartenance à une certaine élite sociale [1986].



Fig. 91 : Stèle de Néferhotep et Sobekhotep (BM EA 1370), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 5, pl. 20.

Une incertitude se porte sur huit des exemples de documents *sᶜnḫ rn* du Moyen Empire dans lesquels, hors du rang familial de la femme qui assume la charge de liturgiste, aucune autre information d'ordre prosopographique n'est donnée en complément, tel que dans la stèle de Néferhotep et Sobekhotep (**fig. 91**, doc. **182**) [1987]. On pourrait alors supposer que cette discrétion éclipse un rang social modeste même si, comme le rappelle J. Baines, un grand nombre de femmes de haut rang ne possède aucune position administrative explicite [1988].
De même, parmi les 15 formules *sᶜnḫ rn* de la DPi mentionnant une femme liturgiste, 10 n'indiquent aucun titre en complément de son rang familial [1989]. Pour les autres, il y est question d'une « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*), d'une sœur du défunt dotée du titre d'« ornement royal » (*ḫkr.t-n*[*y*]-*sw.t*), et de trois sœurs du prince Iâhmès Sapaïr, portant des titres princiers (*sꜣ.t n*[*y*]-*sw.t* et *sꜣ.t n*[*y*]-*sw.t wr.t*).

Du fait de l'apparent caractère hétéroclite de ce panel, on peine à associer cette remarquable croissance des femmes liturgistes de la DPi à un tableau sociologique précis [1990].
Toujours en ce qui concerne la DPi, il a été formulé une hypothèse selon laquelle, du fait du climat de guerre et d'instabilité générale de ces temps et, par suite, de l'absence du mari parti combattre, l'épouse est alors contrainte prendre en charge le domaine [1991]. M. G. Nelson-Hurst se saisit de cette conjecture pour tenter d'expliquer l'accroissement du rôle des femmes dans la liturgie *sᶜnḫ rn* [1992]. L'idée est séduisante mais elle se heurte au fait que, outre durant la DPi, le Moyen Empire comme le Nouvel Empire ont également produit un nombre notable de femmes liturgistes. Or, ces époques

[1982] *Op. cit.*, p. 8.
[1983] « Women's Self-Presentation in Pharaonic Egypt », *in* H. Bassir (éd.) *Living Forever. Self-Presentation in Ancient Egypt*, AUC Press, 2019, p. 225.
[1984] *Ibid.*, p. 226.
[1985] H.G. FISCHER, *op. cit.*, p. 76. L'auteur y mentionne un commentaire de K. Pflüger à ce propos.
[1986] W. GRAJETZKI, *Two Treasurers of the Late Middle Kingdom*, *BAR-IS* 1007, Oxford, 2001, p. 48-51.
[1987] Doc. **22**, **34**, **69**, **70**, **99**, **116**, **128**, **155**.
[1988] *Visual and written in ancient Egpt*, Oxford University Press, 2007, p. 88.
[1989] Doc. **175**, **182**, **192**, **197**, **198**, **205**, **212**, **213**, **218**, **230**.
[1990] Sur ce sujet, consulter *inter alia*, D. FRANKE, Review W.A. Ward, *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdome and Related Subjects*, Beirut, 1986, in *JEA* 76, 1990, p. 228-232 ; D. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 4.
[1991] B. MENU, *op. cit.*, p. 7.
[1992] « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *in* Z. Hawass, J.H. Wegner (éds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, notamment p. 24.

ont certes connu des conflits de toute nature mais également, et en majorité, des périodes de stabilité générale. Si cet argument semble donc envisageable dans le cas du « frère liturgiste » [1993], du fait de son irruption inédite durant la DPi, il paraît s'émousser dans le cas des femmes liturgistes, compte tenu de la plus longue durée de leur manifestation.
Une pratique rituelle originale analysée précédemment [1994] pourrait apporter un autre éclairage sur les raisons pouvant motiver cette implication remarquable des femmes dans la mise en œuvre de la liturgie *sʿnḫ rn* au cours de la période s'étendant du Moyen Empire au Nouvel Empire. En effet, durant une période qui semble s'étendre de la fin du Moyen Empire au début du Nouvel Empire, est attestée une cérémonie parfois appelée « *extra-sepulchral shabti deposits* » [1995]. Au cours de ce rituel qui, semble-t-il, se déroulait dans un temps postérieur à celui de l'enterrement, certains membres de la famille du défunt déposaient hors de la tombe plusieurs *chaouabtis* « bout de bois » à l'image du défunt, le plus souvent protégés dans un petit sarcophage. Ces objets votifs étaient le plus souvent ornés de formules traditionnelles (*d n*[*y*]-*sw.t ḥtp*, chapitre 6 du LdM), parfois complétées par une formule *sʿnḫ rn* [1996]. Or, parmi les 27 exemples de ce type répertoriés dans le corpus *sʿnḫ rn*, six mentionnent des femmes liturgistes, membres de la famille du défunt (sœurs et mères), soit près d'un quart de la documentation [1997]. Si, comme nous l'avons étudié, le frère du défunt occupe 70 % de ce lot documentaire particulier [1998], le fils du défunt quant à lui en est totalement absent. Il est donc envisageable que cette cérémonie, à caractère plus nettement mémoriel que funéraire, du fait de son dispositif secondaire dans le temps et de la présence occassionnelle de la formule *sʿnḫ rn* sur les objets déposés, caractérise une période au cours de laquelle les pratiques mémorielles familiales voire collectives semblent avoir connu des modifications. On peut donc imaginer parmi celles-ci, une plus forte mise en avant de certains membres de la famille, à l'exclusion apparente du fils du défunt ou tout au moins, avec un rôle différent réservé à ce dernier.
Si aucun des facteurs relatifs à l'implication des femmes dans la liturgie *sʿnḫ rn* évoqués jusqu'à ce point ne semble apparaître à lui seul comme décisif, c'est peut-être en interrogeant le statut juridique de la femme que l'on pourra trouver un éclairage plus convaincant. En effet, en considérant la période allant de la fin du Moyen Empire jusqu'à la fin de l'époque ramesside, il a été remarqué que les femmes apparaissaient plus fréquemment dans les contrats et les conventions, ce point manifestant peut-être une existence juridique de plus en plus marquée à leur avantage [1999]. Il est donc envisageable que cette prise en compte de la femme égyptienne comme un être de droit puisse être mise en relation avec sa participation plus forte dans des responsabilités de tout ordre, et notamment celles liées à la mise en œuvre de certains rituels. Cette hypothèse pourrait d'ailleurs être corroborée par plusieurs indices réunis dans une étude menée par A. Wüthrich. Selon cet auteur, durant l'époque libyenne, la femme égyptienne semble perdre une part de son autonomie, et notamment par l'effacement des différents processus liés à son autopésentation [2000].

Après avoir examiné des facteurs collectifs d'ordres politique, culturel, cultuel et juridique et leurs possibles liens avec l'implication des femmes dans la liturgie *sʿnḫ rn*, il convient maintenant d'interroger des critères plus en phase avec les dispositifs interindividuels au sein de la cellule familiale.
En premier lieu, il est possible que, dans certains cas, la prise en charge de la liturgie *sʿnḫ rn* par la mère ou par la sœur du défunt (ou de la défunte) fasse écho à la mort prématurée de ce dernier (ou de cette dernière). Le dédicataire étant parvenu à un âge plus avancé, on peut alors justifier

[1993] Cf. *supra* « Prédominance épisodique de frère… », p. 310-313.
[1994] Cf. *supra* « Les *chaouabtis* », p. 228-229.
[1995] P. WHELAN, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007, p. 22.
[1996] J.J. CLÈRE, « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 19-20 ; H. WILLEMS, « *Carpe diem*. Remarks on the cultural Background of Herodotus II.78 », *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme* , *OLA* 191, 2009, p. 515.
[1997] Doc. **197**, **198**, **205**, **212**, **213**, **218**.
[1998] Cf. *supra* « Le frère (*sn*) liturgiste », notamment p. 301-302.
[1999] B. MENU, « La désignation juridique des femmes, d'après les documents contractuels et judiciaires de l'Égypte ancienne », *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, L'Harmattan, 2004, p. 365.
[2000] « "Pour qui me prenez-vous ?" Autoprésentation féminine à la période libyenne », *BSEG* 32, 2021, p. 123-164.

l'engagement d'une de ses parentes (sa mère, sa sœur) du fait de son statut de célibataire ou encore de son veuvage, sa mère, sa sœur, sa fille ou sa petite-fille pouvant alors prendre en charge cette responsabilité mémorielle. Quant à l'implication de l'épouse du défunt dans cette fonction de liturgiste, si elle peut se comprendre par une éventuelle infertilité du foyer, on pense également à la survenue du décès prématuré d'un ou de tous ses enfants, membres de la parentèle traditionnellement appelés à cette charge. Pour les attestations postérieures à la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie, il convient également de prévenir l'éventuel amalgame entre les rôles de l'épouse et de la « sœur » du défunt, puisque le terme *sn.t* vaut alors très souvent pour « épouse » [2001].
Finalement, en ce qui concerne l'implication de la fille ou la « belle-fille » du défunt (ou de la défunte) dans le contexte de la liturgie *sˁnḫ rn*, on pourrait penser qu'elle est essentiellement motivée par la non-existence du fils du bénéficiaire ou par son décès prématuré, compte tenu de la préséance traditionnelle de ce dernier dans la fonction de liturgiste. Toutefois, on peine à ériger en règle absolue ce qui n'est peut-être qu'une vision conditionnée par ce présupposé. En effet, comme nous pouvons le constater dans plusieurs exemples de ce corpus, la « fille liturgiste » peut parfois agir en présence de certains de ses frères ou, parfois même, en collaboration avec l'un d'eux [2002]. Ce point mériterait sans conteste à lui-seul une étude spécifique tant il semble concentrer des enjeux en relation avec les représentations et le fonctionnement de la famille égyptienne de l'Antiquité. Par ailleurs, la prise en charge de la liturgie *sˁnḫ rn* par la fille ou par la belle-fille du défunt peut également résulter du décès de l'épouse de ce dernier, qui est alors la mère ou la belle-mère de la desservante. En effet, en cas de non remariage du chef de famille, il y a tout lieu de croire que ce sont alors ses éventuelles filles ou belles-filles qui sont appelées de prendre en charge les affaires domestiques du domaine [2003].

Suite à cet examen de l'implication des femmes au premier plan de la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn*, il s'avère que ce phénomène constitue probablement un des traits les plus inattendus de ce dossier dans la mesure où il vient rompre avec le poncif d'une cérémonie mémorielle dans laquelle dominerait exclusivement les acteurs de sexe masculin [2004]. En complément des 75 exemples de formules *sˁnḫ rn* dans lesquelles ce sont des femmes qui occupent la fonction de liturgiste, il convient de mentionner les 55 exemples du corpus dans lesquels des femmes, majoritairement des mères, sont alors les bénéficiaires de cette liturgie mémorielle. En outre, dans cet ensemble documentaire, 20 exemples mettent exclusivement en relation des femmes appartenant à la même famille [2005], autre témoignage éloquent qui entame quelque peu l'idée d'une liturgie toute patriarcale.

La sœur (*sn.t*) liturgiste

Généralités

Le terme *sn.t*, principalement rendu par « sœur », fait partie des huit termes « primitifs » permettant de traduire l'ensemble des degrés de la parentèle [2006]. Hors de son sens premier qui exprime la

[2001] J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001, p. 29-30 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* "Brother" », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131.
[2002] Cf. *infra*, « La fille (*s3.t*) liturgiste », notamment p. 329.
[2003] Chr. EYRE, « The Evil Stepmother and the Rights of a Second Wife », *JEA* 93, 2007, notamment p. 224.
[2004] Cette réalité met en question le principe développée par M. Ayad, et selon lequel, le processus de « self-presentation » des femmes égyptiennes est le plus souvent médiatisé par deux intermédiaires masculins : le commanditaire du support ainsi que le scribe/artiste qui le met en forme (« Women's Self-Presentation in Pharaonic Egypt », *in* H. Bassir [éd.] *Living Forever. Self-Presentation in Ancient Egypt*, AUC Press, 2019, p. 221-246). Or, le rôle du liturgiste étant précisément de commanditer le support *sˁnḫ rn*, les 75 exemples du corpus, soit plus de 10 % de cette documentation, dans lesquels ce sont des femmes qui prennent en charge ce programme formel, témoigne du caractère incertain de cette hypothèse.
[2005] Fille liturgiste et mère bénéficiaire (doc. **34**, **182**, **241**, **242**, **246**, **252**, **259**, **276**, **288**, **459**, **494**, **496**) ; mère liturgiste et fille bénéficiaire (doc. **281**, **329**, **482**, **500**) ; sœur liturgiste et sœur-bénéficiaire (doc. **197**, **218**, **284**, **533**).
[2006] Voir sur ce terme, J.J. CLERE, « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, notamment p. 202-204 ; M.L. BIERBRIER, « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, p. 100-107 ; D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Hamburg, 1983, p. 61-74, p. 343-345 ; A. FORGEAU, « La mémoire du nom et l'ordre pharaonique », *in* A. Burguière, et *al*. (éds.), *Histoire de la famille. Tome 1 :*

collatéralité, le vocable *sn.t* peut également rendre un grand nombre d'acceptions dérivées. Ainsi, dès le Moyen Empire, ce terme peut notamment prendre les sens de « demi-sœur », de « belle-sœur », de « tante », de « nièce » et de « cousine » [2007]. Il est également envisageable que, conformément au terme *sn*, le vocable *sn.t* puisse également prendre le sens général de « parente » [2008]. En outre, il est établi qu'à partir de la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie, le champ sémantique du terme *sn.t* s'est enrichi du sens d'« épouse » [2009], au même titre que le vocable *sn* peut alors traduire « époux » [2010]. Cette dernière acception de *sn.t* est largement attestée dans les sources jusqu'à va devenir un de ses sens dérivés les plus communs. En revanche, la synonymie sœur-épouse ne semble pas systématiquement authentifier la pratique des mariages consanguins qui, hormis dans le cercle de la famille royale et plus particulièrement au cours de la période gréco-romaine, demeure exceptionnelle entre frère et sœur de sang [2011]. Enfin, le terme *sn.t* possède des sens métaphoriques dont le dénominateur commun est de se situer hors des liens familiaux. Ainsi, *sn.t* peut notamment traduire les acceptions « amie », « amoureuse », « amante » et, dans un sens plus large, ce terme peut désigner des individus appartenant à une même génération [2012].

Dans le corpus de la liturgie *sʿnḫ rn*, les 29 attestations dans lesquelles la desservante est désignée par le terme *sn.t* [2013] font de ce cas de figure, avec les 26 attestations de la « fille » (*sꜣ.t*), le rang le plus fourni parmi les mentions des liturgistes de sexe féminin. À ces deux catégories dominantes, il faut ajouter celles mentionnant la « mère » (*mw.t*), l'« épouse » (*ḥm.t*), la « petite-fille » (*sꜣ.t sꜣ* et ses variantes), ou encore la « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*). Toutefois, le ratio de 4,17 % que représentent les attestations de la sœur liturgiste dans l'ensemble du corpus *sʿnḫ rn* se situe très en retrait de celui de son équivalent masculin *sn*, le « frère », qui dépasse les 16 % [2014]. Sans que cette vision chiffrée ne minimise en rien les intérêts multiples et profonds que représente le rôle des femmes liturgistes dans le cadre du protocole *sʿnḫ rn*, leur présence cumulée dans cette fonction atteint 75 exemples, soit près de 11 % de la globalité du corpus. Précisons que, dans ce contexte, le rôle de la sœur liturgiste apparaît dès la XII[e] dynastie, et ce de manière notable puisque sa fréquence moyenne est de 7,05 % au cours du Moyen Empire. Ensuite, la fréquence des attestations de ce rang connaît une nette progression au cours de la DPi avec 12,07 % avant d'accuser un fort affaissement durant le Nouvel Empire puisque le ratio se limite alors à 2,68 %. Après cette période, la présence de la sœur liturgiste semble totalement disparaître dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*. Même si les diverses raisons qui président à ce changement demeurent encore à éclairer, l'examen de la répartition des différents liturgistes *sʿnḫ rn* à partir du Nouvel Empire invite à percevoir l'émergence d'une forme d'orthodoxie. En effet, au cours de cette époque, le couple prototypique fils-liturgiste/père-défunt atteint alors une fréquence sans précédent [2015] dans l'histoire de cette liturgie mémorielle.

L'épithète « bien-aimée de son cœur » (mry.t=f n(y.t) s.t-jb=f) de la « sœur » liturgiste

Dans le deuxième registre de la stèle de Néhémâÿ (doc. **524**), deux groupes d'individus assis se font face, chacun d'entre eux bénéficiant d'un rituel d'offrande funéraire exécuté par un prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) vêtu de la pardalide. Le groupe de gauche est composé de Néhémâÿ et de son épouse Taâty,

Mondes lointains, Armand Colin, 1986, p. 182-183 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 267 ; J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001, p. 29-30.

[2007] J. TOIVARI-VIITALA, *ibid.*

[2008] Cf. *supra*, « Le frère (*sn*) liturgiste », notamment p. 305.

[2009] J. TOIVARI-VIITALA, *op. cit.*, p. 29-30.

[2010] D. VALBELLE, « *Les ouvriers de la Tombe* ». *Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, *BiEtud* 96, 1985, p. 232 ; A. FORGEAU, *op. cit.*, p. 182 ; Sh. WHALE, *op. cit.*, p. 251 ; J. TOIVARI-VIITALA, *op. cit.*, p. 29-30 ; J. REVEZ, *op. cit.*, p. 123-131.

[2011] J. ČERNÝ, « Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt », *JEA* 40, 1954, p. 23-29 ; M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien, BiEtud* 126/1, 1999, p. 363-368.

[2012] J. TOIVARI-VIITALA, *op. cit.*, p. 30.

[2013] Doc. **51**, **69**, **70**, **89**, **99**, **102**, **114**, **116**, **117**, **138**, **155**, **175**, **177**, **192**, **197**, **212**, **213**, **218**, **232**, **233**, **235**, **284**, **330**, **382**, **533**. Dans cet ensemble, il convient de distinguer quatre attestations du terme *sn.t* comportant un sens probablement dérivé : **363** (épouse), **384** (parente), **524** (épouse), **527** (épouse).

[2014] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III).

[2015] Supérieure à 84 %.

accompagnés de leur fille Mâhou, figurée sous un aspect juvénile. Quant au couple de droite, il figure probablement la même Mâhou adulte assise derrière le scribe royal ////mes [2016]. Au-dessus de ce couple, on peut lire l'inscription suivante, « (le scribe royal ///mes). C'est sa "sœur" bien-aimée de son cœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Mâhou. » [2017]
Plusieurs questions s'imposent au sujet de cette épithète *mry.t=f n*(*y.t*) *s.t-jb=f*, « la bien-aimée de son cœur ». Ainsi, on peut s'interroger sur le rapport que cette expression étendue entretient avec le syntagme plus courant *mry=f*, dont nous avons évoqué plus haut certaines implications dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn* [2018]. Au cours de notre enquête sur le fils liturgiste, il est apparu que l'épithète *mry=f* ne constituait pas un signe exclusif de l'accession du fils du défunt à cette fonction d'officiant. En effet, d'autres individus participant à la liturgie mémorielle, par le truchement d'une offrande ou de leur simple présence aux côtés du défunt, peuvent également en bénéficier [2019]. Néanmoins, quatre occurrences de la séquence complète *mry=f n*(*y*) *s.t-jb=f* et de ses variantes au sein du corpus *sʿnḫ rn* (doc. **6**, **fig. 45**, doc. **31**, **345**, **524**) se présentent accolées à la dénomination du liturgiste, qu'il s'agisse du fils agissant au bénéficie de son père (doc. **6**, **31**), de l'époux à celui de son épouse (doc. **345**) ou, à l'inverse, de la « sœur » à l'attention de son mari, comme dans la stèle de Néhémâÿ (doc. **524**). On peut donc supposer que, à tout le moins dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*, l'expression *mry=f n*(*y*) *s.t-jb=f* constitue une forme superlative de l'épithète plus répandue *mry=f* dans la mesure où, comme cette dernière, elle est majoritairement attribuée au liturgiste, soit au desservant le plus impliqué dans la mise en œuvre de ce cérémonial mémoriel [2020].

Le titre « maîtresse de domaine » (nb.t-pr) comme désignation de la sœur liturgiste

Probablement apparu dans les sources du Moyen Empire, le titre de *nb.t-pr*, « maîtresse de domaine » [2021], fait l'objet de discussions récurrentes portant sur l'éventualité de ses liens avec le statut de femme mariée [2022]. À cet égard, les auteurs semblent s'accorder sur l'idée que ce titre ne peut pas systématiquement témoigner de la situation maritale de sa bénéficiaire – le terme *ḥm.t*, « épouse », semble en ce sens plus précis –, puisqu'il peut également être porté par des femmes célibataires, des veuves ou encore de très jeunes filles [2023]. En outre, dans le contexte de l'engagement conjugal qui peut le concerner, le titre de « maîtresse de domaine » semble avoir des implications à la fois sur le plan économique et notamment sur le degré d'indépendance et d'autorité qu'il assigne à sa porteuse.
Au sein du corpus des attestations *sʿnḫ rn*, le titre de *nb.t-pr* est portée dans six exemples par un liturgiste caractérisé par son rang de *sn.t* [2024]. Compte tenu de la régulière association du rang de *sn.t*

[2016] Il est probable que la première partie de ce nom, systématiquement martelée sur ce monument, soit la séquence *Jmn*, en relation avec la principale divinité exécrée durant l'époque amarnienne. On pourrait alors restitué le nom *Jmn-ms*, bien attesté par ailleurs (*PN*, p. 29, [8]).
[2017] (*sš-n*(*y*)-*sw.t /// ms*) *sn.t=f mr*(*y*)*.t=f n*(*y.t*) *s.t-jb=f sʿnḫ*(*w.t*) *rn=f nb.t-pr Mʿḥw*.
[2018] Cf. *supra*, « Les épithètes "bien-aimé" (*mry=f*) et "bien-aimé de son cœur" (*mry=f n*[*y*] *s.t-jb=f*) du fils liturgiste » (p. 274-276) ainsi que « L'épithète « bien-aimé » (*mry=f*) du frère liturgiste » (p. 303).
[2019] Voir le commentaire sur cette épithète, lorsqu'elle est notamment adjointe à la mention du fils liturgiste (« Les épithètes "bien-aimé" [*mry=f*] et "bien-aimé de son cœur" [*mry=f n*[*y*] *s.t-jb=f*] du fils liturgiste », p. 274-276).
[2020] Dans cette même stèle de Néhémâÿ (doc. **524**-**526**), l'épouse du dédicataire est également qualifiée de *ḥm.t=f mr*(*y*)*.t=f n*(*y.t*) *s.t-jb=f*, « l'épouse, la bien-aimée de son cœur ». On peut supposer que dans ce contexte, cette épithète témoigne de l'exclusivité des sentiments que l'époux exprime à l'égard de son épouse.
[2021] *Wb* I, 512, 9. D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Riech*, *HÄS* 3, Hambourg, 1983, p. 139. Le terme « domaine » semble plus approprié que « maison » car, il semble mieux correspondre aux réalités de la société égyptienne.
[2022] A. MILLARD, *The Position of the Women in the Family and in Society in Ancient Egypt, with Special Reference to the Middle Kingdom*, D. Phil. Dissertation. University College, London, 1976, p. 19-20, p. 262-266 ; W.A. WARD, *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdom and related* subjects, Beirut, 1986, p. 8 ; G. ROBINS, *Women in Ancient Egypt*, London, 1993, p. 99-101 ; J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001, p. 15-18 ; D. STEFANOVIC, H. SATZINGER, « I am a *Nbt-pr*, and I am Independent », *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC), Middle Kingdom Studies* 1, *GHP*, 2015, p. 333-338.
[2023] J. TOIVARI-VIITALA, *ibid.*
[2024] Doc. **51**, **89**, **102**, **114**, **117**, **524**. En contrepoint, dans les doc. **42**, **280** et **526**, le liturgiste est une *nb.t-pr* portant le rang familial d'épouse du défunt (*ḥm.t=f*) et dans les doc. **11**, **241** et **525**, elle est sa fille (*sȝ.t=f*). Dans la stèle de Nebnéfer et Tanébet (**fig. 111**, doc. **251**), le liturgiste Nebnéfer porte le titre de *nb-pr*, « maître de domaine ».

et du titre de *nb.t-pr* dans la prosopographie des liturgistes de ce lot documentaire, il convient de s'interroger sur leur statut de sœur ou d'épouse.
Certaines informations fournies dans ces documents facilitent ce choix. Ainsi, dans la stèle de Rénefrès (doc. **102**), le dédicataire est figuré assis sur la partie gauche du registre inférieur. Face à lui, se tiennent sur deux niveaux étagés, son fils Sobekhotep suivi par Nébouhotep, l'épouse de Rénefrès (*ḥm.t=f*), ce couple étant surplombé par Saptah, un autre fils de Rénefrès, ainsi que par la sœur de ce dernier (*sn.t=f*), la « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) Âch, qui est figurée agenouillée derrière lui. Autour d'elle, on peut lire, « c'est sa sœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine, Âch, juste de voix ». Du fait qu'Âch est figurée dans cette scène à proximité de l'épouse de Rénefrès, il y a tout lieu de croire qu'elle est la sœur biologique de ce dernier. Par suite, il est probable que son titre de *nb.t-pr* signale alors une situation maritale extérieure à ce lien collatéral ou encore sa condition sociale autonome. Dans quatre autres de ces documents [2025] dans lesquels le liturgiste porte à la fois les titres de *nb.t-pr* et de *sn.t*, les indices relatifs à la signification de ces termes semblent moins convaincants que dans la stèle de Rénefrès. Toutefois, dans la mesure où, comme cette dernière, ces stèles datent toutes du Moyen Empire, période durant laquelle les termes *sn/sn.t* ne semblent pas encore pouvoir traduire le rang « époux/épouse », on peut alors supposer que les liturgistes mentionnées dans ces documents sont toutes des sœurs de sang du bénéficiaire. En corollaire, comme cela fut supposé plus haut avec le cas d'Âch (doc. **102**), le statut de *nb.t-pr* des sœurs liturgistes œuvrant dans ces quatre stèles est probablement établi parallèlement à celui des liens fondés avec leur frère défunt. Cette absence de lien conjugal entre le liturgiste, à la fois « sœur » et « maîtresse de domaine », et son frère défunt est peut-être signifiée par la présence solitaire de ce dernier dans chacune de ces quatre stèles [2026]. En effet, cette image isolée du frère défunt pourrait permettre de signaler son statut de célibataire ou de veuf sans enfant et, par suite, expliquerait l'absence de mention d'une épouse ou d'un fils (ou d'une fille) chargé de la mise en œuvre de la liturgie *sᶜnḫ rn* pour son défunt mari ou père [2027].
En revanche, sur la partie droite du deuxième registre de la stèle de Nehemâÿ datée du Nouvel Empire (doc. **524-526**), sa fille Mâhou est assise aux côtés du scribe royal ////mes. L'inscription qui court au-dessus d'eux précise, « c'est *sa sœur*, la bien-aimée de son cœur qui a perpétué son nom, la *maîtresse de domaine* Mâhou » [2028]. Une autre inscription disposée dans la partie droite du registre inférieur de la stèle (doc. **526**) précise à propos de la même Mâhou, « (///mès) c'est *son épouse* (*ḥm.t=f*) qui a perpétué son nom, la *maîtresse de domaine* Mâhou. ». Dans cet exemple, il est clair que le terme *sn.t* apparaît comme un synonyme de *ḥm.t*, substitution lexicale qui devient courant à partir du Nouvel Empire. Par suite, il y a tout lieu de penser que le titre de *nb.t-pr* témoigne également du lien conjugal établi entre Mâhou et son époux ////mes.

Les acceptions dérivées du terme sn.t, « sœur »

Comme cela est évoqué plus haut, les principaux sens dérivés du terme *sn.t* sont « demi-sœur », « belle-sœur », « tante », « nièce » et « cousine ». Puis, à partir de la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie, c'est l'acception « épouse » qui s'impose comme le principal sens secondaire du vocable [2029]. Ainsi, si l'on se fie aux résultats de nombre de travaux portant sur le terme, les occurrences du terme *sn.t* antérieures à la XVIII[e] dynastie doivent majoritairement désigner une sœur biologique puis, en moindre part, un des rangs familiaux cités plus haut ainsi que les acceptions générales telles que « parente », « collègue », etc.

[2025] Doc. **51**, **89**, **114** et **117**.
[2026] Dans la stèle de Sobekhotep (doc. **114**), le frère-bénéficiaire est représenté seul face au dieu Harmakhis, présence qui n'influence en rien le lien familial entre le liturgiste et le bénéficiaire. On peut également ajouter à ce lot la stèle de Rédi (doc. **138**), dans laquelle le dédicataire est figuré seul mais sa sœur liturgiste n'est pas signalée comme *nb.t-pr*.
[2027] Ce dispositif figurant le bénéficiaire seul comme témoignage d'une situation de célibat ou de veuvage sans enfant pourrait être également validé dans les exemples où le liturgiste mentionné est son frère (doc. **87**, **110**, **119**, **140**, **143**, **149**, **164**, **169**, **188**, **190**, **474**, **502**, **646**. Toutefois, un exemple semble contredire cette hypothèse dans le corpus. Dans la stèle d'Ounenibou (doc. **34**), cette dernière est figurée seule sur la stèle alors que sa fille Nebouemouadj est signalée dans la formule *sᶜnḫ rn* comme le liturgiste agissant à son attention.
[2028] *sn.t=f mr*(*y*).*t=f n*(*y.t*) *s.t-jb=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f nb.t-pr*.
[2029] J. ČERNÝ, « Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt », *JEA* 40, 1954, p. 25 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, p. 202.

À défaut de croisement avec d'autres sources plus explicites sur la généalogie des individus concernés, il est le plus souvent délicat, voire impossible, de trancher entre ces différentes acceptions du terme *sn.t* lorsqu'elle sont appliquées à certaines attestations. Au mieux, on ne peut alors se résoudre qu'à des hypothèses ou des approximations.

Parmi les 21 attestations du terme *sn.t* antérieures à la XVIII[e] dynastie au sein de notre documentation[2030], aucun exemple ne permet de choisir irrévocablement entre « sœur », le sens premier du terme, et une de ses possibles acceptions dérivées. Toutefois, dans certains cas, quelques indices textuels ou iconographiques pourraient faire pencher la balance du côté du sens premier.

Tout d'abord, nous l'avons évoqué plus haut, dans près de la moitié des exemples antérieurs au Nouvel Empire dans lesquels la « sœur » est désignée comme le liturgiste, cette dernière est absente de la surface du monument alors que son frère-bénéficiaire y est figuré seul (doc. **51**, **fig. 183** **89**, **114**, **116**, **117**, **138**). Il est probable que ce dispositif constitue un indice témoignant de manière indirecte d'un lien de collatéralité entre ces deux protagonistes. En effet, comme nous l'avons évoqué plus haut, il est possible que cet isolement du frère-bénéficiaire dans la stèle constitue une convention iconographique signifiant son célibat ou son veuvage sans enfant. Par suite, il est alors envisageable que sa sœur de sang devienne naturellement, peut-être à défaut d'un autre frère, le liturgiste chargé de la mémoire de son frère défunt.

En ce qui concerne la stèle de Rénefrès (doc. **102**), nous l'avons également vu, la présence de l'épouse du dédicataire (*ḥm.t=f*) dans l'espace de la stèle laisse à penser que le liturgiste Âch est bien la sœur biologique du bénéficiaire. Autre indice ténu dans la stèle de Rédi (doc. **138**), la sœur liturgiste porte le même titre de *ḫkr.t n*(*y*)*-sw.t*, « ornement du roi », que la mère du bénéficiaire, ce qui peut évoquer une transmission de titre entre la mère et la fille. Quant à la stèle de Gaou (doc.**155**), les individus représentés sur la stèle sont, hormis la propre mère du bénéficiaire, quatre frères et trois sœurs de ce dernier. Dès lors, le liturgiste mentionnée dans la formule *sˁnḫ rn*, mais absente du champ animé de la stèle, a tout lieu d'être une des sœurs de sang du dédicataire Gaou, au même titre que les trois autres présentes sur la stèle.

Enfin, en ce qui concerne la statue du prince Iahmès Sapaïr (**fig. 30** et **31**, doc. **231-235**), monument emblématique la fin de la XVII[e] dynastie, ce cas remarquable fait également l'objet de discussion. Les inscriptions déposées sur la statue font apparaître quatre liturgistes distincts, chacun d'entre eux ayant « perpétué son nom », à savoir celui du prince Iâhmès décédé prématurément à l'âge d'environ six ans [2031]. Parmi ces liturgistes, sont mentionnés le roi Taâ [2032], sa probable épouse Iâhhotep ainsi que deux princesses Iâhmès, l'une portant le titre de « fille du roi (…) la cadette » et l'autre celui de « fille aînée du roi ». Dans l'entame des formules *sˁnḫ rn* qui les concernent, ces deux dernières sont nommées *sn.t=f*. Malgré les incertitudes liées à la généalogie de cette famille royale, il a été envisagé par certains spécialistes de cette période que ces princesses soient finalement les sœurs biologiques du prince Iâhmès Sapaïr [2033]. Cette hypothèse serait alors conforme aux deux formules *sˁnḫ rn* de la statue du prince commençant par la séquence « c'est sa sœur (…) ».

Avec les sept exemples datés du Nouvel Empire (**fig. 144** doc. **284**, **330**, **fig. 136** **363**, **fig. 92** **382**, **fig. 25** **384**, **524**, **fig. 93** **527**, **533**), les incertitudes peuvent mécaniquement s'accroître du fait de l'émergence du sens « épouse », nouvellement associé au terme *sn.t*.

Parmi ces exemples, plusieurs cas semblent réserver un sens assuré au vocable *sn.t*. Ainsi, nous l'avons vu dans la stèle de Nehemâÿ (doc. **524**), il est certain que la « sœur liturgiste » Mâhou est en réalité l'épouse d'un des dédicataires, le « scribe royal ///mès » (l'autre étant son père). En effet, dans une autre formule située dans le registre inférieur de la stèle, le liturgiste Mâhou est alors désigné en ces termes « (le scribe royal ///mès) c'est son épouse (*ḥm.t=f*) qui a perpétué son nom ». Il est donc remarquable dans un même document, une femme « mariée » soit conjointement nommée « sœur » (*sn.t*) et « épouse » (*ḥm.t*). De même, dans la stèle de Nébour (**fig. 93** doc. **527**), la « sœur liturgiste » Takhât est assise aux côtés de Nébour, bénéficiaire de la liturgie de perpétuation du nom. Un individu nommé Héqanéfer est debout face à eux, vêtu de la pardalide en prêtre-*sem* et figuré en train

[2030] Doc. **51**, **69**, **70**, **89**, **99**, **102**, **114**, **116**, **117**, **138**, **155**, **175**, **177**, **192**, **197**, **212**, **213**, **218**, **232**, **233**, **235**.
[2031] Cl. VANDERSLEYEN, *Iahmès Sapaïr*, CEA (B) n° 8, 2005, p. 17.
[2032] Séqenenrê-Taa parfois nommé Taa II.
[2033] Pour différents points de vue relatifs à ce débat, A.M. ROTH, « The Ahhotep Coffins : the Archaeology of an Egyptological Reconstruction », *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 361-377 ; Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit*, p. 14.

d'effectuer une libation. Une légère correction graphique de l'inscription située devant lui permet de restituer son rang de « fils ». Par conséquent, tout laisse à penser que cette stèle délivre un portrait de famille dans lequel la « sœur » est en réalité l'épouse du dédicataire.
En revanche, plusieurs exemples de cet ensemble documentaire laissent planer quelques incertitudes. Ainsi, dans la stèle de Horemousekhet (**fig. 144**, doc. **284**), le liturgiste Noubnéféret qualifié de *sn.t* est figuré officiant devant une femme assise. La formule *sʿnḫ rn* précise que Nounéféret « a perpétué son nom (*rn=s*) ». Ne pouvant préciser davantage les liens familiaux établis entre ces femmes, on supposera par défaut qu'il s'agit là de deux sœurs de sang.
La stèle de Khonsou (**fig. 92**, doc. **382**) est également un cas équivoque et, on peut hésiter entre les rangs de « sœur » ou d'« épouse » que recouvre le terme *sn.t* attribué au liturgiste Nédjembéhédéty [2034]. Toutefois, derrière cette dernière se tient une certaine Ouia qui est désignée comme « sa mère » à elle (*mw.t=s*) et non pas comme celle du bénéficiaire Khonsou. Il est probable qu'en filigrane de ce trait grammatical, on puisse décrypter un dispositif iconographique dans lequel une fille et sa mère officient pour le défunt Khonsou, qu'il faut respectivement identifier comme le mari de l'une et le gendre de l'autre.
Quant au fragment de linteau provenant de la chapelle consacrée au vice-roi de Kouch Amenhotep dit Houy (**fig. 136**, doc. **363**), on peut y lire une formule *sʿnḫ rn* signée de la « doyenne des recluses de Nebkhépérourê », Taemouadjésy. Annoncée comme la « sœur » de ce vice-roi, et en dépit d'un certain nombre de documents qui lie ces deux grands personnages du règne de Toutânkhamon, il demeure délicat de choisir derrière ce terme *sn.t*, à la suite de M. Gabolde, « entre un lien marital (acception fréquente), un lien fraternel ou un cousinage plus vague » [2035]. Toutefois, l'inscription située à la base d'une statue acéphale découverte dans le grand temple d'Abou Simbel est formée de deux formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrées d'une part à la « doyenne des recluses » Taemouadjésy et d'autre part au vice-roi Paser [2036]. Or, dans la mesure où tout laisse à penser que ce Paser (I) [2037] est bien le propre fils du vice-roi Houy, le dispositif généalogique le plus probable serait de voir dans Taemouadjsy l'épouse du vice-roi Houy et par suite, la mère du vice-roi Paser (I) [2038].
Enfin [2039], le cas de la stèle de Pahemnétcher (**fig. 25**, doc. **384**) est atypique puisque, selon la formule *sʿnḫ rn* qui s'y trouve, la chanteuse d'Hathor Henry y exerce sa fonction de sœur liturgiste au bénéfice d'une communauté d'individus, « C'est *leur sœur* qui a perpétué *leur nom* » (*jn sn.t=sn sʿnḫ*[*w.t*] *rn=sn*). Comme cela fut commenté plus en détail [2040], il y a tout lieu de penser que le pronom suffixe *=sn*, doublement présent dans cette séquence, renvoie à la collectivité des individus présents dans la stèle. Par suite, ces derniers représentant plusieurs générations, le terme *sn.t* est probablement à lire ici dans son sens élargi de « parente ».

[2034] R.J. DEMAREE, *The ꜣḫ iḳr n Rʿ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983, p. 106-109.
[2035] M. GABOLDE, *Toutânkhamon*, Pygmalion, 2015, p. 267.
[2036] M. DEWACHTER, « Nubie – Notes diverses (II) », *BIFAO* 79, 1979, p. 317-320.
[2037] À distinguer d'un autre vice-roi Paser (II) ayant exercé sa charge sous Ramsès II.
[2038] C'est cette hypothèse qui est retenue par A. Herrero dans sa proposition de restitution généalogique de cette famille (« The King'Son of Kush Paser [II], Son of the 'High Priest of Min and Isis' Minmose », *BACE* 13, 2002, p. 81, Table 2).
[2039] Bien que faisant de ce groupe documentaire, nous ne commenterons pas ici la stèle de Méhâ (doc. **533**), tant sa lecture présente de difficultés à identifier la « sœur » liturgiste.
[2040] Cf. *supra*, « 1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* », p. 115-120 (vol. I).

Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) de la sœur liturgiste

La sœur liturgiste est figurée face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sˁnḫ rn*

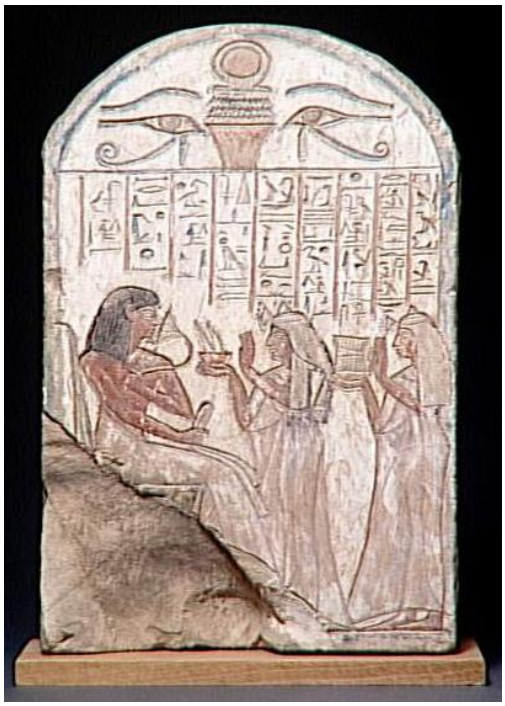


Fig. 92 : Stèle de Khonsou (Louvre E 16344), d'après https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010008626

Dans l'ensemble du corpus des attestations *sˁnḫ rn*, la sœur liturgiste n'est figurée face au bénéficiaire que dans trois stèles (doc. **102**, **fig. 144**, doc. **284**, **fig. 92**, doc. **382**). Comme nous l'avons évoqué précédemment, dans une d'entre elles (doc. **284**), la sœur liturgiste Noubnéféret officie face à sa sœur biologique Horemousékhet, le bras droit tendu au-dessus de la table d'offrandes en signe de la récitation rituelle. On peut supposer que ce dispositif témoigne de l'absence pour la bénéficiaire, d'un enfant, d'un mari voire d'un frère qui soit en mesure d'assurer la charge de liturgiste à son attention. Quant à la stèle de Khonsou (**fig. 92**, doc. **382**), la « sœur » liturgiste, accompagnée de sa mère, y est dépeinte en train d'exécuter le rituel funéraire au bénéfice de celui qui semble être son mari défunt.

Comme observé plus haut, la stèle de Rénefrès (doc. **102**) est assez atypique du point de vue de son dispositif iconographique. Dans l'unique scène de la stèle, le dédicataire, Rénefrès, est représenté assis face à quatre membres de sa famille répartis en deux sous-registres distincts. En haut, se trouve son fils Saptah, debout dans la posture de la récitation rituelle, suivi par celle que l'on doit considérer comme la vraie sœur de son père, Âch, qui est quant à elle figurée agenouillée. Au-dessous, Sobekhotep, un autre fils du défunt se tient aux côtés de l'épouse de son père, Nébouhotep. Ici encore, le liturgiste désigné dans la formule *sˁnḫ rn* n'est pas Saptah, le fils qui effectue la récitation rituelle à l'attention de son père, mais celle qu'il y a tout lieu d'identifier comme sa sœur de sang, Âch, « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine, Âch, juste de voix. ». Bien que la scène figurée dans cette partie de la stèle semble montrer Âch, la sœur « fondatrice » de la liturgie, agenouillée derrière le fils « actualisateur » Saptah, on peut penser que, conformément aux conventions plastiques égyptiennes relatives à certaines apparentes files d'individus, la sœur du défunt Âch est en fait à replacer visuellement sur le même plan que son neveu Saptah.

La sœur liturgiste est figurée mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le frère-bénéficiaire

Dans les images de trois des stèles du corpus, le sœur liturgiste n'est pas figurée dans une posture de frontalité rituelle avec le bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn* (doc. **384**, **524**, **527**). Les stèles de Néhémâÿ (doc. **524**) et de Nébour (**fig. 93**, doc. **527**) présentent un dispositif similaire. Dans la partie droite du registre central de la stèle de Néhémâÿ, la « sœur » Mâhou est assise à côté de son mari, le scribe royal ///mès. Face à eux, le prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) Hémou, vêtu de la pardalide, exécute le rituel funéraire. Au-dessus de la scène, on peut lire la séquence suivante, « C'est sa "sœur" bien-aimée de son cœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Mâhou ».

L'organisation de la scène rituelle de la stèle de Nébour (**fig. 93**, doc. **527**) est assez proche puisqu'on y voit trois personnages assis ensemble, dont Nébour et sa « sœur » Takhât, précédés par l'enfant du Kap (*ḫrd n*[*y*] *K3p*) Ânkhnysout en train de recevoir un rituel de la part de ce qui semble être le fils du couple, nommé Héqanéfer. Or, dans la formule *sˁnḫ rn* inscrite dans le registre inférieur de la stèle, il est inscrit que c'est Takhât qui prend en charge la liturgie de celui qui semble être son époux :

(Doc. **527**) « C'est sa "sœur" qui a perpétué son nom, Takhâ(t) juste de voix » [2041]

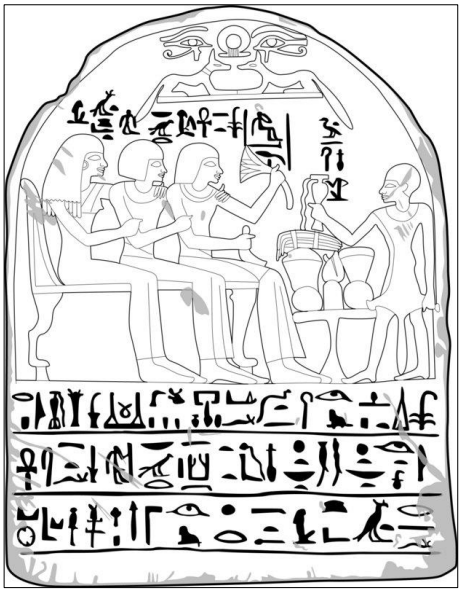


Fig. 93 : Stèle de Nébour (Caire CG 34102), Fac-similé © M. Gabolde d'après P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, pl. 50.

Enfin, dans la stèle de Pahémnétcher (doc. **384**), la « sœur » liturgiste, la chanteuse d'Hathor nommée Henry est située en dernière position d'une longue file d'individus, dont on peut supposer les liens familiaux réunissant la plupart d'entre eux. N'étant pas disposée dans une relation de frontalité avec aucun d'entre eux, et les bénéficiaires de la liturgie étant désignés par le pronom suffixe pluriel *=sn*, il y a tout lieu de croire que ce déictique renvoie à l'ensemble des individus représentés sur la stèle [2042].

Pour conclure cette section, rappelons que compte tenu du fait que dans aucune de ces stèles, le liturgiste n'est figuré dans un dispositif de frontalité avec le bénéficiaire, les formules *sᶜnḫ rn* qui accompagnent ces documents ne désignent que la sœur-liturgiste « fondatrice », à savoir celle qui a pris en charge la mise en forme du support. En ce qui concerne les phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom », elles sont alors assurées par l'individu figuré en position de desservant dans l'image du monument, comme Héqanéfer dans la stèle de Nébour (**fig. 93**, doc. **527**), soit laissées à une libre mise en œuvre par les simples passants.

Absence visuelle de la sœur liturgiste (non-figuration et documents aniconiques)

Non-figuration de la sœur liturgiste et mise en exergue du frère-bénéficiaire de la liturgie

Dans 20 exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, la sœur du bénéficiaire désignée comme liturgiste dans la formule *ad hoc* est absente du registre iconographique du document [2043]. Parmi six stèles appartenant à ce lot [2044], le bénéficiaire est alors représenté seul, assis sur un siège ou à même le sol devant une table d'offrandes. Dans la majorité des cas, le dédicataire est tourné vers la droite et il porte de sa main éloignée – la gauche – une fleur de lotus ouverte vers son nez. Quant à sa main proche, elle est dirigée vers la table d'offrandes.
On peut supposer que cette focalisation visuelle sur la personne du dédicataire conduit à une sorte de rééquilibrage des intérêts marqués pour le bénéficiaire et le liturgiste, plutôt favorable à ce dernier dans la syntaxe de la formule *sᶜnḫ rn*. En effet, comme cela a été évoqué, dans cette séquence, les mentions du dédicataire sont le plus souvent limitées aux occurrences des pronoms suffixes dont il est le référent alors que celles relatives au liturgiste y sont généralement déclinées au travers de son nom, de son rang familial ou professionnel et parfois même par la mise en exergue de ses titres.
Dans deux autres exemples de cette catégorie dans laquelle la sœur liturgiste est absente de toute figuration, le bénéficiaire est quant à lui représenté en train de rendre un culte à une divinité. Dans la stèle de Sobekhotep (doc. **114**), ce dernier est figuré debout, dans l'attitude de l'adoration face à Rê-Horakhty. Derrière Sobekhotep, une colonne précise l'identité de la sœur liturgiste, « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Ibiâ ». Quant au fragment de linteau provenant probablement d'une chapelle sise à Faras et consacrée au vice-roi de Nubie Houy, on y voit ce dernier rendre un culte à son maître Nebkhépérourê-Toutânkhamon, par le truchement des cartouches de ce souverain (**fig. 136**, doc. **363**). Au-dessus du vice-roi, on peut lire la dédicace suivante, « C'est sa

[2041] *jn sn.t=f sᶜnḫ(w.t) rn=f Tȝ-ḥᶜ(.t) mȝᶜ(.t)-ḫrw.*
[2042] Cf. *supra*, « 1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* », p. 115-120 (vol. I).
[2043] Doc. **51**, **69**, **70**, **89**, **114, 116**, **117**, **138**, **155**, **175**, **177**, **192**, **197**, **212**, **213**, **218**, **232**, **233**, **235**, **363**.
[2044] Doc. **51**, **89**, **116**, **117**, **138, 363**.

sœur qui a perpétué son nom, la doyenne des recluses (= du harem) de Nebkhépérourê, Taemouadjésy. »

Enfin, il est intéressant d'observer les liens sémantiques entre l'image du culte rendu par le dédicataire de la stèle et la syntaxe de la formule *sˁnḫ rn* inscrite dans ce même espace. La question de ce dispositif ayant été précédemment évoquée avec les exemples du fils liturgiste et du frère liturgiste, le lien « syntaxique » le plus immédiat entre ces deux registres est celui de l'image de l'officiant qui représente le référent des pronoms suffixes présents dans la formule *sˁnḫ rn*. Un sens plus profond est sans doute celui qui concerne l'économie des échanges *do ut des* noués entre le liturgiste et le bénéficiaire du protocole de « perpétuation du nom », et dont pourraient étayer les liens entre le texte et l'image dans ces stèles. On peut ainsi imaginer que les efforts consentis par le liturgiste au moyen de la réalisation du monument à l'attention du défunt – cet acte de bénévolence étant essentiellement exprimé au cœur de la formule *sˁnḫ rn* – seraient récompensés en retour par les effets du pouvoir intercesseur du bénéficiaire défunt auprès des dieux, et dont l'image pourrait constituer une promesse destinée au liturgiste *sˁnḫ rn*.

Documents « aniconiques »

Au sein des 29 exemples de formule *sˁnḫ rn* dans lesquels la sœur ou la « sœur » du défunt est mentionnée en qualité de liturgiste, 10 sont inscrites sur des documents aniconiques. Dans ce lot, hors une table d'offrandes (doc. **69-70**), nous répertorions dans cette catégorie des statues (doc. **192**, **232**, **233**, **fig. 30** et **31** **235**), un *chaouabti* (**197**) ainsi que des petits sarcophages destinés à conserver des *chaouabtis* (doc. **212**, **213**, **fig. 187** **218**). En ce qui concerne les monuments de ce lot qui représentent le plus souvent une image du défunt, notamment sous la forme d'une statue, nous les recensons comme « aniconiques » dans la mesure où leur forme constitue le support de la liturgie *sˁnḫ rn* mais à la surface duquel aucune image de ses phases d'actualisation n'est figurée.

La fille (*sꜣ.t*) liturgiste

Généralités

Le vocable *sꜣ.t*, « fille » [2045], fait partie des huit termes élémentaires du champ lexical de la famille [2046]. Comme la plupart de ces vocables, outre son sens premier, ce terme peut emprunter un certain nombre de sens dérivés. Ainsi, en dehors de son sens majoritaire de « fille », il peut recouvrir dans une moindre mesure les acceptions de « belle-fille », de « nièce » ou encore de « petite-fille ». Comme son pendant masculin *sꜣ*, le terme *sꜣ.t* prend également dans quelques cas le sens générationnel de « descendant ». Enfin, parmi les principales épithètes adjointes au terme *sꜣ.t*, on peut renconter le qualificatif « aînée », *wr.t* [2047] ou *šmsw.t,* ainsi que le terme *mr*(*y*).*t*, « bien-aimée » [2048].

Parmi les 696 attestations de notre corpus *sˁnḫ rn*, on recense 26 exemples, soit 3,74 % de la documentation, dans lesquels la fille du défunt (ou de la défunte) est responsable de la mise en œuvre

[2045] Voir entre autres sur ce terme, J.J. CLERE, « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, notamment p. 201-202 ; M.L. BIERBRIER, « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, notamment p. 100-101 ; D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Hamburg, 1983, p. 43-45 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 152-168 ; A. FORGEAU, « La mémoire du nom et l'ordre pharaonique », *in* A. Burguière, et *al*. (éds.), *Histoire de la famille*, *Tome 1 : Mondes lointains*, Armand Colin 1986, p. 182-183 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 257-259 ; J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001, p. 197-198.
[2046] Voir *supra* la notice « Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste », notamment p. 273.
[2047] Voir le doc. **232**. Mais, dans ce cas, le titre annoncé de « fille aînée du roi » équivaut au rang de « sœur » du dédicataire.
[2048] Voir les doc. **40** et **286**.

de la phase de fondation de cette liturgie [2049]. La comparaison de cet ensemble avec les 29 exemples dans lesquels est impliquée une sœur (*sn.t*) du défunt (ou de la défunte) indique que le rôle de ces deux catégories de liturgiste demeure d'une importance avoisinante dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn* [2050]. Toutefois, durant la période qui va du début du Moyen Empire jusqu'à la fin de la DPi, on observe des variations notables dans la fréquence de leurs apparitions respectives. Ainsi, la prépondérance des attestations de la « sœur liturgiste » (8,79 %) sur celle de la « fille liturgiste » (1,67 %) constatée aux premiers temps de cette période finit par s'inverser. Ainsi, au cours du Nouvel Empire, c'est l'implication de la « fille liturgiste » qui prendra le pas (7,02 %) sur celle de la « sœur liturgiste » (2,67 %), dans une sorte de renversement des courbes. Par la suite, l'engagement de ces deux desservantes finit par s'effacer presque totalement [2051] dans ce contexte, laissant place à celle de la figure écrasante du « fils liturgiste » entre la TPi et l'époque ptolémaïque (84,81%).

La fille liturgiste dans les formules sᶜnḫ rn

Un premier classement de ce lot d'attestations figurant la fille du défunt (ou de la défunte) dans le rôle de liturgiste consiste à distinguer les formules dans lesquelles cette dernière agit pour son père [2052] de celles où elle officie pour sa mère [2053]. Il existe également quelques exemples où la fille liturgiste agit pour ses deux parents [2054]. Parmi les exemples de notre corpus, il est sans doute intéressant de noter une égalité numérique entre ces deux cas de figure, parité qui invite à nuancer une vision toute patrilinéraire de la famille égyptienne antique.

Dans plus de la moitié de ces exemples (doc. **11**, **fig. 20** **40**, **242**, **246**, **259**, **fig. 95** et **96** **286**, **287**, **288**, **289**, **fig. 22** **370**, **378**, **fig. 94** **381**, **492**, **525**, **fig. 146** **535**, **693**), que la fille liturgiste agisse pour l'un ou l'autre de ses géniteurs, ou encore pour les deux, l'absence de mention ou de représentation d'un de ses propres frères dans le document semble orienter de manière univoque les interprétations que l'on peut donner à cet engagement de la fille du défunt. L'explication la plus immédiate que ce dispositif peut susciter est celle où la fille assumerait la fonction de liturgiste afin de pallier l'absence du ou des fils de la famille. Cependant, plusieurs attestations du corpus présentent des dispositifs qui semblent mettre en doute le systématisme d'une telle interprétation. Ainsi, dans un certain nombre d'exemples où est mise en exergue l'action de la fille liturgiste, on constate qu'un ou plusieurs fils du défunt peuvent être simultanément mentionnés ou figurés à la surface du monument. Nous allons donc tenter de formuler quelques hypothèses sur ces cas atypiques.
Dans les inscriptions de la stèle de la « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) Ounénibou (doc. **34**), outre sa fille (*sꜣ.t=s*) Nébouemouadj, désignée comme liturgiste dans la formule *sᶜnḫ rn*, son fils (*sꜣ=s*), son frère (*sn=s*) ainsi que sa sœur (*sn.t=s*) sont également mentionnés dans le document. Il paraît naturel que l'ensemble des membres de la famille soit présenté par leur lien avec la dédicataire du monument. Toutefois, sans doute afin de justifier son statut privilégié de liturgiste, en plus de sa relation filiale avec sa mère (*sꜣ.t=s*), Nébouemouadj est également désignée comme « la fille de Rénefrès », mettant ainsi en exergue le lien avec son père. Il est donc probable que dans cet exemple, la préséance de Nébouemouadj sur l'autre fils d'Ounénibou soit ici justifiée par la diversité de leurs filiations paternelles.
Dans le groupe statuaire de Néferkhaout et de son épouse Rénnefer (**fig. 34**, doc. **240-241**), leur fille Rouyou, dont l'image est gravée sur le plat du siège sur lequel sont assis ses parents, est désignée

[2049] Doc. **11**, **34**, **40**, **182**, **240**, **241**, **242**, **246**, **252**, **259**, **286**, **287, 288, 289**, **370**, **378**, **381**, **434**, **452**, **459**, **492**, **494**, **496**, **525**, **535**, **693**. Notons que dans cet ensemble, le terme *sꜣ.t* présent dans une des formules de la tombe de Nebnéfer (TT 6) (doc. **452**) est à comprendre dans le sens de « belle-fille ».
[2050] Toutefois, le ratio de 4,17 % relatif à la « sœur » doit être minoré puisque, comme cela fut observé précédemment (*supra*, la notice « La sœur [*sn.t*] liturgiste », notamment p. 320), dans quatre exemples (doc. **363**, **384**, **524** et **527**), le rang de *sn.t* est très certainement à lire dans son sens métaphorique d'« épouse ».
[2051] Il demeure en tout et pour tout une unique attestation de fille liturgiste présente dans une inscription présente sur une statue-cube de l'époque ptolémaïque (doc. **693**).
[2052] Soit 12 exemples : **11**, **40**, **240**, **286**, **287**, **289**, **378**, **381**, **434**, **525**, **535**, **693**.
[2053] Soit 12 exemples : **34**, **182**, **241**, **242**, **246**, **252**, **259**, **288**, **452**, **459**, **494**, **496**.
[2054] Dans les doc. **370** et **492**, la formule est du type *jn sꜣ.t=sn sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=sn*, le pronom suffixe pluriel renvoyant aux deux parents. D'autre part, dans deux dyades figurant un couple parental (doc. **240-241** et **286-289**), plusieurs formules mentionnant la fille liturgiste, sont distinctement destinées à son père ou à sa mère.

comme le liturgiste « qui a perpétué » le nom de son père (doc. **240**) et celui de sa mère (doc. **241**). La silhouette de trois autres personnages est figurée sur les espaces qui rythment la face avant du siège. Au centre de ce plan vertical, un certain Baki est dépeint dans la même posture que Rouyou à savoir, assis en train de respirer une fleur de lotus. Du côté du père, est figuré un homme dénommé Amenemhat, et du côté de la mère est gravée une femme nommée Amenhotep. D'après l'analyse des données collectées dans la tombe de Néferkhaout [2055], on suppose que Baki, diminutif de Bakamon, pourrait être le mari de Rouyou, comme le laisse entendre la similitude de leur attitude sur cette statue. Quant à Amenemhat et Amenhotep, il y a tout lieu de croire qu'il s'agit du fils et de la fille de Néferkhaout. D'après W.C. Hayes, Rouyou serait « a daughter and unquestionably the eldest child of Nefer-khewet and Rennufer » et quant au scribe Amenemhat, « a middle-aged man, the son of Nefer-khewet and the inheritor of his profession » [2056]. On peut supposer que dans cet exemple, le choix du liturgiste n'est pas déterminé par la question du genre mais, plus probablement, par celle de la séniorité au sein de la fratrie. En parallèle, si Amenemhat et Amenhotep sont les enfants de Néferkhaout et d'une mère inconnue, on peut également comprendre la préséance de Rouyou sur son demi-frère et sa demi-sœur du fait de son action rituelle en faveur de ses deux parents figurés dans cette dyade.
La stèle de Houmatch et Tefket (doc. **252**) présente également quelques incertitudes concernant les raisons de l'engagement de la fille liturgiste. Dans la formule *sˁnḫ rn* située à la base du monument, leur fille Tahouy est désignée comme le liturgiste qui « a perpétué le nom » de sa mère Tefket. Derrière l'image de cette desservante, l'homme qui se tient debout est nommé Âhmès, mais rien ne permet de préciser dans ce document son rang vis-à-vis de Taouy, même si celui de mari ou de frère est celui qui vient le plus immédiatement à l'esprit.

Certains documents semblent apporter quelques précisions sur les exemples comportant un dispositif dans lequel la fille liturgiste apparaît de concert avec un fils du défunt ou de la défunte. En effet, il apparaît que dans certains cas, non seulement le « fils » et la « fille » sont mentionnés dans le même monument, mais les inscriptions les présentent tous les deux comme des liturgistes.
Ainsi, sur un montant de porte d'entrée de la tombe de Haÿ à Deir el-Médîna (TT 328, doc. **434**), est figurée une suite des membres de sa famille, dont Haÿ en personne, sa « sœur » Tatiemhet, « sa fille (*sꜣ.t=f*) qui a perpétué son nom, Hounro », sa fille Baketmin, le *sḏm-ˁš* Ptahmès et son fils Séta. Outre la présence de ce fils Séta, il semblerait que le *sḏm-ˁš* Ptahmès soit également un fils de Haÿ, comme cela est précisé dans le texte d'un linteau découvert dans la tombe. Or, dans ce monument, ce même fils Ptahmès est présenté comme « son fils (*sꜣ=f*) qui a perpétué son nom » (doc. **435**). Cet ensemble documentaire témoigne donc du fait que, non seulement la fille d'un défunt peut prendre en charge la liturgie *sˁnḫ rn* au bénéfice de son père en présence d'autres fils de ce dernier mais, en outre, elle peut être amenée à œuvrer de concert avec l'un d'entre eux.
Parmi les inscriptions de la chapelle de la tombe thébaine de Néferhotep et de son fils Nebnéfer (TT 6), il est précisé dans une séquence que son fils (*sꜣ=f*) Nébnéfer « a perpétué son nom » (de son père) (doc. **451**). Dans la colonne suivante, on peut lire que c'est sa « fille » (*sꜣ.t=st*) Iy qui « a perpétué son nom », mais celui de sa « mère » Iyoumaou (doc. **452**). Néanmoins, on doit considérer cet exemple comme une variation de collaboration fraternellle, puisqu'il s'agit en réalité d'une pseudo-fratrie, la « fille » Iy étant l'épouse de son fils Nebnéfer et par conséquent la belle-fille d'Iymouaou.
On mesure à travers ces deux exemples combien la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* peut être une affaire collective [2057]. D'une manière générale, cette collaboration entre les membres d'une même famille concerne la phase préliminaire de la liturgie *sˁnḫ rn*, à savoir celle qui est en lien avec la mise en forme du support matériel *ad hoc*. Pour cette raison, et plus particulièrement lorsqu'il s'agit de l'exécution d'un important programme architectural et décoratif tel que celui de ces hypogées, il ne faut pas être surpris que la prise en charge de cette liturgie soit le fruit d'une véritable synergie familiale.

[2055] W.C. Hayes, « The Tomb of Nefer-Khewet and his Family », *BMMA* 1934-1935, p. 17-36.
[2056] *Ibid*., p. 18.
[2057] On peut ajouter à ce programme collectif, la présence d'une autre formule *sˁnḫ rn* présente sur un autre mur de la même chapelle de la tombe (doc. **453**). C'est alors Néferhotep II, le fils de Nebnéfer, qui est désigné comme le liturgiste agissant au bénéfice de son père.

Toutefois, ce dispositif collaboratif ne concerne pas exclusivement les programmes monumentaux d'envergure. On peut ainsi évoquer la remarquable statue du prince Iâhmès Sapaïr, conservée au musée du Louvre (**fig. 30** et **31**, doc. **231-235**). Témoignage de la synergie de quatre liturgistes appartenant à la famille royale – son père, le roi Taa, sa probable sœur Iâhhotep qualifiée de « fille aînée du roi » ainsi que deux de ses sœurs nommées Iâhmès, l'une portant le titre de « fille aînée du roi » et l'autre celui de « fille du roi (…) la cadette » –, cette ronde-bosse est qualifiée par certains d'« intercesseur familial » [2058]. Bien que la reconstitution de cette généalogie royale demeure encore incertaine par certains points, c'est le rang biologique de « sœur » (*sn.t*) qu'il faut prendre en considération dans le rôle de liturgiste de ces deux « filles du roi » (*sȝ.t n*[*y*]-*sw.t*), comme cela est mentionné dans l'entame des formules *sʿnḫ rn* qui les concernent (doc. **232** et **233**).
Enfin, dans le cadre de ces collaborations familiales, on peut encore mentionner l'exemple du *chaouabti* de Nebmès (doc. **378**) sur lequel est inscrite une formule *sʿnḫ rn* [2059] dans laquelle « sa fille Maÿ » (*sȝ.t=f Mȝy*) est désignée en qualité de liturgiste. Il convient ainsi d'assigner le même statut à une autre des filles de Nebmès, Amonemipet, à qui l'on doit l'existence d'un autre spécimen de *chaouabti* dédicacé au nom de son père [2060].

À l'inverse de ces cas où un unique dédicataire bénéficie de l'action rituelle de plusieurs desservants, le corpus *sʿnḫ rn* comporte quelques exemples dans lesquels la fille liturgiste prend en charge le protocole mémoriel de plusieurs membres de sa famille.
Dans cette catégorie, nous avons évoqué précédemment le groupe statuaire de Néferkhaout et de son épouse Rénnefer (doc. **240-241**). Dans deux formules *sʿnḫ rn* présentes sur cette statue, il est tour à tour précisé que leur fille Rouyou, « a perpétué le nom » de son père puis de sa mère. La conjugaison de ces deux formules témoigne du fait que Rouyou fut le commanditaire de cette dyade familiale.
Un dispositif similaire peut s'observer avec le groupe statuaire d'Irnéférou et d'Ipou (doc. **286-289**), dans lequel les textes signalent que leur fille Moutakhet a perpétué le nom de son père, Irnéférou, ainsi que celui de sa mère, Ipou. Dans cet exemple, comme dans le précédent, Moutakhet est l'unique liturgiste mentionnée.
Enfin, dans la stèle de Néhémâÿ (doc. **524-526**), sa fille Mâhou est mentionnée comme liturgiste dans trois formules *sʿnḫ rn* distinctes qui parsèment la surface du monument. Parmi ce florilège, on trouve deux séquences concernent l'action rituelle de Mâhou au bénéfice de son époux, le scribe royal ///mes [2061]. La liturgiste est tout d'abord désignée en tant que « sa sœur » (*sn.t=f*) (doc. **524**), puis au rang de « son épouse » (*ḥm.t=f*) (doc. **526**). Dans une troisième formule, la même Mâhou apparaît comme « sa fille » (*sȝ.t=f*) (doc. **525**), mais agissant alors à l'attention de son père défunt, Néhémâÿ. Cet exemple témoigne une fois encore que la liturgie mémorielle *sʿnḫ rn* peut opérer selon un dispositif collectif, mais en l'occurrence pour ce qui semble être une collectivité de personnes défuntes.

Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) de la fille liturgiste

La fille liturgiste est figurée face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sʿnḫ rn*

Au sein des 26 documents dans lesquels la fille du père défunt ou de la mère défunte prend en charge la liturgie de « perpétuation du nom », sept exemples comportent une image de cette desservante œuvrant face au bénéficiaire (doc. **182**, **252**, **259**, **286**, **381**, **492**, **535**). Compte tenu de ce dispositif, il apparaît que la fille liturgiste est non seulement responsable de la phase de fondation de la liturgie, soit de la mise en forme du support et son programme textuel et iconographique, mais également de sa phase d'actualisation, signalée par son action rituelle face à ses parents.

[2058] Chr. BARBOTIN, *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire*, t. 1 (texte), 2007, p. 34.
[2059] Sur la formule *sʿnḫ rn* inscrite sur les *chaouabtis*, H. WILLEMS, « *Carpe Diem*. Remarks on the cultural background of Herodotus II.78 », *Studies in Honour of Luc Limme*, *OLA* 191, 2009, p. 515-516.
[2060] H.D. SCHNEIDER, *Shabtis*, Part. I, Leiden, 1977, p. 299 (5).
[2061] Son nom est partiellement martelé à deux reprises.

Dans la formule *sʿnḫ rn* gravée sur la stèle d'Houmatch et Tefket (doc. **252**), il est précisé que c'est la fille Tahouy qui « a perpétué son nom », la bénéficiaire de la liturgie étant alors sa mère Tefket. En complément, la même Tahouy est figurée debout en train de procéder à une libation rituelle sur la table d'offrandes dressée devant ses deux parents représentés assis. Il est intéressant de noter dans cette scène que, outre le fait que les dédicataires de la stèle sont figurés de manière inhabituelle à droite de l'image, sa mère Tefket, pourtant la seule bénéficiaire de la liturgie, est conventionnellement disposée derrière son époux Houmatch [2062]. Or, ce dernier n'est ni mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* située dans le registre inférieur de la stèle, ni même dans la formule d'offrande qui la précède. Finalement, l'originalité de ce document tient non seulement au fait que la liturgiste est la fille du couple, ce qui constitue déjà un cas peu coutumier (7,02 %), même durant le Nouvel Empire, mais, qui plus est, la mère est la seule bénéficiaire de la liturgie. Ce document fait donc partie des douze exemples du corpus *sʿnḫ rn* dans lesquels la fille liturgiste agit au seul bénéfice de sa mère [2063].

La stèle de Tchembou et Ouri (doc. **259**) comporte des similarités avec la précédente puisque seule Tchembou, la mère de la fille liturgiste Sénénou, est mentionnée dans l'inscription *sʿnḫ rn* située à la base du monument. On notera cependant que, contrairement à l'exemple précédent, la disposition du couple Tchembou et Ouri est ici inversée, la mère-bénéficiaire étant placée en première position, à l'avant de celui qu'on imagine être son mari. Or, comme nous venons de le voir avec la stèle d'Houmatch et Tefket (doc. **252**), et comme nous le verrons plus loin avec celle d'Iâhmès (**fig. 98**, doc. **246**), l'épouse demeure traditionnellement en arrière, même lorsqu'elle est seule à bénéficier de la liturgie [2064]. En outre, dans la stèle de Tchembou et Ouri, non seulement Tchembou est mentionnée comme seule bénéficiaire dans la formule *sʿnḫ rn* mais également de la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui la précède. Ce faisceau d'indices laisse entendre que l'homme nommé Ouri qui est figuré derrière Tchembou n'est pas son époux mais plutôt un autre membre masculin de sa famille, tel qu'un frère ou un fils.

La dyade d'Iouny et de Rénénout (**fig. 94**, doc. **381**), découverte à Assiout dans la tombe d'Amenhotep père d'Iouny, est tout à fait singulière du point de vue des liens entre son iconographie générale et la formule *sʿnḫ rn* qui l'anime. Dans un relief situé au registre supérieur du panneau gravé à l'arrière de la plaque dorsale du groupe statuaire, on aperçoit Iouny et son épouse Rénénout assis côté à côte, figurant une sorte de reflet de la dyade figurant le même couple à l'avers du monument. Dans cette scène rituelle, ce dernier reçoit les bénéfices du rituel d'offrande exercé par un prêtre dont le nom est perdu. Dans le registre inférieur du même panneau, Rénénout, suivie par sa servante, est maintenant figurée en train de procéder à une libation sur une table d'offrandes, geste effectué à destination de son père



Fig. 94 : Plaque dorsale de la dyade d'Iouny et Rénénout (MMA 15.2.1.) d'après https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544740.

[2062] Ce cas de figure peut également s'observer dans la stèle de d'Iâhmès (**fig. 98**, doc. **246**), étudiée plus bas. Il n'est sans doute pas anodin que, bien que les époux soient assis sur un siège commun, selon une convention attestée depuis la V^e^ dynastie (J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. IV, Paris, 1964, p. 84), le mari occupe très majoritairement la position avancée.

[2063] Cf. *supra*, « Affirmation puis effacement des femmes… », p. 319, n. 2005.

[2064] On observe un dispositif similaire dans la stèle de Tanébet et Nebnéfer (**fig. 111**, doc. **251**), où l'épouse-bénéficiaire de la liturgie est placée en retrait de son époux qui adopte le rôle de liturgiste (cf. *infra*, « 9b. Posture simple (variante 2) », p. 521).

Métiaÿ et de sa mère Yia assis face à elle. Dans les courtes colonnes qui surplombent les offrandes, on peut lire :

> (Doc. **381**) « C'est sa fille (*sꜣ.t=f*) qui a perpétué son nom (du père), la chanteuse d'Amon-Rê, Rénénout, juste de voix. » [2065]

L'originalité de ce dispositif tient au fait que dans l'immense majorité des statues du corpus, la liturgie *sʿnḫ rn* est le plus souvent destinée au personnage représenté dans la statue, ou à un des personnages figurés dans un groupe statuaire. Or, dans cet exemple, l'image du père-bénéficiaire de la liturgie est non seulement reléguée dans une zone secondaire du monument mais, en outre, c'est sa fille liturgiste ainsi que son époux qui sont représentés en tant que protagonistes de la dyade. L'explication que l'on peut tenter d'apporter au dispositif singulier de la dyade d'Iouny et de Rénénout est la suivante : la dyade ainsi que la scène du registre supérieur du panneau situé à l'arrière du monument constituent de classiques dispositifs d'autoprésentation du couple, ce dernier étant en « vedette » dans la plus grande part du monument. En contrepoint, dans la scène du registre inférieur de la « stèle », ce sont les parents de Rénénout qui sont mis en exergue dans l'image d'offrande rituelle et plus particulièrement le père à l'attention duquel sa fille liturgiste agit rituellement. Il y a tout lieu de penser que ce dispositif complexe est à l'image de certaines subtilités propres à la liturgie *sʿnḫ rn*. En premier lieu, l'organisation des différentes zones de la dyade d'Iouny et de Rénénout témoigne du fait que la liturgie *sʿnḫ rn* ne concerne pas nécessairement l'ensemble du support. En effet, la phase de fondation de la liturgie est systématiquement associée à la mise en forme du support et plus précisément, à l'inscription de la formule *sʿnḫ rn* à sa surface. Quant à sa phase d'actualisation, elle est en lien avec les scènes dans lesquelles un desservant, qui peut être différent du liturgiste mentionné dans la formule, est figuré en train d'agir rituellement à destination du bénéficiaire. Par conséquent, dans les cas les plus fréquents, ceux dans lesquels une scène unique occupe la surface du monument, c'est l'ensemble de ce support qui est impliqué dans la phase de fondation de la liturgie. En revanche, dans les cas comme celui de la dyade d'Iouny et de Rénénout, on peut penser que la liturgie *sʿnḫ rn* et ses différentes phases ne concernent précisément que la scène gravée dans le registre inférieur du panneau arrière du monument, puisque c'est dans cette zone précise que se concentrent la formule *sʿnḫ rn* ainsi que la scène rituelle qui évoque sa phase d'actualisation. Comment alors comprendre l'insertion de ce registre particulier dans l'ensemble du monument ? Comme nous serons amené à le commenter plus largement [2066], dans les documents portant ce type de disposition, il demeure difficile de trancher parmi les motivations sans doute multiples du dédicataire. S'agit-il d'un dispositif visant à sacrifier au culte mémoriel de sa famille et, en l'occurrence, à celui de son père ou cette scène rituelle figurant la fille liturgiste agit pour ses parents ne constitue qu'un stratagème visant pour l'essentiel à sa propre gloire ?



Fig. 95 : Dyade de d'Irnéférou et d'Ipou (BM EA 29), d'après le site électronique du British Museum https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA29

Dans le registre médian de la stèle de Nebmirê (**fig. 146** [détail] doc. **535**), la fille liturgiste est figurée en train d'effectuer une libation rituelle à l'attention de ses parents. Ceux-ci sont assis face à elle, le père Nebmirê étant disposé à l'avant du couple. Composée à l'attention de ce dernier, la formule *sʿnḫ rn* se décline en ces termes, « C'est sa fille (*sꜣ.t=f*) qui a perpétué (son) nom, Tchouiaÿ ». Outre le fait que le contenu de cette scène rituelle indique que les deux phases de la liturgie sont prises en charge par la fille du bénéficiaire, Tchouiaÿ,

[2065] *jn sꜣ.t=f sʿnḫ*(*w.t*) *rn=f šmꜣ.t n*(*y*).*t Jmn-Rʿ Rnnwt mꜣʿ*(.*t*) *ḫrw.*
[2066] Cf. *infra*, « Liturgie *sʿnḫ rn* : procédure successorale… », p. 537-558.

l'originalité du document provient de l'inscription qui surplombe l'image de la liturgiste et où l'on peut lire, « Fait par sa fille, Tchouiaÿ ». La présence de cette séquence, qui constitue une sorte de signature du commanditaire de la stèle [2067], corrobore ce principe selon lequel la fonction d'« actualisateur » peut se cumuler à celle de « fondateur » [2068]. Autrement dit, par cette note, il est confirmé que Tchouiaÿ prend en charge le façonnage du monument, information déjà contenue dans la formule *sʿnḫ rn*. Quant à la scène d'offrande rituelle figurée dans le registre médian, elle indique que la même Tchouiaÿ s'engage à « actualiser » le protocole mémoriel par l'exécution régulière du rituel funéraire au bénéfice de son père Nebmirê.



Fig. 96 : Détail de la dyade de d'Irnéférou et d'Ipou (BM EA 29), d'après le site électronique du British Museum https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA29

Enfin, le groupe statuaire d'Irnéférou et d'Ipou (**fig. 95**, doc. **286-289**) apparaît comme un exemple aussi intéressant que singulier. Assis sur un siège muni d'un haut dossier, les deux époux s'enlacent en passant un bras dans le dos de leur partenaire.
Située entre eux sur la face avant du siège, leur fille Moutakhet est figurée en bas-relief, debout en train de respirer une fleur de lotus (**fig. 96**). Dans les quatre formules *sʿnḫ rn* qui animent différentes parties de la dyade, c'est systématiquement Moutakhet qui est désignée comme la liturgiste ayant œuvré pour ses parents (doc. **286-289**).
Deux formules sont consacrées à sa mère et deux à son père. Une de ces formules encadre de deux colonnes l'image en bas-relief de Moutakhet située à l'avant du siège (**fig. 96**, doc. **286**). Compte tenu du fait que cette dernière est figurée en position debout, signe d'une posture rituelle « opératoire » [2069], en train de respirer une fleur de lotus et que, en outre, le profil de son corps est tourné vers son père, bénéficiaire de la formule citée, on doit comprendre ce dispositif comme la transposition d'un dispositif de frontalité, soit l'expression de la phase d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*.

La fille liturgiste est figurée mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire

Similairement aux autres liturgistes *sʿnḫ rn*, la fille du défunt ou de la défunte peut se trouver dans des dispositifs autres que ceux montrant une frontalité rituelle avec le bénéficiaire de la liturgie.
Par exemple, dans l'unique scène de la stèle d'Amény (**fig. 97** [détail], doc. **11**), la fille liturgiste Séhétepibrânéhy [2070] est figurée assise derrière son père Amény. La formule *sʿnḫ rn* située dans l'inscription à la droite du registre indique qu'il est le bénéficiaire de la liturgie.



Fig. 97 : Stèle d'Amény [détail] (Copenhague Aad 13). Fac similé © P. Calassou d'après W.K. Simpson, *Terrace*, pl. 7.

[2067] Sur la question de la « signature » des monuments, cf. *supra*, p. 48-49, p. 74-75.
[2068] En ce qui concerne ce double engagement du liturgiste, voir « Tableau relatif à la typologie des documents… », notamment les catégories 1A et 1B, p. 677 (vol. III).
[2069] Sur cette notion, voir en particulier p. 62, 86, 454-455, 503-504.
[2070] La restitution de ce nom est proposée par H. de Meulenaere (« Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *Suppl. au BIFAO* 81, 1981, p. 77-79).

Quant à la scène présente sur le montant de la porte d'entrée de la tombe d'Haÿ implantée à Deir el-Médîna (TT 328, doc. **434**), on y voit un cortège familial dirigé par Haÿ. Il est tour à tour suivi par sa « sœur » Tatiemhet, qui est en fait son épouse, « sa fille (*sꜣ.t=f*) qui a perpétué son nom (celui de son père Haÿ), Hounro », sa fille Baketmin, le *sḏm-ᶜš* Ptahmès (qui est un des fils d'Haÿ) et, enfin, son fils Séta.
Il existe une variante de ce dispositif dans la stèle de Chénou (**fig. 20** et **165**, doc. **40**). La liturgiste, « sa fille bien-aimée Améný », se tient debout derrière ses parents, eux-mêmes assis devant une table d'offrandes. Face à ce groupe, se trouve le père du défunt Nakht, le bras droit replié sur la poitrine, dans la posture rituelle de la salutation au défunt.
La stèle de Néhémâÿ (doc. **524-526**) est de ce point de vue assez singulière. Dans chacune des trois formules *sᶜnḫ rn* qui constellent la surface du monument, la fille Mâhou est mentionnée comme liturgiste. Dans deux de ces séquences, il est précisé que cette dernière agit au bénéfice de son époux [2071] et, dans le troisième, à l'attention de son père défunt, Néhémâÿ. Or, bien que présente dans chacune des deux scènes symétriques qui animent le registre médian, Mâhou n'y est pas figurée en tant que desservante mais insérée dans des groupes familiaux qui bénéficient d'un rituel exécuté par un prêtre-ritualiste.
Enfin, dans le groupe statuaire de Néferkhaout et de son épouse Rénnefer (**fig. 34**, doc. **240-241**), les deux formules *sᶜnḫ rn* présentes dans le monument précisent que la fille liturgiste, la « maîtresse de domaine Rouyou », agit pour ses deux parents. Celle consacrée à son père est gravée en colonne le long de son vêtement et celle destinée à sa mère est inscrite dans une longue colonne située à l'arrière du dossier. Le dispositif général de cette dyade est très proche de celle d'Irnéférou et d'Ipou commentée plus haut (**fig. 95-96**, doc. **286-289**). En effet, comme dans ce groupe statuaire, les deux époux sont assis en train de s'enlacer et leur fille liturgiste Rouyou est représentée en bas-relief sur le plat du siège situé entre ses parents. Elle est figurée assise, tournée vers l'effigie de son père, en train de respirer une fleur de lotus. Mais, contrairement à l'exemple de la dyade d'Irnéférou et d'Ipou, où la fille liturgiste Moutakhet est représentée en position debout, manifestation d'une posture opératoire, Rouyou est ici représentée en position assise, signe d'une posture « passive » et par conséquent non opératoire. On peut donc en conclure que, comme l'ensemble des filles liturgistes évoquées dans ce paragraphe, le rôle de chacune d'entre elles se restreint à la phase de fondation de la liturgie mémorielle, soit à la prise en charge de la réalisation du support liturgique.

Non-figuration de la fille liturgiste et mise en exergue du bénéficiaire de la liturgie

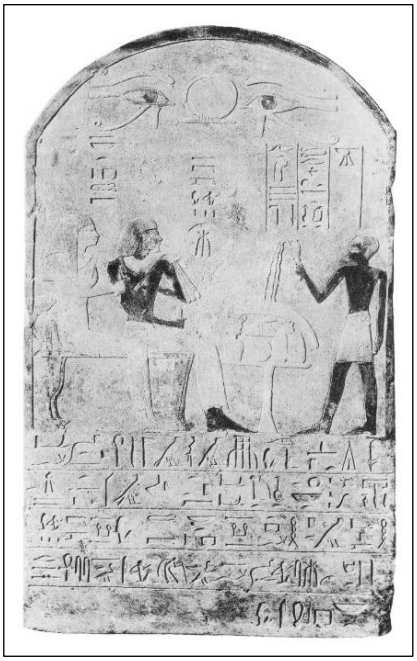


Fig. 98 : Stèle d'Iâhmès (lieu de conservation inconnu), d'après A.H. Gardiner, *JEA* 3, pl. XL.

Dans six exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, la fille liturgiste est totalement absente du programme iconographique du monument (doc. **34**, **fig. 98** **246**, **452**, **fig. 99** **494**, **496**, **693**). En revanche, le bénéficiaire de la liturgie y est figuré, alors impliqué dans une scène rituelle.
Dans la stèle de la *nb.t-pr* Ounénibou (doc. **34**), cette dernière est représentée debout, les bras ballants, isolée dans l'angle inférieur gauche du monument. En revanche, sa fille Nébouemouadj, mentionnée comme liturgiste dans la formule *sᶜnḫ rn* qui surplombe l'image de sa mère, est totalement absente de la surface de la stèle.
L'iconographie de la stèle d'Iâhmès (**fig. 98**, doc. **246**) est plus sophistiquée. Dans la grande scène centrale, Iâhmès et son épouse Tchéch sont assis devant une table d'offrandes. Il est intéressant de noter que, comme dans la stèle d'Houmatch et Tefket étudiée précédemment (doc. **252**), la mère-bénéficiaire est placée derrière son époux alors que, selon les termes de la

[2071] Elle porte alors les titres de *ḥm.t* et de *sn.t*, dont le sens métaphorique devient souvent « épouse » à partir de la seconde moitié de la XVIII^e^ dynastie (cf. *supra*, p. 320, n. 2009).

formule *sˁnḫ rn*, elle est la seule à bénéficier de la liturgie. Leur fille liturgiste, la maîtresse de domaine (*nb.t-pr*) Mi, est quant à elle totalement absente de la scène. En revanche, devant le couple de ses parents, les offrandes amoncelées sur un guéridon sont aspergées par un prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) anonyme. En effet, dans l'inscription qui surplombe ce desservant, la plus grande partie de la dernière colonne initialement réservée pour la mention de son nom est demeurée vide. On peut supposer que cet inachèvement est dû à l'incertitude au sujet de l'identité du prêtre chargé des phases d'actualisation de la liturgie au moment du façonnage de la stèle pris en charge par la fille liturgiste Mi.

Dans l'angle des parois ouest et sud de la chapelle de la tombe de Néferhotep et Nebnéfer (TT 6, doc. **451-452**), un bas-relief montre Néferhotep suivi de son épouse Iymouaou présentant des offrandes à Osiris et à la déesse Occident, ces divinités étant installés sous un kiosque. Entre les deux adorateurs, une inscription en colonnes rassemble deux formules *sˁnḫ rn*. Celle qui se situe à l'arrière du père Néferhotep mentionne son fils Nebnéfer dans le rôle de liturgiste (doc. **451**) alors que celle qui se trouve devant sa mère Nebnéfer (doc. **452**) indique que cette charge revient à sa fille Iy, bien que cette dernière soit en réalité sa belle-fille. Ici encore, compte tenu de l'absence de toute représentation visuelle des liturgistes, il faut croire que l'implication de ces derniers dans la liturgie *sˁnḫ rn* fut limitée à la décoration de cet hypogée.

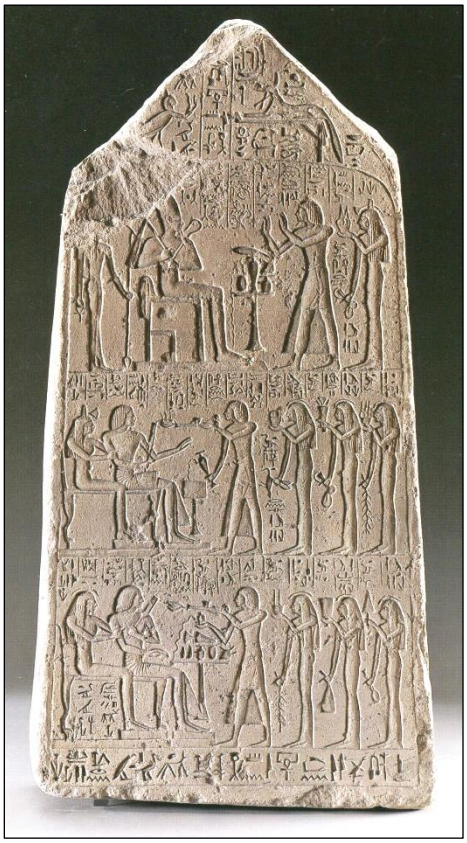


Fig. 99 : Stèle d'Amonouahsou (Lausanne, Musée cantonal d'archéologie et d'histoire, Inv. 3378), d'après A. Wiese, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig*, p. 143 (n° 110).

La stèle d'Amonouahsou (**fig. 99**, doc. **494-496**) constitue un document original puisqu'il comporte à lui seul trois formules *sˁnḫ rn*, un liturgiste distinct étant probablement concerné dans chacune d'entre elles [2072]. La stèle réunit trois registres, portant dans chacun d'entre eux une scène rituelle impliquant un grand nombre de membres de la famille d'Amonouahsou. Cependant, en dépit de l'examen des différentes sources relatives à cette famille [2073], les liens généalogiques entre ces trois groupes demeurent hypothétiques pour certains d'entre eux. Ainsi, dans le registre supérieur, un certain Amenhotep dit Houy, accompagné de sa « sœur » Satamon, est dans l'attitude de l'adoration devant des dieux. Devant Satamon, une inscription précise, « c'est sa fille (*s3.t=st*) qui a perpétué son nom (*rn=s*), Iouy » (doc. **494**). Dans le registre médian, Amenmès et son épouse Tatiou reçoivent un rituel d'offrande de la part de leur fils Houy [2074], desservant suivi par son épouse Taousert et par leurs deux filles. Devant Taousert, une autre formule *sˁnḫ rn* précise, « c'est sa fille (*s3.t=s*) qui a perpétué son nom (*rn=s*), Iouy » (doc. **496**).

À moins de considérer ces deux bénéficiaires – Satamon et Taousert – comme étant respectivement la mère et la belle-mère d'une seule et même Iouy, ce qui paraît peu probable [2075], il est alors nécessaire d'identifier ces liturgistes Iouy comme deux personnes distinctes. En outre, ces deux liturgistes Iouy, respectivement fille de Satamon et fille de Tatiou, ne doivent pas être confondues avec une autre Iouy, figurée avec son époux Amonouahsou au registre inférieur de la stèle [2076]. Hors

[2072] D'autres exemples de ce type : doc. **90-93**, **231-235**, **302-310**, **451-453**, **458-459**.
[2073] *KRI* III, 302-307 ; A.A.M.A. Amer, « Scholar-Scribe Amenwahsu », *ZÄS* 127, 2000, p. 1-5 et Taf. I ; A. Wiese, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig : Die Ägyptische Abteilung*, Mainz, 2001, p. 143, n° 100.
[2074] Une formule *sˁnḫ rn*, de type « formule d'actualisation » se trouve également au-dessus du desservant Houy (doc. **495**).
[2075] A.A.M.A. Amer, *op. cit.*, p. 1-5 (avec tableau généalogique p. 4).
[2076] *Ibid.*, p. 4.

de ces problèmes d'ordre généalogique, du fait que les deux filles liturgistes Iouy mentionnées dans ces deux formules sont absentes de toute figuration, on doit alors considérer ces desservantes comme uniquement responsables de la phase de fondation. Par suite, cela semble indiquer que ces deux liturgistes, dont les liens familiaux entre elles demeurent à éclairer, ont probablement agi de concert, également avec Houy, pour l'exécution de ce monument.
Enfin, sur trois de côtés de la statue-cube de Nakhtmontou, provenant de la « Cachette » de Karnak et datée de l'époque ptolémaïque (doc. **693**), sont gravées des scènes rituelles figurant le dédicataire rendant hommage à des divinités thébaines. Sur la côté gauche du « cube », Nakhtmontou est figuré seul, dans l'attitude de la prière-adoration, face à une inscription portant la dédicace suivante : « Cela a été fait par sa fille, la joueuse de sistre d'Amon-Rê, Isisréch, v<ivante> afin de perpétuer son nom sur terre, afin de perfectionner son *ba* pour toujours, et afin de rendre durable son *ka* dans son temple pour toujours. ». Ici encore, compte tenu de l'absence de la fille liturgiste du dédicataire, on peut en conclure que son implication dans la liturgie mémorielle *sʿnḫ rn* fut limitée à l'exécution de sa phase de fondation, soit l'exécution de la statue, comme cela est précisé dans l'entame de la dédicace.

Documents « aniconiques »

Dans l'ensemble des attestations du corpus dans lesquelles la fille du défunt ou de la défunte assume la charge de liturgiste, quatre sont des documents « aniconiques » (doc. **242**, **370**, **378**, **459**). On entend par ce terme la désignation de monuments rassemblant, soit des supports dépourvus de toute image, soit des statues ou des statuettes à l'image du dédicataire, parfois accompagnée de celle d'un parent, mais à la surface desquelles aucune image rituelle n'est représentée

Ainsi, la dyade d'Hétep et de Mouttouy (doc. **242**) montre la mère et la fille assises sur un même siège à dossier, un de leurs bras se croisant dans le dos pour s'enlacer [2077]. La formule *sʿnḫ rn* inscrite sur la robe de la fille liturgiste Mouttouy indique simplement, « C'est sa fille (*sꜣ.t=s*) qui a perpétué son nom, Mouttouy ». L'originalité de ce groupe statuaire est que les deux protagonistes mentionnés dans la formule, soit la mère et sa fille, se trouvent affectueusement disposés côte à côte, en dehors de tout contexte rituel. On peut donc imaginer que c'est Mouttouy qui, suite au décès de sa mère, a pris en charge la réalisation de ce monument mémoriel.
Le groupe statuaire figurant Qedamon et son épouse Nébetiounet assis sur un siège à dossier (**fig. 22**, doc. **370**) constitue un monument plastiquement assez similaire au précédent. La principale différence formelle est la présence d'une statue de leur petite-fille Moutnéféret, représentée assise entre eux deux. En outre, dans la formule *sʿnḫ rn* inscrite au dos du groupe statuaire, les bénéficiaires de la liturgie sont indiqués au moyen du pronom suffixe pluriel *=sn*, « C'est leur fille (*sꜣ.t=sn*) Douatnéféret, juste de voix, qui a perpétué leur nom (*rn=sn*) ». Le syntagme *sꜣ.t=sn* qui se rapporte à la fille liturgiste de Qedamon et Nébetiounet semble désigner ces seuls parents comme bénéficiaires de la liturgie, à l'exclusion de leur petite-fille Moutnéfret.



Fig. 100 : Statuette de Nacha (Louvre E 11523), d'après le site électronique du musée du Louvre : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010005946

En ce qui concerne la statuette de la « maîtresse de domaine » Nacha (**fig. 100**, doc. **458-459**), deux formules *sʿnḫ rn* se déroulent sur le revers du pilier dorsal. Les deux liturgistes qui agissent pour la dédicataire, en l'occurrence son fils (*sꜣ=s*) et sa fille (*sꜣ.t=s*), sont visuellement absents du support. Cette statuette représente donc un autre exemple de fondation collective au moyen de laquelle

[2077] Ce dispositif iconographique a été précédemment observé avec deux dyades (doc. **240-241** et **286-289**).

plusieurs liturgistes participent de concert à la réalisation d'un même monument mémoriel dédié au défunt. Ici, il s'agit du cas où deux enfants s'impliquent pour honorer la mémoire de leur mère.
Enfin, parmi les trente-et-un *chaouabtis* et petits sarcophages attestés dans les exemples du corpus *sˁnḫ rn*, celui de Nebmès (doc. **378**) est le seul dédicacé par une fille liturgiste à l'attention de son père. Cette exception est d'autant plus remarquable qu'elle est à mettre en lien avec la totale absence du fils dans ce rôle sur ce type de supports. En effet, en ce qui concerne les *chaouabtis* ainsi que les petits sarcophages qui les abritent parfois au cours de la DPi, ce sont en grande majorité les collatéraux du défunt, principalement son frère et dans une moindre mesure sa sœur, qui prennent en charge cette liturgie [2078].

L'épouse (*ḥm.t*) liturgiste

Généralités

Parmi les huit termes élémentaires relatifs au vocabulaire égyptien de la famille [2079], ceux liés à la parenté par alliance sont pour l'essentiel *hꜣy*, « mari/époux » [2080] et *ḥm.t*, « femme/épouse » [2081]. Comme dans un certain nombre de langues modernes, l'imbrication des acceptions « femme » [2082] et « épouse » que l'on observe dans la langue de l'ancienne Égypte autour du terme *ḥm.t*, témoigne essentiellement du fait que le statut de la femme égyptienne est faiblement défini hors de l'acte social [2083] du mariage [2084] et que cette dernière question, ainsi que celle de la maternité, constituent les marqueurs essentiels de sa socialisation en tant qu'adulte [2085].
Dans le champ lexical de la parenté, les termes *sn.t* et *nb.t-pr* montrent une proximité sémantique forte avec le vocable *ḥm.t* [2086]. Nous l'avons rappelé précédemment, le terme *sn.t*, dont le sens premier est « sœur » [2087], prend régulièrement le sens métaphorique d'« épouse » à partir de la seconde moitié

[2078] Cf. *supra*, « 3. Les *chaouabtis* », p. 228-229 (vol. I).
[2079] Voir notice « Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste », p. 273.
[2080] *Wb* II, 475, 10-12. Il existe des variantes graphiques *h*, *hꜣ*, *hj*. Le terme *ṯꜣy*, « homme », peut également être utilisé dans ce sens, notamment dans l'expression *ṯꜣy ḥm.t* (*Wb* V, 345, 4).
[2081] *Wb* III, 76, 16-78, 15. Sur ce terme, voir notamment, J.J. CLERE, « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, notamment p. 208-209 ; D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Hamburg, 1983, p. 138-140 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 153 ; A. FORGEAU, « La mémoire du nom et l'ordre pharaonique », *in* A. Burguière, et *al*. (éds), *Histoire de la famille, Tome 1 : Mondes lointains*, Armand Colin, 1986, p. 157 ; J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001, p. 18-28 ; M.P. CAMPAGNO, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2009, p. 1, *s.v.* « Kinship and Family Relations ». Sur la transcription phonétique *ḥjm.t* du terme, W. VYCICHL, « Zwei ägyptische Nomina der hamito-semitischen Nominalklasse *ḳatūl* », *ZÄS* 99, 1973, p. 135-139.
[2082] Il est probable que, dans les sources du Nouvel Empire, l'expression *s.t ḥm.t* soit utilisée pour désigner la « femme » (biologique) plus que l'« épouse », J. TOIVARI-VIITALA, *ibid*., p. 21, n. 54 et p. 27-28.
[2083] Selon Sh. Allam, dans l'Égypte ancienne, le mariage relève plus d'un acte social que d'une situation juridique (« Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne », *JEA* 67, 1981, p. 116).
[2084] Sur la question du mariage dans l'Égypte ancienne, voir notamment, P.W. PESTMAN, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, *Papyrologica Lugduno-Batavia* IX, 1961 ; Sh. ALLAM, *ibid*., p. 116-135 ; T.G. WILFONG, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, New York, 2001, p. 340-345, *s.v.* « Marriage and Divorce » ; J. TOIVARI-VIITALA, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, p. 1-17, *s.v.* « Marriage and Divorce ».
[2085] Sur cette question, voir notamment, G. ROBINS, *ibid*. ; J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001, p. 21 ; *ead*., *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, p. 5, *s.v.* « Marriage and Divorce ».
[2086] D'autres termes en relation avec les liens conjugaux sont attestés dans les sources, tels que le rare *ḥbswt*, connu depuis le Moyen Empire et signifiant sans doute « concubine » ou « fiancée » (*Wb* III, 66, 23-24 ; H. WILLEMS, *op. cit.*, p. 153 et p. 165, n. 7), ainsi que l'expression *ˁnḫ*(*.t*)*-n*(*y.t*)*-njw.t*, « citoyenne », qui, notamment au Nouvel Empire, définit le statut d'une femme le plus souvent mariée et dont ce composé met en exergue l'indépendance sociale et économique (J.J. JANSSEN, « A Marital Title from the New Kingdom », *in* E. Teeter and J.A. Larson (éds.), *Gold of Praise ; Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 185-192). Pour d'autres appellations secondaires de la femme mariée, J. TOIVARI-VIITALA, *op. cit*., p. 5.
[2087] Voir plus haut la notice « La sœur (*sn.t*) liturgiste », notamment p. 319-320.

de la XVIII[e] dynastie [2088]. Contrairement aux difficultés d'identification relative au rang familial du liturgiste *sʿnḫ rn* alors liées à cette polysémie du terme *sn.t* [2089], nous le verrons, les occurrences du vocable *ḥm.t* demeurent sur ce point sans ambiguïté majeure puisque c'est systématiquement l'épouse du dédicataire qui est désignée par ce moyen. Quant au composé *nb.t-pr* [2090], littéralement « maîtresse de domaine » [2091], il entretient également des liens de synonymie avec le sens dominant de *ḥm.t*, soit « épouse » [2092]. Il a tout lieu de penser que le titre *nb.t-pr*, apparu au cours de la XI[e] dynastie et devenu d'un emploi courant à partir du milieu de la XII[e] dynastie [2093], accorde en premier lieu à sa porteuse une incontestable autorité sur la vie domestique. Cette forme d'autonomie de la *nb.t-pr*, notamment évoquée par l'absence de pronom suffixe apposé à l'expression, n'exclut pas, dans un grand nombre de cas, le lien conjugal signalé avec le dédicataire du monument [2094]. Cette corrélation est d'autant plus manifeste lorsque, dans la documentation, la femme titulaire du titre de *nb.t-pr* est explicitement désignée comme la mère des enfants de son mari ou encore, lorsqu'elle est figurée dans un dispostif iconographique habituellement réservé à l'épouse [2095]. Toutefois, dans certains documents, plusieurs parentes féminines peuvent également être qualifiées de *nb.t-pr*, sans qu'aucune d'entre elles ne soit nécessairement mariée, ou anciennement mariée au dédicataire mentionné. Cela peut simplement signifier que chacune de ces parentes est mariée de son côté et, par suite, dirige sa propre maisonnée [2096].
En outre, si le statut de *ḥm.t* « conférait à la femme épousée le droit d'être entretenue de son vivant par son mari [2097] », elle pouvait également bénéficier du titre de *ḥm.t-ḏ.t*, littéralement, « épouse de la dotation funéraire », qui lui permettait, à la suite du décès de son mari, de profiter des revenus issus du domaine funéraire (*sn-ḏ.t*) [2098].

Avant d'aborder les exemples du corpus *sʿnḫ rn* mentionnant l'épouse-*ḥm.t* du défunt comme liturgiste, il semble intéressant d'examiner le *Cérémonial de glorification d'Osiris*, texte liturgique funéraire connu par plusieurs versions [2099]. Dès les premières lignes de la première colonne (col. 18, l. 5), un des principaux objectifs visés dans la récitation de cette liturgie lors des 23[e]-25[e] jours du quatrième mois d'*akhet* est clairement précisé : « Ce livre de glorification, qui a été composé par Isis ainsi que par sa sœur Nephthys, de même que par son fils Horus, il est mis en œuvre pour Osiris, afin

[2088] D. VALBELLE, « *Les ouvriers de la Tombe* ». *Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, *BiEtud* 96, 1985, p. 232 ; A. FORGEAU, *op. cit.*, p. 182 ; Sh. WHALE, *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE Studies* 1, 1989, p. 251 ; J. TOIVARI-VIITALA, *op. cit.*, p. 29-30 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* "Brother" », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131. Toutefois, T.G. Wilfong précise que cette acception n'est validée que dans le cadre des inscriptions monumentales, jamais dans un contexte légal (*op. cit.*, p. 342). Voir les exemples suspectés dans notre corpus (cf. « La sœur (*sn.t*) liturgiste », notamment p. 323-324).
[2089] Voir encore cette même notice relative à la « sœur (*sn.t*) liturgiste », notamment p. 321-324.
[2090] K. SZPAKOWSKA, *Daily Life in Ancient Egypt. Recreating Lahun*, Oxford, Malden, 2008, p. 109-110 ; D. STEFANOVIC, *The Non-Royal regular feminine titles of the Middle Kingdom and Second Intermediate Periode : Dossiers*, 2009, p. 7-8.
[2091] Nous préférons cette traduction au classique « maîtresse de maison » qui ne rend pas toujours compte des différentes acceptions du terme *pr*, notamment celles relatives au monde domestique mais qui ne sont pas toujours circonscrites aux strictes limites de la maison (J.C. MORENO GARCIA, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2012, p. 1-2, s.v. « Households »). J. Assmann comprend ce terme comme « communauté de pourvoyance » (« L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach [éd.], *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 29).
[2092] A. MILLARD, *The Position of the Women in the Family and in Society in Ancient Egypt, with Special Reference to the Middle Kingdom*, D. Phil. Dissertation. University College, London, 1976, p. 19-20 et p. 262-266.
[2093] H.G. FISCHER, « Administrative Titles of Women in the Old and Middle Kingdom. 2. The Middle Kingdom », *Egyptian Studies I. Varia*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1976, p. 76, n. 42.
[2094] Sur cette analogie, voir notamment, A. MILLARD, *ibid.*, p. 19-20 et p. 262-266.
[2095] A. MILLARD, *ibid*., p. 264 avec *Excursus* D, p. 503.
[2096] A. MILLARD, *ibid*., p. 264. H.G. Fischer cite le commentaire de K. Pflüger sur ce titre, analyse dans laquelle l'auteur émet l'idée que *nb.t-pr* comporte une notion d' « émancipation » (*ibid.*).
[2097] B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, thèse soutenue en 2003, [2012], p.460, n. 618.
[2098] B. KASPARIAN, *ibid.*, p. 460-463.
[2099] La version la plus récemment publiée est celle d'un certain Imouthès, fils de Psintaês (P. MMA 35.9.21), éditée par les soins de J.-Cl. Goyon (*Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999, p. 49-62, col. 18-25). Selon l'auteur, la plupart des principales versions du manuscrit pourrait être datée entre la fin du IV[e] et le début du II[e] siècle avant notre ère. Cependant, la présence de certaines formes néo-égyptiennes laisse à penser que ce texte aurait pu être composé au cours du Nouvel Empire (*id*., « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 [colonnes 110 à 112] », *BIFAO* 65, 1965, p. 91-92 ; *id*., *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999, p. 3-7).

de perpétuer son *ba* dans la nécropole chaque jour [2100]. » Quelques lignes plus bas, Isis s'adresse à l'Osiris-défunt en ces termes :

> « Ô Osiris-Khentyimentiou (…) C'est moi, ta sœur Isis. Il n'y a aucun dieu, ni aucune déesse qui a fait ce que j'ai fait. J'ai pris homme alors que j'étais une femme *afin de faire vivre ton nom sur terre*, ta semence divine étant à l'intérieur de mon ventre. Je le déposai (= l'enfant Horus) sur terre afin qu'il protège ton [corps], qu'il soigne ta douleur et qu'il retourne l'affliction à celui qui l'avait créée. »

Comme Isis l'annonce elle-même – aucun dieu ni aucune déesse n'a fait ce qu'elle a fait –, cet acte de procréation est tout à fait extraordinaire puisqu'elle a réussi à féconder Horus alors qu'Osiris était mort. Ensuite, elle précise que cet engendrement visait à « perpétuer le nom » (*sᶜnḫ rn*) d'Osiris sur terre. On peut donc déduire de cette séquence que, selon cette vision idéalisée relevant du mythe, à l'origine de l'exécution de toutes les modalités inhérentes au protocole de « perpétuation du nom » par le liturgiste, se trouve l'acte de procréation de ce dernier, en l'occurrence celle d'un enfant mâle [2101].

Le corpus des attestations relatives à la liturgie *sᶜnḫ rn* rassemble neuf exemples de documents dans lesquels le liturgiste est désignée comme une *ḥm.t*, soit comme l'épouse du défunt [2102]. Le ratio de 1,29 % que représente cet ensemble de sources rassemblant les exemples d'« épouse liturgiste » est nettement inférieur à ceux relatifs aux sources où la fille (*sꜣ.t* - 3,74 %) et la sœur (*sn.t* - 4,17 %) du défunt sont mentionnées comme liturgistes. Néanmoins, cette dernière catégorie doit être au minimum réduite de quatre occurrences (**fig. 136**, **363**, **fig. 25**, **384**, **524**, **fig. 93**, **527**) puisque le terme *sn.t* y est alors expressément utilisé dans son sens métaphorique d'« épouse » [2103]. Par suite, l'ensemble des neuf exemples qui concernent l'implication de l'épouse du défunt (*ḥm.t=f*) dans la fonction de liturgiste pourrait se voir rehaussé de ces quatre attestations.
Concernant cet ensemble de documents dans lequel sont réunis les exemples désignant l'épouse-*ḥm.t* du défunt en charge de la liturgie *sᶜnḫ rn*, on peut tout à la fois observer la relative rareté de ces attestations et la pérennité de leur emploi, puisqu'elles couvrent une période allant du Moyen Empire à la XXX[e] dynastie. En dépit de l'unique attestation datée de la fin de la période indigène (doc. **657**), on peut constater que, dans ce contexte, la figure de l'épouse-*ḥm.t* est, avec celle de la fille-*sꜣ.t* [2104], un des seuls liturgistes de genre féminin qui a résisté, mais de manière mesurée, à l'instauration progessive de la suprématie du fils au cours du Nouvel Empire [2105].

L'épouse liturgiste dans les formules sᶜnḫ rn

Liens des titres *ḥm.t* et *nb.t-pr* dans le corps de la formule *sᶜnḫ rn*

Dans quatre des neuf formules mentionnant l'épouse-*ḥm.t* du défunt en qualité de liturgiste, celle-ci y est également qualifiée de *nb.t-pr*, « maîtresse de domaine » [2106]. Sur le plan syntaxique, dans un seul cas (doc. **479**), ce titre de *nb.t-pr* est placé en apposition du rang de *ḥm.t* du liturgiste dans l'amorce de la formule, « C'est son épouse (*ḥm.t=f*), la maîtresse de domaine (*nb.t-pr*), qui a perpétué son nom, Mout ». En revanche, dans les trois autres exemples, le titre de *nb.t-pr* est repoussé en fin de formule, alors accolé au nom personnel du liturgiste, « C'est son épouse (*ḥm.t=f*) qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine (*nb.t-pr*) Pésech. » (doc. **42**).
Dans un premier élan, on pourrait penser que, quel que soit le dispositif syntaxique adopté dans ces formules, la simple insertion de ce titre de *nb.t-pr* n'est pas en mesure d'apporter des compléments

[2100] *sꜣḫw pn jr*(*w*).*t*~*n ꜣs.t ḥnᶜ sn.t=s Ḥw.t-Ḥr sꜣ=s Ḥr mjt.t jr=tw=f n Wsjr sᶜnḫ bꜣ=f m ḫr*(*y*).*t-nṯr rꜣ nb*.
[2101] Chr. Desroches-Noblecourt semble se soumettre à un poncif lorsqu'elle affirme que, « sur les monuments funéraires, l'acte de faire revivre le nom est réservé au fils du défunt » (« "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire. À propos d'une supplique pour une naissance », *BIFAO* 53, 1953, p. 42, n. 2).
[2102] Doc. **22**, **42**, **230**, **254**, **269**, **280**, **479**, **526**, **657**.
[2103] Cf. *supra*, la notice « La sœur (*sn.t*) sœur », p. 323-324.
[2104] Doc. **693**.
[2105] Durant la période allant de la TPi à l'époque gréco-romaine, le fils liturgiste est présent dans 84,81 % des attestations du corpus.
[2106] Doc. **42**, **280**, **479**, **526**.

d'information à ceux délivrés par la mention du rang de *ḥm.t* porté par l'épouse du défunt. En effet, il est reconnu que dans certaines circonstances, ces deux termes peuvent témoigner d'une forme d'interchangabilité [2107]. Néanmoins, comme nous le supposons, dans le cas où l'apposition de ces termes paraît former une sorte de syntagme figé (*ḥm.t=f nb.t-pr*), en dépit de cet apparent effet de redondance, le titre de *nb.t-pr* pourrait en fait apporter des précisions sur le statut de l'épouse- *ḥm.t* mentionnée dans le document. Comme vu précédemment, dans le groupe statuaire de Paour et Mout figurant côte à côte le père, la mère et leur fille (doc. **479**), l'épouse liturgiste possède des titres conjoints de *ḥm.t* et de *nb.t-pr* et la présence d'un enfant atteste son statut de mère de famille. En revanche, aucun enfant n'est mentionné ni figuré dans un des des trois autres exemples où le titre de *nb.t-pr* est rejeté en fin de formule, juxtaposé au nom personnel de l'épouse liturgiste (doc. **42**, **fig. 102**, **280**, **526**) [2108]. Il est alors délicat de discerner dans ce dernier cas si le couple évoqué dans la formule est véritablement sans enfant ou si, l'un ou l'autre des époux en a conçu dans le cadre d'une première union, mais ne juge pas nécessaire d'en faire mention. Quoi qu'il en soit, ce distinguo semble opérant dans l'ensemble du corpus *sʿnḫ rn*. Ainsi, dans tous les documents où le titre de *nb.t-pr* est accolé au nom personnel du liturgiste (quel que soit son rang familial), aucun enfant n'est explicitement mentionné [2109] alors qu'un ou plusieurs enfants sont attestés lorsque le titre *nb.t-pr* est placé en apposition du rang familial du liturgiste [2110]. Ce constat, qu'il serait nécessaire de mettre à l'épreuve au moyen d'une documentation plus large, peut sans doute se comprendre par l'idée que lorsque le titre *nb.t-pr* est apposé à un rang familial féminin (*ḥm.t* mais également *sn.t* ou *mw.t*), ce rang serait alors particularisé par la statut de mère de famille (*nb.t-pr*) de sa titulaire. En revanche, lorsque le titre de *nb.t-pr* est accolé au nom personnel de sa titulaire, cela pourrait alors signifier que cette dernière n'a pas engendré d'enfant avec l'époux mentionné dans le document ou, peut-être, que ce ou ces derniers ont disparu. Une alternative pourrait être envisagée en considérant que la titulaire du titre de *nb.t-pr* n'est pas l'épouse du dédicataire, étant dans ce contexte sa fille, sa sœur (biologique) ou sa mère, et le groupe familial sur lequel elle a autorité en sa qualité de « maîtresse de domaine » se rapportant à un autre branche de la famille.

Une autre attestation du titre de *nb.t-pr* du corpus *sʿnḫ rn* vient enrichir ce débat. En effet, la stèle de Saamon et Dédousobek (doc. **227**), probablement daté de la DPi, est le seul exemple du corpus dans lequel un liturgiste de genre féminin porte un unique titre de *nb.t-pr*. Dans la scène qui anime la stèle, la *nb.t-pr* Itef est représentée debout, tendant le bras en direction de deux hommes semblant se tenir par la main. Au-dessus du bras tendu de la desservante, une formule *sʿnḫ rn* précise :

> (Doc. **227**) « C'est la maîtresse <de domaine> Itef qui a perpétué les noms de <ses> "pères". » [2111]

Cet exemple singulier semble corroborer l'idée que le titre de *nb.t-pr* n'équivaut pas systématiquement au statut d'épouse, ni même à celui de mère de famille, de celle qui le porte. Plus généralement, ce titre, surtout lorqu'il apparaît de manière isolée, indique plus spécifiquement le statut de « responsable d'un domaine ». Dans cette stèle, en contrepoint de l'absence d'un époux, la liturgie semble consacrée à la mémoire de certains ancêtres de cette « maîtresse de domaine ».

Enfin, dans le corpus *sʿnḫ rn*, quatre documents (**fig. 136**, doc. **363**, **fig. 25**, **384**, **524**, **fig. 93**, **527**) comportent la mention d'un liturgiste portant le rang familial de « sœur » (*sn.t*). Or, comme nous l'avons observé, dans ces exemples, ce rang est à comprendre dans son sens dérivé d'« épouse » [2112].

[2107] A. MILLARD, *ibid*., p. 263.

[2108] A. Millard (*ibid.*, p. 262) précise que dans aucune stèle du Moyen Empire où deux épouses du dédicataire sont mentionnées, l'une avec le titre de *ḥm.t=f* et l'autre avec celui de *nb.t-pr*, l'époux ne déclare avoir conçu des enfants avec cette dernière.

[2109] Doc. **11**, **42**, **51**, **89**, **102**, **114**, **117**, **241**, **280**, **294**, **444**, **524**, **525**, **526**.

[2110] Doc. **230**, **479**.

[2111] *Nb.t-<pr> Jtf sʿnḫ(w.t) rn.w jt.w<=s ?>*.

[2112] Cf. *supra*, « La sœur (*sn.t*) liturgiste », p. 323-324.

Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) de l'épouse liturgiste

L'épouse liturgiste est figurée face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sˁnḫ rn*

L'examen des scènes présentes dans les neuf documents dans lesquels la fonction de liturgiste est prise en charge par l'épouse (*ḥm.t*) du défunt révèle que, dans une seule de ces sources, cette dernière est figurée face à son époux, dans une scène rituelle propre aux phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*. Dans la scène centrale de la stèle de Nebmès (**fig. 4**, doc. **22**), ce dernier est représenté assis devant une table d'offrandes, accompagné de sa mère Senséneb qui l'enlace par derrière. Nebmès porte une fleur de lotus à son nez de la main gauche, la droite étant dirigée vers les offrandes déposées sur la table. Face à eux, Iâhmès, l'épouse du dédicataire (*ḥm.t=f*) est représentée debout présentant un pain triangulaire de la main gauche et versant rituellement de l'eau sur les offrandes. Au registre inférieur de la stèle, une inscription de deux lignes contient une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* de Nebmès, séquence immédiatement suivie par une formule *sˁnḫ rn*, « c'est son épouse qui a perpétué son nom, Iâhmès ». Compte tenu de la relation de complémentarité entre l'image du rituel d'offrande et les termes de la formule *sˁnḫ rn*, Iâhmès, l'épouse de Nebmès, apparaît alors comme le liturgiste en charge des phases de « fondation » et d'« actualisation » de la liturgie mémorielle.

L'épouse liturgiste est figurée mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire

Dans six autres des exemples appartenant à cet ensemble, l'épouse liturgiste est bien figurée dans le monument mais dans un dispositif autre que celui la figurant en train d'agir rituellement face à son époux, tel que cela peut être observé dans la stèle de Nebmès (**fig. 4**, doc. **22**).



Fig. 101 : Stèle d'Ioui (Ermitage DV 1091), d'après D. Stefanović, *GM* 244, p. 125, pl. VIII.

Ainsi, dans la stèle d'Ioui (**fig. 101**, doc. **230**), une scène d'offrande rituelle est figurée dans la scène principale. Sur le côté gauche, d'après les inscriptions présentes au-dessus d'eux, sont représentés le dédicataire Ioui et « son épouse, la *nb.t-pr* Chérit », tous deux assis devant une table d'offrandes. Debout face à eux, leur fille Meses procède à une libation sur les offrandes. Dans le registre inférieur de la stèle, faisant suite à une formule *d n*(*y*)*-s.t ḥtp*, une formule *sˁnḫ rn* précise :

> (Doc. **230**) « ([…] pour le *ka* d'Ioui) C'est son épouse qui a perpétué son nom, Chérit. » [2113]

Au moyen de cette stèle, il est donc authentifié que l'épouse du défunt Ioui fut en charge de la confection du support et que sa fille Meses est responsable des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*.

Dans deux stèles datées du début de la XVIII[e] dynastie (doc. **254** et **fig. 102** doc. **280**), la scène principale représente deux dispositifs similaires : occupant la totalité de la scène, l'époux accompagné de son épouse (*ḥm.t=f*) sont assis sur un siège commun situé devant une table d'offrandes. Comme dans la stèle de Nebmès (**fig. 4**, doc. **22**), l'homme est représenté respirant une fleur de lotus tandis que son épouse l'enlace affectueusement, une main posée sur son épaule gauche et l'autre sur son bras droit. Dans ces deux exemples, selon un dispositif récurrent, la formule *sˁnḫ*

[2113] *jn ḥm.t=f sˁnḫ*(*w.t*) *rn=f Šrjt.*

rn fait suite à une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* destinée au bénéfice du dédicataire de la stèle. L'originalité de ces exemples est que la « fondatrice » de la liturgie mentionnée dans la formule, en l'occurrence l'épouse-*ḥm.t* du dédicataire, est bien présente dans la scène mais elle ne fait qu'accompagner son époux dans le rôle passif de bénéficiaire. En outre, l'autre originalité de ces stèles est qu'aucun desservant ne vient compléter cette scène qui semble pourtant pouvoir être agrégée à l'iconographie des rituels d'offrandes [2114].

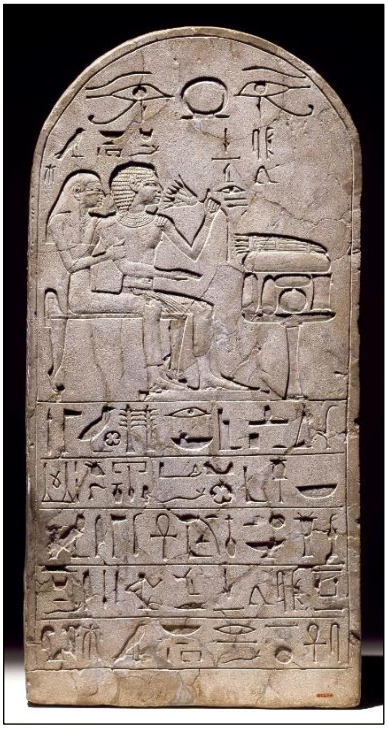


Fig. 102 : Stèle de Senrès et Hormès (Brooklyn Museum 07.420), d'après T.G.H. James, *Corpus*, pl. XLIV.

La statue-cube du père divin d'Amon-Rê Iry (doc. **657**), datée de la XXX[e] dynastie, fut exhumée de la « Cachette » de Karnak. Le dédicataire y est figuré, de manière traditionnelle, recouvert d'un grand manteau, les jambes repliées vers lui et les bras croisés sur ses genoux. Le plus souvent, les statues du corpus *sᶜnḫ rn* sont répertoriées dans le registre des documents « aniconiques » dans la mesure où rares sont les représentations du liturgiste qui viennent orner les surfaces de la ronde-bosse. Dans cet exemple, à la surface latérale de la jambe droite la statue-cube d'Iry, son épouse Neshorpachéred est figurée debout dans l'attitude de la prière-adoration, les bras repliés vers le haut du corps [2115]. Au-dessus d'elle, une inscription verticale formée de deux colonnes précise, « Faite (= la statue) par son épouse bien-aimée (*ḥm.t=f mr*[*y*].*t=f*) afin de perpétuer son nom, Neshorpachéred ». On peut supposer que la posture de prière-adoration de l'épouse, montrant cette dernière tournée vers le « vide », traduit une attitude de dévotion à l'attention de la triade thébaine. En effet, cette hypothèse s'appuie, d'une part, sur le fait que ces divinités sont évoquées en divers points des inscriptions du monument et, d'autre part, que, exhumée de la « Cachette », cette statue fut sans aucun doute installée à l'origine dans une zone votive du temple de Karnak. Ainsi, outre le fait que l'épouse s'est chargée, en sa qualité de liturgiste *sᶜnḫ rn*, de faire façonner la statue de son époux et de la déposer dans le temple de Karnak à des fins cultuelles et mémorielles, sa posture dévotionnelle figurée sur le corps de la statue semble également témoigner du rôle d'intercesseur qu'elle souhaite incarner entre son époux et les principales divinités thébaines.

La stèle de Néhemâÿ (doc. **524**-**526**) est également remarquable par sa singularité. En effet, elle ne contient pas moins de trois formules *sᶜnḫ rn* mentionnant un même liturgiste nommé Mâhou. Celle-ci y révèle tour à tour ses rangs de « sœur » (*sn.t*) (doc. **524**), d'épouse (*ḥm.t*) (doc. **526**) et de fille (*sꜣ.t*) (doc. **525**). La première formule sert de légende à la scène de droite du deuxième registre où l'on voit son époux, le « scribe royal ////mès », dont le nom a été partiellement martelé, assis à côté de sa « sœur » Mâhou. Ils reçoivent tous les deux les bénéfices d'un rituel d'offrande assuré par prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) vêtu de la pardalide. Cette formule (doc. **524**) est la seule qui accompagne une image de la liturgiste Mâhou. Bien que cette dernière ne porte pas ici le rang d'« épouse » mais celui du sens dérivé de « sœur », cet exemple est inséré dans ce commentaire du fait que Mâhou porte le rang explicite d'« épouse » (*ḥm.t*) dans la même stèle et à l'attention du même personnage.
Enfin, dans une stèle fragmentaire et anonyme (doc. **42**), la partie basse du registre supérieur laisse deviner un homme et une femme engagés dans une scène d'offrande rituelle. Au-dessous de cette scène, une inscription verticale comporte une formule *sᶜnḫ rn* où est mentionnée une épouse liturgiste nommée Pésech, œuvrant pour un époux anonyme. À la droite de cette inscription, une femme qu'il y a tout lieu d'identifier comme étant l'épouse liturgiste (*ḥm.t=f*) Pésech, se tient assise sur un siège, la main droite portant une fleur de lotus vers son visage. Compte tenu de l'importante cassure située à la gauche de l'inscription, il est impossible de restituer les traits et l'identité de l'individu qui, par

[2114] Dispositifs similaires dans le corpus : doc. **11**, **321**-**322**, **522**.
[2115] Sur cette attitude dans le cadre du la liturgie *sᶜnḫ rn*, voir la notice « Posture 4 : Posture de prière-adoration », p. 488-500.

effet de symétrie, devait probablement se trouver dans cet espace. Néanmoins, on doit alors très certainement exclure la présence originelle de son époux, compte tenu du fait que parmi les dix autres exemples du corpus *sˁnḫ rn* montrant le liturgiste – homme ou femme – assis en train de respirer un lotus [2116], le bénéficiaire de la liturgie n'est jamais représenté face à ce dernier. Ce principe tend également à indiquer que le geste de respiration d'une fleur de lotus par un liturgiste en position assise ne constitue pas une des modalités « opératoires » de la mise en œuvre de la liturgie, sa phase d'actualisation, mais plus certainement le signe d'un acte de communication avec le défunt [2117].

Absence de figuration de l'épouse liturgiste

L'absence de l'épouse liturgiste peut notamment s'observer dans la stèle du grand intendant Iat (**fig. 103**, doc. **269**). Sur le flanc gauche de l'unique scène, ce dernier est figuré seul, assis devant une table d'offrandes, effectuant un geste original semblant mimer l'acte de manger [2118]. Face à lui, un personnage debout lui présente un vase des deux mains. D'après une courte inscription située au-dessus de ce dernier, il est « l'échanson Ouhem-ménou ». En surplomb de cette scène, une inscription de six lignes fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)*-s.t ḥtp* consacrée au grand intendant Iat et la formule *sˁnḫ rn* suivante :

> (Doc. **269**) « C'est son épouse qui a perpétué son nom, Tchitchi [2119], renouvelée de vie. » [2120]

Tchitchi, l'épouse du grand intendant Iat est donc la « fondatrice » de ce monument mémoriel destiné à feu son mari mais, pour des raisons inconnues, elle a décidé de ne pas prendre en charge les phases d'actualisation de la liturgie et de les confier à un échanson.

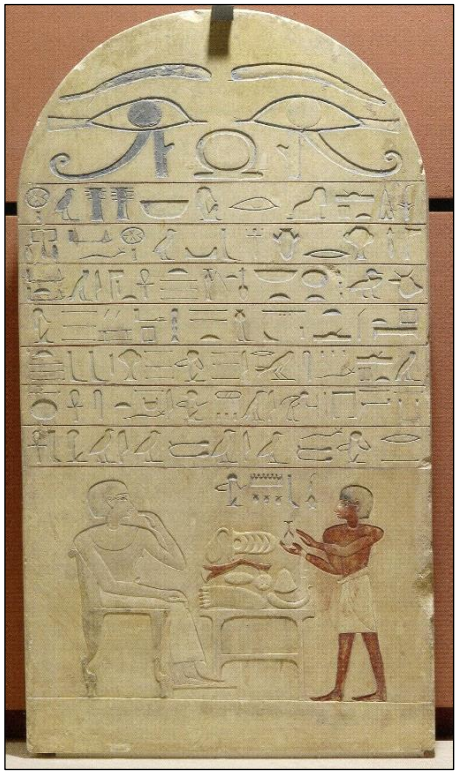


Fig. 103 : Stèle d'Iat (Louvre C 90), d'après le site électronique du musée du Louvre : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021999.

La stèle de Néhemây (doc. **524-526**) a été commentée plus haut, dans la mesure où, parmi les trois formules *sˁnḫ rn* mentionnant une certaine Mâhou comme liturgiste, celle dans laquelle elle est présentée comme « sœur » (*sn.t*) du défunt, est la seule qui est accompagnée de son image. En revanche, parmi les deux autres formules *sˁnḫ rn* se situant dans le registre inférieur, et disposées symétriquement autour de l'image de deux pleureuses, celle où Mâhou est mentionnée comme « épouse » de son défunt mari (*ḥm.t=f*), aucune image de cette dernière n'est présente dans la scène qui l'accompagne (doc. **526**).
Nous le voyons, l'originalité de cette stèle tient essentiellement au fait qu'un même liturgiste de genre féminin déclare, au moyen de trois formules *sˁnḫ rn*, s'être impliqué dans cette liturgie mémorielle. Pour ce faire, elle a ordonné la réalisation de cette stèle à l'attention de deux bénéficiaires

[2116] Doc. **65**, **88**, **159**, **160**, **168**, **186**, **240-241**, **251**, **398**, **542**. Il convient d'ailleurs de rappeler que la position assise du liturgiste est généralement « non opératoire », c'est-à-dire qu'elle est exclue de toute implication dans la « phase d'actualisation » de la liturgie.
[2117] Sur l'interprétation de ce geste rituel dans le cadre des monuments funéraires, cf. *infra*, la notice « Posture 8 : Respiration d'une fleur de lotus », p. 513-517.
[2118] Sur ce geste, M. VALLOGGIA, « À propos de la stèle Louvre C 90 », *Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 827.
[2119] Sur ce nom cf., *PN*, p. 390 (4).
[2120] *jn ḥm.t=f sˁnḫ*(*w.t*) *rn=f ṯwjwṯwjw wḥm-ˁnḫ*.

distincts, à savoir son père et son époux [2121]. En outre, il est remarquable qu'elle utilise deux dénominations différentes (*ḥm.t* et *sn.t*) pour traduire son rang d'épouse avec un des défunts.

À l'issue de cet examen des exemples du corpus *sˁnḫ rn* dans lesquels l'épouse du défunt (*ḥm.t=f*) assume le rôle de liturgiste, la question des motivations qui président à cet engagement semble s'imposer. Cette interrogation est non seulement suscitée par le fait que ce cas de figure demeure marginal dans le corpus, formant un modeste ratio de 1,29 % de l'ensemble de la documentation, mais également parce qu'il fait partie des nombreux dispositifs en rupture avec le modèle archétypal, celui dans lequel le fils du défunt représente l'acteur central de la liturgie *sˁnḫ rn*.
Dans la grande majorité de exemples de cette catégorie, l'absence de mention ou de figuration d'un des membres de la parentèle du défunt les plus fréquemment chargés de la fonction de liturgiste – le fils, la fille voire le petit-fils pour les descendants ou encore, le frère et la sœur pour les collatéraux – semble suggérer que la présence de l'épouse du défunt (*ḥm.t=f*) dans ce rôle résulte d'un choix par défaut. Ainsi, concernant l'absence des enfants du dédicataire dans cette fonction, on est tenté de la justifier comme la conséquence d'un couple sans enfant, pour cause d'infertilité ou de décès prématuré de ces derniers. Néanmoins, hors de la connaissance de sources complémentaires relatives à ces familles, il demeure délicat, pour ne pas dire impossible, de corroborer cette hypothèse. En outre, comme nous l'avons observé dans deux des exemples figurant dans notre corpus (**fig. 101** doc. **230** et **479**), le caractère général de cette supposition est contrarié par la mention simultanée de l'épouse liturgiste et d'une fille du couple dans chacun de ces documents. Ces deux exemples pourraient laisser penser que l'épouse, assurant la phase de fondation de cette liturgie au moyen de la prise en charge de la réalisation du support, choisisse de confier la responsabilité des phases d'actualisation, nécessairement différées dans le temps, à leur fille, comme l'illustre la scène du rituel de la stèle d'Ioui (doc. **230**). Quoi qu'il en soit, ces exemples témoignent du fait que l'absence d'un enfant ne peut constituer la seule explication du choix de l'épouse du défunt comme liturgiste *sˁnḫ rn*.
Enfin, comme cela sera commenté plus largement, il semble important d'essayer de restituer une vision plus systémique de la liturgie de « perpétuation du nom ». En effet, cette dernière couvre un long protocole qui s'étend depuis le façonnage du support jusqu'aux modalités d'actualisation de cette liturgie, réalisées au moyen des divers rituels plaçant le défunt ou la défunte en position de bénéficiaire. Concernant les exemples figurant l'épouse du défunt en qualité de liturgiste, on a pu constater que son rôle se limite le plus souvent à la phase de fondation de la liturgie, soit à son étape essentiellement matérielle. Et même si un faible nombre d'« actualisateurs » est représenté dans les documents liés à cette catégorie [2122], on peut imaginer, du fait du caractère incomplet du corpus des sources, que d'autres monuments relatifs à cette même liturgie ont pu exister pour une même famille, comme en témoigne certains exemples de notre corpus.

La petite-fille (*s3.t n*[*y.t*] *s3.t*) liturgiste

Généralités

Comme son pendant masculin que nous évoquerons plus loin, le composé « petite-fille » est établi à partir des différentes permutations associant les termes *s3.t*, « fille » et *s3*, « fils », chacune d'entre elles désignant alors un des quatre grands-parents de la personne référente. On peut donc rencontrer *s3.t s3=f*, littéralement « la fille de son fils (à lui) », *s3.t s3=s*, littéralement « la fille de son fils (à elle) », *s3.t s3.t=f*, littéralement « la fille de sa fille (à lui) » et enfin, *s3.t s3.t=s*, littéralement « la fille de sa fille (à elle) ». Il faut ajouter que, comme dans le cas du petit-fils, il est attesté que le rang de

[2121] Ce dispositif protocolaire qui comprend un seul liturgiste agissant au bénéfice de plusieurs individus dans un même document n'a rien d'exceptionnel au sein du corpus *sˁnḫ rn*. Le caractère original de cet exemple tient essentiellement au fait que cette destination collective de la liturgie est assurée au moyen de plusieurs formules *sˁnḫ rn* alors que, dans la plupart des cas, le protocole est concentré dans une formule unique, la pluralité étant marquée par l'introduction d'une désinence du pluriel (*rn.w*) ou d'un pronom suffixe pluriel (*rn=sn*, *rn=tn*, *rn=ṯn*) (cf. *supra*, notice « Catégorie 1. Documents comportant une seule formule… », p. 114-124 [vol. I]).
[2122] « Épouse » (doc. **22**), « fille » (doc. **230**), « échanson » (doc. **269**).

petite-fille est quelquefois mentionné par le simple terme *sȝ.t*, traditionnellement utilisé pour désigner la fille [2123].

Parmi les 696 attestations du corpus *sˁnḫ rn*, la fonction de liturgiste n'est assumée par une petite-fille du défunt que dans un unique document, couvrant un modeste pourcentage de 0,14 %. Outre le fait que cet *unicum* rend compte du caractère très exceptionnel de cet engagement liturgique des personnes répondant à ce rang familial, il est également intéressant de noter que, dans cette documentation, le ratio entre les engagements respectifs dans cette fonction du « fils » et de la « fille » du défunt ou de la défunte (396 et 26 exemples) est, comme nous le verrons, d'un ordre de grandeur assez comparable à celui mettant en rapport le « petit-fils » et la « petite-fille » (22 et 1 exemple). Ce rapport d'analogie semble indiquer que, en dépit de l'accroissement des écarts générationnels d'ascendance directe entre le défunt et son liturgiste, une très forte prédominance masculine se maintient dans des proportions similaires en ce qui concerne la prise en charge de cette fonction.

La petite-fille liturgiste dans les formules sˁnḫ rn

L'unique exemple de formule issu du corpus *sˁnḫ rn* dans lequel le liturgiste est une petite-fille du défunt (*sȝ.t n*[*y.t*] *sȝ.t=f*) provient d'un fragment de statue de grès (doc. **498**), figurant le « tuteur du roi » [2124] (*mnˁy n*[*y*]-*sw.t*) Iâhmès Houmâÿ [2125]. Cet objet aujourd'hui introuvable [2126] fut découvert dans la chapelle du prince Ouadjmès [2127], fils de Thoutmôsis I^er^ et probablement, frère du futur Thoutmôsis II [2128]. Ce sanctuaire princier, édifié sous le règne de Thoutmôsis I^er^ ou peut-être de son successeur Thoutmôsis II, est implanté à Thèbes-Ouest, à une quinzaine de mètres de la zone méridionale des magasins du Ramesseum [2129]. La statue lacunaire ici à l'étude fait partie des 25 artefacts exhumés en 1887 par Georges Daressy, lors des fouilles de la zone engagées par Gaston Maspero [2130]. Ces nombreux ex-voto, comprenant pour l'essentiel des statues, des stèles, des fragments de porte et des plaques de revêtement inscrites, couvrent une période allant du règne de Thoutmôsis I^er^ (ou II) à celui de Ramsès II. À partir de ce recensement, on a pu postuler que le prince Ouadjmès bénéficia d'un culte de haut rang tout au long de cette époque, impression étayée par la découverte de monuments royaux déposés dans la chapelle, tels qu'une statue de la reine Moutnéfret, épouse secondaire de Thoutmôsis I^er^, et probable mère du prince Ouadjmès. En outre, sur plusieurs monuments, à l'instar de la stèle de Senmès, propre tuteur princier d'Ouadjmès, ou de celle du chef d'équipe dans Set-Maât Pached, actif sous le règne de Ramsès II, le prince Ouadjmès est représenté sous les traits d'un être divinisé [2131]. Enfin, dans les inscriptions de la statue de Nebnéfer trouvée sur place, et datée du règne d'Amenhotep III, il est évoqué le pouvoir oraculaire accordé à ce prestigieux fils royal [2132].

[2123] Cf. *supra*, la notice « La fille (*sȝ.t*) liturgiste », notamment p. 327.
[2124] Il s'agit de Thoutmôsis III.
[2125] Pour la restitution de cette identité, A.-M. LOYRETTE, « Les monuments du prince Ouadjmès (pl. XXIV-XXVI) », *Memnonia* III, 1992, p. 135.
[2126] Aucune photographie, ni aucun dessin de cet artefact aujourd'hui disparu ne sont malheureusement publiés par G. Daressy. Sur le plan plastique, l'auteur indique sommairement que cette statue, en la comparant à un autre exemple provenant du même lieu, montre une position « d'homme accroupi ». A.-M. Loyrette fait dire à Daressy que cette autre statue de référence adopte les traits d'un flabellifère, mais cette précision rapportée semble introuvable dans l'article cité (*ibid*., p. 135).
[2127] Sur la découverte de cette chapelle, G. DARESSY, « La chapelle d'Uazmès », *ASAE* 1, 1900, p. 97-108.
[2128] A.-M. LOYRETTE, *op. cit*., p. 136 et n. 53.
[2129] *Ead*., « Un monument de la XVIII^ème^ dynastie en bordure du Ramesseum : la chapelle d'Ouadjmès (pl. XXVI-XXIX) », *Memnonia* I, 1990-1991, p. 119-125, pl. XXVI-XXIX ; *ead*., « Les monuments du prince Ouadjmès (pl. XXIV-XXVI) », *Memnonia* III, 1992, p. 131-140, pl. XXIV-XXVI.
[2130] G. DARESSY, *op. cit*.
[2131] A.-M. LOYRETTE, « Un monument de la XVIII^ème^ dynastie en bordure du Ramesseum : la chapelle d'Ouadjmès (pl. XXVI-XXIX) », *Memnonia* I, 1990-1991, p. 123 et pl. XXIX ; *ead*., « Les monuments du prince Ouadjmès (pl. XXIV-XXVI) », *Memnonia* III, 1992, p. 133 et pl. XXV.
[2132] A.-M. LOYRETTE, *ibid*., p. 123 ; *ibid*., p. 136-137.

C'est donc dans ce contexte dévotionnel que la statue du « tuteur du roi » Iâhmès Houmâÿ fut installée dans la chapelle du prince Ouadjmès. Il faut supposer que cet acte votif fut également engagé dans l'espoir qu'Iâhmès puisse bénéficier des libéralités inhérentes au culte destiné à ce fils royal. Sur le corps de cette statue fragmentaire du dédicataire, une inscription incomplète relevée par G. Daressy permet de lire, « (…) le gouverneur, l'ami unique grand d'affection, le directeur des bovidés d'Amon [2133], Iâhmès. C'est sa petite-fille qui a perpétué son nom (*lacune*) [2134] » (doc. **498**). On le constate, la partie lacunaire qui porte notamment sur la fin de la formule *sᶜnḫ rn* ne permet malheureusement pas d'identifier le nom de la liturgiste, dont on ne peut que noter le rang de « petite-fille » du défunt. Toutefois, du fait de l'évidente notoriété d'Iâhmès ainsi que d'un certain nombre des membres de sa famille, le programme décoratif de leur tombe et de certaines pièces de leur mobilier funéraire constitue autant de sources permettant de restituer une partie de la généalogie de cette famille. Iâhmès Houmâÿ, dont les principaux titres sont « gouverneur » (*ḥ3ty-ᶜ*), « tuteur du roi » (*mnᶜy n*[*y*]*-sw.t*], « directeur des bovidés d'Amon » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*3*] *jḥ.w n*(*y.w*) *Jmn*), « directeur des Deux Greniers de l'épouse divine » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*3*] *šnwty n*[*y*] *ḥm.t-nṯr*) « directeur du domaine de l'épouse divine » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*3*] *pr n*[*y*] *ḥm.t-nṯr*), « directeur du harem royal » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*3*] *Jp.t-n*[*y*]*-sw.t*), « directeur des appartements privés » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*3*] ᶜ*-ḫnwty*), est à l'évidence un homme d'une grande influence. Outre sa titulature personnelle, ses accointances avec la cour sont également corroborées par le titre d'« ornement royal » (*ḫkr.t-n*[*y*]*-sw.t*) accordé à son épouse Noub. En ce qui concerne sa descendance en ligne directe, on peut observer dans une scène de banquet de sa tombe sise à Cheikh Abd el-Gournah (TT 224), les figures et les noms d'au moins sept de ses filles ainsi que celles de ce qui doit être six de ses fils, mais dont aucun nom n'est malheureusement préservé [2135]. Toutefois, en dépit de cette dernière lacune, les activités et les titres de son fils Amenemipet ainsi que celles de son neveu Sennéfer, régulièrement qualifié de « son fils » [2136], sont parfaitement connus [2137]. On doit d'ailleurs supposer qu'ils ont tous les deux bénéficié de cette autorité d'Iâhmès dans la promotion de leur carrière. Ainsi, Amenemipet deviendra vizir d'Amenhotep II. Sans doute très apprécié de son maître, outre la possession de sa tombe également située à Cheikh Abd el-Gournah (TT 29), il « se vit gratifié de l'insigne honneur d'être enterré dans la Vallée des Rois, dans l'un des puits (VdR 48) bordant le petit *ouadi* qui mène à la tombe d'Amenhotep II (VdR 35) » [2138]. Quant à son « fils » Sennéfer, dont il est en fait l'oncle maternel, Iâhmès étant le frère de sa mère Hénoutiry, il porte notamement les titres de « tuteur du roi » et de « maire de la ville ». Il possède une tombe à Cheikh Abd el-Gournah (TT 96 A et B) [2139], parfois nommée la « tombe aux vignes », hypogée qui jouxte celui d'Amememipet (TT 29). L'affection que se portent mutuellement ces deux cousins se manifeste par la forte présence des uns et des autres dans le programme décoratif de chacun de leurs hypogées, scènes dans lesquelles ils se qualifient mutellement de « frère ». Enfin, des enfants issus du couple formé par Sennéfer et Sénetnay, la principale de ses « épouses » [2140], on connaît pour l'essentiel deux filles, Moutnéféret/Mouttouy [2141] et Néfertary, ce dernière étant probablement décédée de manière prématurée. Sous toute réserve, aucun enfant mâle issu de ce couple n'est attesté dans les sources.

[2133] Selon G. Daressy, le nom d'Amon est martelé (*op. cit*., p. 100).

[2134] *ḥ3ty-ᶜ smr ᶜ3 n*(*y*) *mr*(*w.*)*t* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*3*) *jḥ.w n*(*y.w*) *Jmn Jᶜḥ-ms jn s3.t n*(*y.t*) *s3.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f*.

[2135] Catherine H. Roehrig révèle avoir consigné ces informations lors de sa visite de la tombe, au cours de l'hiver 1984-1985, renseignements précieux dans la mesure où cette tombe n'a à ce jour pas encore été publiée (*The Eighteenth Dynasty titles royal nurse [mnᶜt nswt], royal tutor [mnᶜ nswt], and foster brother/sister of the Lord of the Two Lands [sn/snt mnᶜ n nb t3wy]*, coll. UMI, 1990, p. 191 et n. 602).

[2136] C'est dans les décors de cette tombe d'Iâhmès Houmâÿ qu'à plusieurs reprises, Sennéfer est désigné comme « le fils de sa sœur » (D. LABOURY, « Sennefer et Aménémopé. Une affaire de famille », *EAO* 45, 2007, p. 43-52 et notamment la fig. 4).

[2137] Sur ce dossier, voir en dernier lieu, D. LABOURY, *op. cit.* D'autres contributions de L. Bavay, V. Angenot et M.-A. Calmettes présentes dans le même numéro de cette revue (*EAO* 45) sont également consacrées aux hypogées thébains appartenant à ces deux personnages.

[2138] D. LABOURY, *ibid*., p. 46.

[2139] Certains auteurs émettent l'hypothèse que Sennéfer et Sénetnay auraient finalement été inhumés dans la VdR 42 (Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la Vallée du Nil*, vol. II, Nouvelle Clio, Paris, 1995, p. 270, n. 1 ; C.N. REEVES, *Valley of the Kings. The Decline of a Royal Necropolis*, London, 1990, p. 24-25).

[2140] Sur cette épineuse question, voir D. LABOURY, *ibid*., p. 51.

[2141] Il est probable que ces deux noms désignent la même personne, selon l'usage des diminutifs largement attesté dans l'Égypte ancienne (voir en l'occurrence, D. LABOURY, *ibid*., p. 51).

Nous le voyons, ce rapide examen des sources généalogiques relatives à la famille d'Iâhmès Houmâÿ, dédicataire de la statue porteuse de la formule *sˁnḫ rn* examinée ici, ne permet pas de fonder d'hypothèse ferme concernant l'identité de la petite-fille liturgiste évoquée dans cette séquence.
En effet, cette dernière étant déclarée comme *s3.t n*[*y.t*] *s3.t=f*, « la fille de sa fille » (d'Iâhmès Houmâÿ), compte tenu des sources disponibles, l'enquête ne semble pas pouvoir être menée au-delà de la première génération féminine descendante. En l'occurrence, il s'agit des filles du dédicataire dont les images et les noms sont reproduits dans une scène de sa tombe thébaine (TT 224). Par suite, aucun indice ne permet non plus de distinguer parmi ces sept femmes portant le rang de « sa fille » (*s3.t=f*) celle qui pourrait être la mère de cette petite-fille du défunt dont l'évocation dans l'inscription de sa statue semble en conséquence unique.
Il serait sans doute par trop hasardeux d'élargir cette recherche à une des lignes collatérales dont Sennéfer, le « fils » du défunt – en réalité son neveu – constitue un des représentants les plus notoires et, certainement, un des parents parmi les plus liés à son « père » Iâhmès Houmâÿ. Prenant en compte le sens élargi que prennent parfois les termes appartenant au lexique de la famille dans l'Égypte ancienne, en ce qui concerne le vocable *s3.t*, il peut prendre dans certains contextes des significations telles que « belle-fille », « nièce », « petite-fille », voire le sens plus générique de « descendant » [2142].
Par suite, dans le composé *s3.t n*(*y.t*) *s3.t=f* inscrit sur la statue d'Iâhmès, ce sens dérivé pourrait s'appliquer au syntagme *s3.t=f* et dénommer ainsi sa « belle-fille » Sénetnay (en réalité, sa nièce par alliance), principale épouse de son « fils » Sennéfer. Quant à la première occurrence du terme *s3.t* dans l'expression étudiée, elle pourrait alors désigner Moutnéféret/Mouttouy, la plus engagée de ses filles dans les pratiques funéraires consacrées à la mémoire de Sennéfer, son père biologique [2143]. Par ce jeu de dérivations d'apparence contournée mais, dans le fond, peu étranger aux représentations égyptiennes de la famille, Moutnéféret/Mouttouy pourrait alors être perçue comme cette « petite-fille » liturgiste évoquée dans l'inscription de la statue de son « aïeul » Iâhmès Houmâÿ.

Nous le constatons à l'issue de cet examen, la question de l'identification de cette petite-fille demeure dans l'état actuel de la documentation sans réponse définitive. Quant aux hypothèses qui concernent les motivations de l'engagement de ce liturgiste atypique, voyons maintenant si elles apparaissent tout aussi incertaines.
Comme dans les nombreux exemples du corpus dans lesquels le liturgiste *sˁnḫ rn* est personnifié par un individu tout autre que la figure dominante du fils, la question portant sur les motivations de ces dispositifs alternatifs s'impose. Cette interrogation est d'autant plus fondée qu'elle concerne les sources datées du Nouvel Empire, période au cours de laquelle le rôle du fils dans la liturgie de perpétuation du nom va s'inscrire durablement dans une position dominante (fréquence alors proche de 67 % des attestations). Mécaniquement, cette prépondérance de la figure du fils va s'établir au dépend des autres catégories familiales ou « professionnelles » adoptant plus ou moins régulièrement depuis les origines cette fonction liturgique, à l'instar du frère du défunt qui, au cours de cette période, va alors considérablement perdre de son influence dans ce domaine [2144]. À cet égard, la présence d'une petite-fille en qualité de liturgiste peut paraître d'autant plus singulière que, dans le cas précis qui est ici à l'étude, Iâhmès Houmâÿ, le défunt dédicataire, semble avoir engendré plusieurs enfants mâles dont l'image est sans doute figurée dans sa tombe thébaine. Parmi cette descendance masculine d'Iâhmès, le vizir Amenemipet représente un dignitaire de tout premier plan que l'on imaginerait sans peine adopter le rôle du fils liturgiste à l'attention de son père défunt. On peut également être surpris que son « fils » symbolique Sennéfer, autre édile de grande envergure, ne semble pas davantage impliqué dans le culte mémoriel consacré à son « père », avec lequel il semble pourtant avoir tissé des liens particulièrement forts.

[2142] Voir *supra* la partie introductive de la notice « La fille (*s3.t*) liturgiste », p. 327.
[2143] Dans les scènes cultuelles figurées dans la tombe de Sennéfer, c'est sa possible fille aînée Moutnéféret/Mouttouy, ainsi que sa « sœur » Méryt, qui jouent majoritairement le rôle du liturgiste, probablement en l'absence de toute descendance masculine (M.-A. CALMETTES, « La tombe de Sennefer : le programme décoratif du caveau », *EAO* 45, 2007, p. 64, n. 6. Voir également quelques scènes de la chapelle funéraire dans, Ph. VIREY, « La tombe des vignes à Thèbes », *RecTrav* XX, 1898, p. 211-223 ; *id*., *RecTrav* XXII, 1900, p. 83-97 ; V. ANGENOT, « Les peintures de la chapelle de Sennefer [TT 96 A], *EAO* 45, 2007, p. 21-32).
[2144] Ce dernier passe d'une représentation de plus de 50 % à la DPi à moins de 8 % au cours du Nouvel Empire.

Dans ce contexte, la présence d'une petite-fille du défunt dans le rôle de liturgiste demeure tout à fait remarquable, à commencer par son caractère unique. On peut supposer que les raisons de cette singularité de l'engagement d'une petite-fille du dédicataire dans cette fonction s'expliquent par la combinaison de plusieurs facteurs. En premier lieu, il faut sans doute évoquer son statut de femme, dont nous avons rappelé le caractère minoritaire dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn* [2145]. Ensuite, la distance générationnelle de cette petite-fille avec son défunt aïeul doit être également prise en compte, éloignement également partagé avec son petit-fils. Cependant, nous l'avons évoqué plus haut, les ratios de représentation dans cette fonction entre la petite-fille et le petit-fils sont tout à fait similaires à ceux existant entre la fille et le fils, soit un rapport global de 1 à 15/20 [2146]. En ce qui concerne la représentation du petit-fils dans le rôle de liturgiste, sa légitimité semble principalement fondée sur le fait que ce dernier est régulièrement assimilé à une figure de substitution du fils, ce qui n'est pas le cas pour la petite-fille. En outre, le bien-fondé du petit-fils dans le rôle de liturgiste se manifeste dans la précocité de ses attestations, un premier exemple apparaissant dans un document de la IX^{e}-X^{e} dynastie (doc. **2**), source située dans les prémices du corpus. En revanche, il faut attendre la XVIII^{e} dynastie pour voir poindre l'unique exemple mettant en scène une petite-fille du défunt dans la fonction de liturgiste *sʿnḫ rn*.

En réponse à cette interrogation portant sur les raisons qui peuvent expliquer l'engagement exceptionnel de cette petite-fille du défunt dans cette fonction mémorielle, il est toujours envisageable d'y voir les effets d'un particularisme lié à la profondeur de sentiments mutuels exprimés entre deux parents, inclination affective prenant alors le pas sur l'influence des coutumes et des traditions.

Toutefois, une voie alternative peut se dégager face à cet *unicum*, celle qui consiste à considérer que cette statue consacrée par sa petite-fille à la mémoire d'Iâhmès Houmâÿ se situait parmi d'autres monuments, témoignages de la liturgie *sʿnḫ rn* mis en œuvre par d'autres parents, mais ne nous étant pas parvenus à ce jour. En effet, les exemples de dévotion collective à l'égard du défunt sont largement attestés à l'intérieur du corpus *sʿnḫ rn* [2147].

Le « petit-fils » liturgiste (*sꜣ sꜣ* ou *sꜣ sꜣ.t* ou *sꜣ n*[*y*] *sꜣ* ou *sꜣ n*[*y*] *sꜣ.t*)

Généralités

Le composé « petit-fils » est construit en ancien égyptien à partir de la combinaison des termes élémentaires *sꜣ*, « fils » et *sꜣ.t*, « fille ». L'ensemble des permutations relatives à ce composé comporte quatre combinaisons, toutes établies à partir du point d'origine que représente un des quatre grands-parents, à savoir : *sꜣ sꜣ=f*, littéralement « le fils de son fils (à lui) », *sꜣ sꜣ=s*, littéralement « le fils de son fils (à elle) », *sꜣ sꜣ.t=f*, littéralement « le fils de sa fille (à lui) », *sꜣ sꜣ.t=s*, littéralement « le fils de sa fille (à elle) ». En outre, vraisemblablement à partir de la fin de la Deuxième Période intermédiaire, cette série est enrichie par l'apparition de la construction de type « génitif indirect », articulée autour du *n*(*y*) de relation [2148]. Ainsi, pour prendre un exemple issu de cette évolution, le syntagme *sꜣ sꜣ* devient alors plus fréquemment *sꜣ n*(*y*) *sꜣ*.

Dans le domaine des cultes funéraires pratiqués dans l'Égypte ancienne, les liens entre les générations descendantes directes sont particulièrement marqués. Ainsi, on observe un phénomène de collaboration, voire d'assimilation, entre le fils et le petit-fils, dispositif qui se manifeste tant sur le plan lexical que sur celui des pratiques rituelles. Pour cette raison, dans le champ du vocabulaire,

[2145] Tous rangs confondus, les femmes liturgistes représentent 10,78 % de l'ensemble des cas rassemblés dans le corpus. Toutefois, on notera qu'au cours de la DPi, ce ratio atteint la valeur remarquable de 18,07 % et se maintient à 13,04 % durant le Nouvel Empire.

[2146] Sur la représentation majoritaire des petits-fils dans les scènes des tombes de la XVIII^{e} dynastie, du fait de leur « more active role », voir notamment Sh. WHALE, *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE Studies* 1, 1989, p. 270.

[2147] Cf. *supra*, « Conclusion sur les dispositifs alternatifs », p. 132-137 (vol. I).

[2148] Dans notre corpus, la stèle d'Âhmosis (doc. **200**), datée de la période de transition entre les XVII^{e} et XVIII^{e} dynasties, présente simultanément les expressions *sꜣ.t sꜣ.t* (3^{e} registre) et *sꜣ n*(*y*) *sꜣ.t* (4^{e} registre).

les petits-enfants sont parfois désignés par le terme *sꜣ* ou *sꜣ.t* [2149]. En ce qui concerne le domaine des rituels funéraires [2150], les petits-enfants peuvent être associés aux enfants et parfois même, selon un certain nombre de conditions qu'il reste à préciser, ils se substituent à ces derniers, jouant même parfois le rôle social de l'héritier [2151].

Dans l'ensemble des 696 exemples du corpus *sˁnḫ rn*, la fonction de liturgiste est assumée par un petit-fils du défunt ou de la défunte dans 22 attestations, soit un ratio de 3,16 % de la documentation. La présence de ce desservant au sein de la liturgie *sˁnḫ rn* couvre une période allant de la PPi à la XXVI[e] dynastie. Une analyse plus différenciée des fréquences fait apparaître des variations relatives puisque l'on observe les pourcentages suivants : 3,21 % (PPi-ME), 2,41 % (DPi), 4,01 % (NE), 1,82 % (TPi) et 1,94 % (BE-ép. ptol.). Comme cela se généralise à la fin du Nouvel Empire, les liturgistes de rang « secondaire » vont faire place à la toute puissance du rôle du fils.
En ce qui concerne la construction syntaxique du rang de « petit-fils », on répertorie 7 cas d'expressions composées de type « génitif direct » (*sꜣ sꜣ*) pour les exemples les plus anciens puis, à partir de la fin la DPi, des constructions de type « génitif indirect » (*sꜣ n[y] sꜣ*) apparaisent dans l'ensemble des 15 attestations restantes. Parmi ce lot de 22 attestations, on recense 6 cas impliquant le petit-fils du côté du fils du défunt ou de la défunte (« fils de son fils [à lui ou à elle] », *sꜣ [ny] sꜣ=f* ou *sꜣ [ny] sꜣ=s*) et 16 cas de petit-fils du côté de la fille du défunt ou de la défunte (« fils de sa fille » [à lui ou à elle], *sꜣ [ny] sꜣ.t=f* ou *sꜣ [ny] sꜣ.t=s*). Ce dénombrement permet d'aborder la délicate question des raisons qui peuvent justifier la présence du petit-fils dans le rôle de liturgiste *sˁnḫ rn*, fonction majoritairement occupée par le fils du défunt (ou de la défunte) ou par son frère au cours de la DPi. Comme pour le plus grand nombre de cas étudiés, on peut subodorer que c'est la non-existence du fils du défunt ou de la défunte ou encore son décès prématuré qui forme les principales causes de substitution du petit-fils dans la fonction de liturgiste. Par suite, on pourrait alors comprendre la prédominance du petit-fils situé du côté de la fille du défunt ou de la défunte dans la fonction de liturgiste comme un signe de la validité d'une de ces hypothèses. En effet, on pourrait comprendre la surreprésentation dans ce tableau du « fils de la fille » du défunt ou de la défunte (16/22), comme un indice du fait que ces derniers n'ont jamais eu de fils ou qu'il était décédé au moment de la réalisation du support. Quant aux autres cas désignant le « fils du fils » du défunt ou de la défunte dans la fonction de liturgiste (6/22), c'est l'hypothèse du décès prématuré du fils du défunt ou de la défunte qui pourra être retenue.
Néanmoins, comme nous le verrons à l'appui de l'étude de certains documents, d'autres explications liées à cette question peuvent également se faire jour.

Le petit-fils liturgiste dans les formules sˁnḫ rn

Parmi cet ensemble de formules *sˁnḫ rn* présentant le petit-fils du défunt ou de la défunte dans le rôle du liturgiste, un exemple provenant d'une inscription lacunaire de la tombe n° 5 de Khéty I à Assiout, et datée des IX[e]-X[e] dynasties (doc. **2**), constitue une attestation remarquable, et ce, à plus d'un titre.
En premier lieu, sur le plan de la typologie des formules *sˁnḫ rn*, elle fait partie des formules que nous dénommons « archaïques » (type 0[bis] [2152]), du fait qu'elles précèdent l'apparition de la formule « canonique » (type 1 [2153]), au cours de la XI[e] dynastie. Dotée d'une syntaxe très exceptionnellement construite autour d'une forme d'accompli agentiel [2154], cette attestation semble rendre compte que, dès les origines, notamment lorsqu'elles sont situées dans un environnement aniconique, les formules *sˁnḫ rn* doivent être classées dans le « formulaire de fondation », caractérisé en premier lieu par le

[2149] J. VANDIER, « À propos d'un groupe du Sérapéum de Memphis conservé au Musée du Louvre », *JEA* 35, 1949, p. 137 ; G. ROBINS, The relationships Specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, p. 201.
[2150] Sh. WHALE, *op. cit.*, p. 270-271.
[2151] R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 127.
[2152] Cf. *supra*, p. 90-91 (vol. I).
[2153] *jn sꜣ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f.* Cf. *supra*, p. 91-93 (vol. I).
[2154] [lacune] *sˁnḫ~n sꜣ sꜣ.t=f rn=f*, « son petit-fils (= le fils de sa fille à lui) a perpétué son nom ».

mode accompli des formules qu'il rassemble. Partant, le participe *sᶜnḫ*(*w*) contenu dans le plus grand nombre des attestations de cette catégorie doit également être lu dans un sens accompli (ou perfectif). Par ailleurs, cette présence du petit-fils dans le rôle de liturgiste dans une des plus anciennes attestations appartenant au corpus *sᶜnḫ rn* témoigne également du fait que la préséance du fils dans cette fonction de liturgiste est alors loin d'être enore systématisée. On peut même ajouter que la période qui va du début de la PPi [2155], jusqu'à la fin de la DPi constitue la période durant laquelle le statut des liturgistes *sᶜnḫ rn* est le plus diversifié. En effet, le fils du défunt n'occupe alors cette fonction que dans une fréquence inférieure à 29 % [2156]. Dans la séquence provenant de la tombe de Khéty I, « [lacune] c'est son petit-fils qui a perpétué son nom », il est difficile d'identifier avec précision les protagonistes évoqués dans la formule, incertitude notamment due au caractère lacunaire de l'inscription dont elle est issue. Qui plus est, même en supposant que le pronom suffixe *=f* doublement présent dans cette formule renvoie au nomarque Khéty I, propriétaire de la tombe, les liens familiaux que ce dernier entretient avec ses probables successeurs les plus immédiats – Itibi et Khéty II – sont trop incertains pour tenter d'identifier le petit-fils liturgiste mentionné dans cette séquence [2157]. De même, les raisons pour lesquelles c'est « le fils de la fille » du défunt, et non son propre fils, qui est ici désigné comme « celui qui a perpétué son nom », c'est-à-dire, celui qui fut probablement responsable de tout ou partie du programme décoratif de la tombe, voire de son aménagement, demeurent tout à fait hypothétiques.

En ce qui concerne cette question des motivations du choix du petit-fils précédemment abordée, il est envisageable que ce soient parfois les compétences professionnelles de ce dernier qui justifient son engagement dans la fonction de liturgiste à la place du fils du défunt. Ainsi, dans les inscriptions de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana à Elkab (doc. **302-310**) et dans celles de la tombe de Pached à Deir el-Médîna (doc. **398**), les petits-fils liturgistes – Pahéry et Hériry, d'un côté et Maaninakhtouef de l'autre – portent le titre de *sš-qd.wt*, soit « peintre-dessinateur » [2158]. Quant à la stèle de Sarê (doc. **90-93**), les différents liturgistes y sont tous désignés en qualité de « sculpteur » *gnwty*. En outre, dans la majorité des exemples de formule *sᶜnḫ rn* relevés dans ces monuments, leur caractère aniconique ou leur relation avec une image ne dépeignant pas un face à face rituel entre le liturgiste et le bénéficiaire désignés dans la formule, valorise les compétences d'« artistes » des liturgistes mises en œuvre dans la phase de fondation de la liturgie. Dit autrement, à travers ces formules, ces petits-fils liturgistes apparaissent clairement comme responsables de la mise en forme de tout ou partie de ces monuments [2159], aussi bien sur le plan architectonique que sur celui du programme décoratif. Dans une des formules provenant du mur est de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, il est clairement précisé ce lien fort entre la formule de fondation *sᶜnḫ rn* et l'implication du liturgiste dans la mise en œuvre du support matériel : « C'est son petit-fils qui a conduit les travaux dans cette tombe, en perpétuant ainsi le nom du père de sa mère, le dessinateur-peintre d'Amon, Pahéry, juste-de-voix [2160] » (**fig. 1**, doc. **304**). Il est également probable que, dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, le titre *sš-qd.wt* dépasse les simples compétences scripturales, graphiques ou picturales qu'on lui attribue traditionnellement [2161]. Comme l'indique cette séquence issue de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, ce titre peut également donner accès à la direction générale des travaux.

[2155] Concernant la plus ancienne attestation du corpus qui provient de la tombe de Chéni à Akhmim (doc. **1**), il est aujourd'hui admis qu'elle date de la VIII[e] dynastie, N. KANAWATI, *The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*, vol. VII, 1987, p. 7.

[2156] 68 cas sur 239 attestations.

[2157] F. GOMAA, *Ägypten während der Ersten Zwischenzeit*, *TAVO* 27, 1980, p. 99-100 ; D.B. SPANEL, « The Herakleopolitan Tombs of Kheti I, *Jt(.j)jb(.j)*, and Kheti II at Asyut », *Orientalia* 58/3, 1989, p. 301-303.

[2158] *Wb* V, 81, 3-9. Littéralement, « scribe des contours », « scribe des formes ».

[2159] Compte tenu du fait que la famille de Pached est constituée d'une lignée de *sš-qd.wt* – le grand-père Amenemhat, le père Pached et le petit-fils Maaninakhtouef –, il est probable que ce dernier n'ait pas été le seul à contribuer à la construction et au décor de l'hypogée familiale.

[2160] *jn sȝ n*(*y*) *sȝ.t=f ḫrp*(*w*) *kȝ.wt m js pn m sᶜnḫ*(*w*) *rn jt mw.t=f sš-qd.wt n*(*y*) *Jmn Pȝ-ḥry mȝᶜ-ḫrw.*

[2161] N. KANAWATI, A. WOODS, *Artists in the Old Kingdom. Techniques and Achievements*, The American University in Cairo Press, 2009, p. 9, 17-18, 27. Il est intéressant de noter que, sur le mur est de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, à la fin du texte autobiographique, le propriétaire déclare, « [Je vais me reposer] dans la tombe que j'ai faite moi-même » (*Urk.* IV, 10, 9). Cette information, d'apparence contradictoire avec celles délivrées dans les nombreuses formules de fondation signées par les petits-fils liturgistes, peut sans doute signifier que le propriétaire a pris en charge les engagements « financiers » liés au façonnage de la tombe alors que ses petits-enfants en ont assuré les aspects techniques (D. LABOURY,

On notera que parmi les documents mettant en exergue le rôle du petit-fils du défunt (ou de la défunte) en qualité de liturgiste, ce dernier bénéficie parfois de fonctions sacerdotales.
Ainsi, dans les stèles de Sobekemsaf (doc. **113**) et de Nakht I (**fig. 141**, doc. **145**), un petit-fils du défunt nommé Nakht (III) est désigné comme liturgiste *sᶜnḫ rn* alors qu'il porte conjointement le titre de « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*). Dans chacune de ces stèles, ce desservant est représenté en train de procéder à la récitation rituelle à l'attention d'un de ses grands-pères paternel et maternel auquel il fait face. Quant à la stèle du « fils royal » Iâhmès (doc. **245**), le liturgiste Séneb est non seulement en charge des titres de « prêtre-*ouâb* » et de « supérieur des secrets » (*ḫry sšt3*), mais il est également figuré revêtu de l'écharpe disposée en diagonale, attribut généralement réservé au prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) [2162]. Dans ces trois stèles, on peut donc penser que, bien que les propres enfants des bénéficiaires de la liturgie y soient figurés et mentionnés, dont un « fils *mry=f* » dans la stèle de Nakht I (doc. **145**), la combinaison des charges sacerdotales du liturgiste avec l'image de sa fonction de desservant *sᶜnḫ rn* dans la scène rituelle puisse justifier la préséance dont il bénéficie dans ce contexte.

Enfin, outre les raisons liées à l'absence ou au décès prématuré du fils du défunt (ou de la défunte), ou encore, au choix du petit-fils en raison de ses compétences artistiques ou sacerdotales, le choix de ce dernier dans le rôle de liturgiste semble pouvoir également reposer sur des motivations plus clairement politiques.
Ainsi, dans la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur la statue-cube de Hor III, fils de Néseramon, datée de la XXII[e] dynastie (doc. **555**), il est précisé, « Faite (= la statue) par son petit-fils bien-aimé afin de perpétuer son nom, le prêtre d'Amon dans Karnak, le supérieur des scribes du temple du domaine d'Amon, le directeur des scribes du temple des dieux et déesses de Haute et Basse Égypte, le prêtre mensuel du domaine d'Amon de la 3[e] phylè, le supérieur des nobles vêtements des dieux, le prêtre de Montou-Rê maître de Thèbes, le prêtre d'Amonet qui réside à Karnak, le grand inspecteur contrôleur de la ville, Amoneminet III. » [2163]
Hor III [2164], le dédicataire de cette statue, semble avoir joui d'une longue vie durant les règnes d'Osorkon I[er] et d'Osorkon II [2165]. On lui connaît trois enfants : son fils aîné Néseramon II, un second fils nommé Djédmoutiouefânkh I ainsi qu'une fille nommée Ânkhenaset. Tout laisse à penser que, du fait de la longévité d'Hor III, son fils aîné Néseramon II, ainsi même que son propre fils Nesparê II, ne lui ont pas survécu [2166]. Au décès de son père Hor III, il est donc fort probable que c'est le puîné Djédmoutiouefânkh I qui va alors hériter des charges familiales [2167]. Toutefois, il est également possible qu'Amoneminet III ait alors hérité d'une partie des fonctions de son grand-père Hor III, en tant que représentant de sa mère Ânkhenaset. Lors de la guerre civile qui vit s'affronter Takélot II et Pétoubastis I, les enfants de Djédmoutiouefânkh I prirent parti pour ce dernier alors qu'Amoneminet III dut prendre celui Takélot. Ce dernier sortit vainqueur de cet affrontement, et reprit le contrôle de Thèbes en l'An 24 de son règne. C'est sans doute en récompense de la loyauté de cette branche de la famille de Hor III que Takélot a transmis à Amoneminet, en remplacement de Hor V, fils de Djédmoutiouefânkh I, la charge de « grand inspecteur contrôleur de la ville » (*rwḏ ᶜ3 ḫsf n*[*y*] *njw.t*). Par suite, comme le suppose Fr. Payraudeau, « celui-ci a d'ailleurs tenu à montrer sa

« Le scribe et le peintre », *in* Ph. Collombert, et *al*. (éds.), *Aere perennius : Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 388).
[2162] Dans l'ensemble des 22 attestations où le liturgiste est annoncé comme un « petit-fils », la stèle du « fils royal » Iâhmès (doc. **245**) est la seule dans laquelle le liturgiste Séneb est présenté comme le « fils de sa fille (à elle) » (*s3 n*[*y*] *s3.t=s*), le pronom suffixe féminin *=s* renvoyant à sa grand-mère maternelle Téti.
[2163] *jr~n* {*n*} *s3 n*(*y*) *s3.t=f mr*(*y*)*=f r sᶜnḫ rn=f ḥm-nṯr n*(*y*) *Jmn m Jp.t-sw.t ḫry sš*(*.w*) *ḫw.t-nṯr n*(*y*) *pr-Jmn* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*3*) *sš*(*.w*) *ḫw.t-nṯr n*(*y*)*.w nṯr.w nṯr.wt nb.w n*(*y*)*.w Šmᶜw Mḥw ḥm-nṯr jmy 3bd=f n*(*y*) *pr-Jmn ḫr s3 3-nw ḫry n*(*y*) *mnḫt šps n*(*y*)*.w nṯr.w ḥm-nṯr n*(*y*) *Mntw-Rᶜ nb W3s.t ḥm-ntr n*(*y*) *Jmn.t ḫr*(*y.t*)*-jb Jp.t-sw.t rwḏ ᶜ3 ḫsf n*(*y*) *njw.t Jmn-m-jn.t.*
[2164] Sur la généalogie de cette famille, Fr. PAYRAUDEAU, *Administration, société et pouvoir à Thèbes sous la XXII[e] dynastie bubastite*, *BiEtud* 160, 2014, vol. I, p. 133-136, 224-225, 247-249, 252-253, 376-380.
[2165] *Ibid*., p. 248.
[2166] J.-M. KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI[e]-XXIII[e] dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, *OLA* 32, 1989, p. 215.
[2167] Fr. PAYRAUDEAU, *op. cit*., p. 135.

légitimité en dédicaçant une statue à son grand-père *Ḥr* (III) [2168] », celle qui fait précisément l'objet de cet examen.

Liens texte-image : les principaux dispositifs de figuration (et de non-figuration) du petit-fils liturgiste

Le petit-fils liturgiste est figuré face au bénéficiaire, en écho au dispositif évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*

Parmi les 22 attestations du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquelles la fonction de liturgiste est prise en charge par un petit-fils du défunt, seuls sept exemples (doc. **113**, **145**, **245**, **296**, **302**, **303**, **307**) comportent une scène figurant ce dernier en train de procéder au rituel funéraire, le plus souvent à l'attention de son grand-père [2169]. On peut d'emblée inférer de ce dispositif iconographique que le liturgiste cumule la mise en œuvre de la phase de fondation ainsi que celle de la phase d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*.
Dans ce lot d'attestations, la stèle de Sokekemsaf (doc. **113**) ainsi que la stèle de Nakht I (**fig. 141**, doc. **145**) sont remarquables dans la mesure où elles sont destinées à des membres du même groupe familial. Elles font partie d'un ensemble de quatre stèles (CG 20263, 20515, 20526, 20575) probablement installé dans une même chapelle abydénienne (ANOC 30), édifiée au cours du règne de Sésostris Ier [2170]. Dans ce lot documentaire, le dénominateur commun est le rôle de dédicant attribué à un certain Nakht, troisième du nom. Il convient de préciser que ce desservant familial porte les titres de « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*) et de « dessinateur-peintre » (*sš-qd.wt*), compétences dont nous avons rappelé plus haut l'importance qu'elles peuvent recouvrir dans les responsabilités du liturgiste *sᶜnḫ rn*.
Dans le programme iconographique de deux de ces stèles (doc. **113** et **145**), le liturgiste Nakht III est représenté debout, procédant tour à tour à la récitation rituelle à l'attention de chacun de ses aïeux assis face à lui. Il est celui qui « a perpétué son nom », à savoir celui de son grand-père maternel (*sꜣ sꜣ.t=f*) Sobekemsaf, père de sa mère Ikou, dans la première de ces stèles, et celui de son grand-père paternel (*sꜣ sꜣ=f*) Nakht I, père de son père Nakht II dans l'autre.
Un autre exemple remarquable est celui provenant des parois de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana implantée à Elkab. Parmi les neuf formules *sᶜnḫ rn* présentes devant et à l'intérieur de cette tombe d'Iâhmès (doc. **302-310**), toutes désignent comme liturgistes deux petits-fils du propriétaire, à savoir les « frères » Pahéry et Héryiry [2171]. Cependant, dans ce lot, deux seules formules *sᶜnḫ rn* accompagnent une scène rituelle figurant dans le rôle du desservant un de ces deux « frères » [2172]. Dans le registre supérieur du mur ouest de la chapelle [2173], Héryiry est représenté en qualité de

[2168] *Ibid.*, p. 135.
[2169] La stèle du « fils royal » Iâhmès fait ici exception puisque, bien que le liturgiste Séneb soit présenté comme un « petit-fils » de sa grand-mère Téti, la scène rituelle du registre supérieur le représente agissant à l'attention du propriétaire de la stèle, Iâhmès, et de quelques membres de sa famille.
[2170] Sur cet ensemble documentaire, R. LEGROS, *Stratégies mémorielles*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 129-131. Dans l'ouvrage de W.K. Simpson (*The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, p. 19, 23 et pl. 46-47), la stèle CG 20263 (doc. **113** de notre corpus) est absente. Cet ensemble de quatre stèles est remarquable, non seulement du fait qu'il appartient à la même famille, mais également, parce que dans les formules *sᶜnḫ rn* qui s'y trouvent, un même et seul individu est mentionné en qualité de liturgiste. Ce lot fait partie des nombreux exemples de documents de notre corpus dans lesquels, un unique liturgiste, voire plusieurs liturgistes, agit à l'attention de plusieurs bénéficiaires. Ces exemples constituent de précieux témoignages concernant l'existence de dédicaces multiples. L'existence de ce regroupement documentaire familial en relation avec la liturgie *sᶜnḫ rn* permet d'imaginer que ces différents monuments mémoriels pouvaient être regroupés en un lieu unique consacré au culte du ou de la défunte. Sur la question, cf. *supra*, « Conclusion sur les dispositifs alternatifs », p. 132-137 (vol. I).
[2171] Ils sont en fait cousins, chacun étant le fils d'une fille distincte de leur grand-père Iâhmès, et non pas demi-frères comme cela est parfois avancé (W.V. DAVIES, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *in* W. Claes, H. de Meulenaere, St. Hendrickx (éds.), *Studies in Honour of Luc Limme*, *OLA* 191, 2009, p. 140-141).
[2172] Il est probable que dans le registre inférieur du mur nord, une formule *sᶜnḫ rn* accompagne la scène figurant Pahéry ritualisant face à ses parents. Mais l'incription est lacunaire du fait d'une forte dégradation de cette zone de la paroi (W.V. DAVIES, *ibid*., p. 167, fig. 8 et p. 169, fig. 10).
[2173] W.V. DAVIES, *ibid*., p. 149-150 et p. 170-171, fig. 11-12.

desservant face à ses parents Itirouri et Satamon, ces derniers ayant un rôle secondaire dans le programme décoratif de la chapelle. En revanche, sur le registre supérieur du mur nord de la même salle, Pahéry est figuré face à ses grands-parents, Iâhmès, fils d'Abana et son épouse Ipou, la main avancée dans leur direction en signe de récitation rituelle [2174]. La formule qui accompagne la scène indique : « C'est son petit-fils (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ.t=f*) qui a perpétué son nom, le scribe Pahéry » (doc. **307**). La préséance de Pahéry sur son cousin Héryiry se mesure non seulement au fait que Pahéry est le seul à être représenté en train de ritualiser pour Iâhmès, le propriétaire de la tombe mais, en outre, il assume le rôle de liturgiste dans sept des neuf formules *sˁnḫ rn* présentes sur les murs de la tombe. En ce qui concerne, le choix des petits-fils dans la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn*, on peut sans doute le comprendre par les principaux titres de Pahéry et Héryiry, qui sont « scribe » et « peintre-dessinateur d'Amon ». En outre, d'après les décors de la tombe, l'existence des fils d'Iâhmès, fils d'Abana, demeure très discrète [2175].

Dans un relief de la tombe de Mérymaât (TT C4, **fig. 2**, doc. **296**), on aperçoit une scène d'offrande figurant les parents de Mérymaât, Sennetcher et sa femme Hénoutcha, ainsi que la fille « bien-aimée » de cette dernière, Maây. Face à ce groupe, se tient un homme tendant un bouquet dans leur direction. Une courte ligne inscrite au-dessus du bouquet précise, « le prêtre-*ouâb* Mérymaât ». Néanmoins, il est précisé dans une colonne de texte située derrière ce porteur, « C'est son petit-fils (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ.t=f*) qui a perpétué son nom, celui qui a rénové sa tombe après qu'il l'a trouvée close, le batelier Ousem. » D'après L. Manniche [2176], le personnage initialement figuré serait bien Mérymaât, le propriétaire de la tombe et fils de Sennetcher, principal bénéficiaire de l'offrande dépeinte. Quant au petit-fils Ousem, il aurait secondairement modifié le texte placé derrière le porteur de bouquet afin d'associer l'image de ce dernier à son propre nom après avoir déplacé la mention de Mérymaât au-dessus du bouquet. On peut alors envisager que cette refonte de l'inscription placée derrière le porteur d'offrande dissimule deux motivations. D'une part, cette modification aurait permis au petit-fils Ousem d'authentifier son rôle dans la restauration de la tombe. En effet, on peut imaginer que la dégradation progressive de cet espace soit consécutive de l'éclipse de Mérymaât, initialement chargé du rituel funéraire au bénéfice de son père, comme l'indique l'iconographie de la scène. Par la suite, Ousem aurait alors pris en charge le rôle de (re)fondateur de la tombe, puisqu'il est reconnu que l'acte de restauration d'un monument est considéré comme la perpétuation de la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn*, initiée par la construction primitive de ce support [2177]. D'autre part, en associant son nom à la scène d'offrande rituelle, le petit-fils Ousem devient simultanément l'« actualisateur » de la liturgie *sˁnḫ rn*, reprenant alors la double fonction originellement assumée par Mérymaât, celle de « fondateur » et celle d'« actualisateur ».

Dans le registre inférieur de la stèle du « fils royal » Iâhmès (doc. **245**), la formule *sˁnḫ rn* qui fait suite à une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée « au *ka* de Téti » entraîne un certain nombre d'interrogations. En premier lieu, il est indiqué dans cette inscription que le prêtre-*ouâb* Séneb, « né de la maîtresse de domaine Iâhmès » et le petit-fils de la dame Téti (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ.t=s*), « a perpétué leur nom (*rn=sn*) ». Or, un « prêtre-*ouâb* » et « supérieur des secrets » (*ḫry sšt*ꜣ) Séneb est figuré au premier registre de la stèle en train de procéder à une libation à l'attention du « fils royal » Iâhmès, de son épouse Iâhmès et ses deux enfants portant le même nom. Derrière Séneb, présenté comme étant le « frère » du fils royal Iâhmès [2178], se tiennent deux autres fils d'Iâhmès portant également ce même nom. Par conséquent, si l'on tient pour vraisemblable que le prêtre-*ouâb* Séneb mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* soit le même individu que celui figuré comme sacerdote dans la scène rituelle du premier registre, il y a de fortes chances pour que le syntagme *rn=sn* contenu dans la formule *sˁnḫ rn* renvoie au groupe familial installé devant le liturgiste Séneb.

[2174] W.V. Davies, *ibid*., p. 146-148 et p. 167-169, fig. 8-10.
[2175] W.V. Davies, *ibid*., p. 151.
[2176] *Lost Tombs. A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*, StudEgypt, 1988, p. 107.
[2177] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte de restauration », p. 42-44 (vol. I).
[2178] Le croisement des informations fournies dans le document conduit à identifier ce desservant comme étant en fait le neveu du « fils royal » Iâhmès. Ce glissement lexical ne présente aucun caractère rédhibitoire puisque, dans les sources de l'Égypte ancienne, il est bien attesté qu'un neveu peut être dénommé « frère ». Ce sens élargi de « frère » pour désigner un « neveu » est observé par certains auteurs (G. Robins, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, 202 ; J. Assmann, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach [éd.], *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 27).

Ensuite, on peut sans doute expliquer le choix de Séneb, ce « frère » du « fils royal » Iâhmès, comme liturgiste, sur celui des propres fils de ce dernier, par le fait que Séneb est en charge des titres de prêtre-*ouâb* et de supérieur des secrets (*ḫry sšt3*) alors que les fils du « fils royal » Iâhmès ne sont dotés d'aucun titre dans les inscriptions de la stèle. Qui plus est, cette dignité sacerdotale de Séneb est également marquée par son port de l'écharpe disposée en diagonale, attribut généralement réservé au prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*) [2179].

Le petit-fils liturgiste est figuré mais dans un dispositif visuel différent de celui du rituel frontal avec le bénéficiaire

Dans le lot des 22 attestations du corpus *sᶜnḫ rn* où le petit-fils assume la fonction de liturgiste, il est parfois figuré sur le document mais dans un autre dispositif que celui d'un rituel frontal avec le bénéficiaire ou les bénéficiaires de la liturgie.



Fig. 104 : Stèle de Sarê (Amshmolean Museum E 3921), d'après A.N. Dakin, *JEA* 24, 1938, p. 190-197, pl. XII.

Dans la stèle biface du « sculpteur » (*gnwty*) Sarê, né de Hotep, on répertorie quatre formules *sᶜnḫ rn* distinctes (**fig. 104**, doc. **90-93**). D'une part, une formule est inscrite dans chaque inscription horizontale qui domine les 2e et 3e registres et, d'autre part, on trouve d'autres formules au-dessus de chaque table d'offrandes placée au milieu des deux scènes rituelles qui animent le 4e registre. Dans chacune de ces formules, le liturgiste est désigné comme étant « le sculpteur-*gnwty* Sarê » [2180]. Mais une des principales difficultés de lecture de cette stèle provient du fait que derrière ce nom, il faut probablement distinguer trois individus différents [2181]. Dans la première formule, un sculpteur Sarê œuvre pour son père Djéhouty et dans la deuxième, un autre sculpteur Sarê agit pour son père Khentychétyemhat. Quant aux troisième et quatrième formules, un probable troisième liturgiste Sarê est annoncé comme étant, dans la scène du côté gauche, le « fils de son fils », évoquant son grand-père paternel, l'*jm3ḫw* Sarê et, dans la scène du côté droit, le « fils de sa fille », soit le petit-fils d'un certain Khéty. Hormis ce probable cas d'homonymie des différents liturgistes mentionnés dans une même stèle, on peut associer ce document aux autres exemples du corpus dans lesquels les noms de plusieurs liturgistes sont mentionnés [2182]. Quelle que soit la distribution de la généalogie du dédicataire Sarê, et la place que peuvent y occuper les différents liturgistes Sarê évoqués dans les formules *sᶜnḫ rn*, il est remarquable qu'aucun de ces liturgistes ne soit figuré dans les différentes scènes de rituel gravées à la surface du monument. Par suite, comme nous l'avons évoqué plus haut, la qualification de sculpteur-*gnwty* de ces différents liturgistes n'est

[2179] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo*, Teil IV, CGC, Berlin, 1902, pl. LXXXII-LXXXIII (10. *Brustbänder*) ; E. STAEHELIN, *Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966, p. 80-84, fig. 26 ; R. FORSHAW, *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society*, *Archeopress Egyptology* 5, 2014, p. 7.

[2180] Dans la formule *sᶜnḫ rn* liée à la scène gauche du 4e registre, le titre de « sculpteur » du liturgiste Sarê n'est pas précisé. Mais, tout laisse à croire qu'il s'agit bien du même « sculpteur Sarê » évoqué dans la formule de la scène de droite.

[2181] A.N. DAKIN, « The Stela of the Sculptor Sirēᶜ », *JEA* 24, 1938, p. 196.

[2182] Cf. *supra*, « Examen des documents du corpus *sᶜnḫ rn*... », p. 113-137 (vol. I) et *infra*, « Tableaux relatifs aux documents… », p. 657-660 (vol. III).

sans doute pas détachée du fait que leur fonction de « fondateur » dans la liturgie *sˁnḫ rn* se manifeste essentiellement au travers de la mise en forme du monument-support.
Parmi les neuf formules *sˁnḫ rn* inscrites dans la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, à Elkab, une se situe à proximité d'une représentation de Pahéry et de son grand-père Iâhmès qui flanque le grand texte autobiographique du mur est (**fig. 1**, doc. **304**) [2183]. Il a été vu précédemment [2184] que dans cette attestation, le petit-fils Pahéry est annoncé comme celui « qui a conduit les travaux dans cette tombe, en perpétuant ainsi le nom du père de sa mère, le dessinateur-peintre d'Amon, Pahéry, juste-de-voix. ». La position de Pahéry vis-à-vis de son aïeul, tous les deux figurés debout, tournés en direction du texte autobiographique, indique que cette iconographie ne correspond pas à l'image traditionnelle d'un rituel figurant les protagonistes face à face. Par conséquent, la formule *sˁnḫ rn* qui accompagne l'image du mur est de la chapelle doit être exclusivement associée à la phase de fondation de la liturgie, comme en témoigne le passage qui précise que Pahéry « a conduit les travaux dans cette tombe, en perpétuant ainsi le nom du père de sa mère (= Iâhmès, fils d'Abana) ». Néanmoins, comme nous l'avons observé précédemment, dans l'ensemble des neuf formules *sˁnḫ rn* présent dans cet hypogée, deux exemples accompagnent l'image de Pahéry et de son cousin Hériry figurés dans leur fonction d'« actualisateur », étant figuré dans l'attitude de la récitation rituelle face au bénéficiaire de la liturgie. L'originalité de cette documentation tient donc au fait que, non seulement elle mentionne plusieurs liturgistes distincts comme dans l'exemple précédent de la stèle de Sarê (doc. **90-93**), mais en outre, chacun de ces liturgistes assume les deux principales fonctions liées à la liturgie de « perpétuation du nom » à savoir, celle de « fondateur » du monument et de son programme décoratif ainsi que celle d'« actualisateur », qui consiste à mettre « perpétuellement » en œuvre les rituels funéraires au bénéfice du défunt.

Enfin, le relief présent sur le mur ouest de la tombe de Pached (doc. **398**) montre un défilé de treize personnes, réparties en deux registres. Tous les participants sont tournés vers la droite en direction d'une représentation de Ptah-Sokar-Osiris. Situé derrière ses grands-parents paternels Amenemhat et Moutnéfret, leur petit-fils Maaninakhttouef est dominé par plusieurs colonnes de texte qui précisent, « c'est son petit-fils qui a perpétué leur nom, le peintre-dessinateur Maaninakhttouef, juste de voix » [2185]. Comme cela a été indiqué précédemment [2186], compte tenu de la position de Maaninakhttouef située à l'arrière de ses grands-parents, on en déduit que le syntagme *rn=sn*, « leur nom », présent dans cette formule fait exclusivement référence à ces aïeux. Ici encore, du fait que ce dispositif iconographique ne relève d'une scène rituelle de type frontal, la formule *sˁnḫ rn* indique que le liturgiste Maaninakhttouef est alors désigné comme le responsable de la phase de fondation de la liturgie, soit de la mise en œuvre de ce décor, comme son titre de « dessinateur-peintre » (*sš-qd.wt*) le laisse entendre.

Absence de figuration du petit-fils liturgiste et documents « aniconiques »

Dans onze attestations du corpus *sˁnḫ rn* dans lesquelles le liturgiste est un petit-fils du défunt ou de la défunte, ce dernier est visuellement absent du document. Il s'agit notamment de formules inscrites sur des parois d'hypogée (doc. **2**, **305**, **306**, **309**), sur une stèle figurée ou aniconique (doc. **226**, **256**, **644**) ou à la surface d'une statue (**fig. 105** doc. **183**, **277**, **555**, **595**).
On peut d'emblée noter que l'absence de toute figuration du liturgiste conduit à comprendre la formule *sˁnḫ rn* dans laquelle son action est mentionnée comme appartenant uniquement au formulaire de fondation. À ce titre, l'action du liturgiste apparaît donc essentiellement liée à la conception, voire à la mise en œuvre du support monumental de la formule. En dépit de l'absence de toute image du liturgiste mentionnée dans la formule *sˁnḫ rn*, il convient de s'appuyer sur certaines des informations fournies dans ces documents pour tenter de comprendre les raisons pour lesquelles le petit-fils du bénéficiaire est choisi pour assumer une fonction traditionnellement réservée au fils du défunt.

[2183] W.V. DAVIES, *ibid*., p. 143-146 et p. 163, fig. 4, p. 166, fig. 7.
[2184] Cf. *supra*, p. 350.
[2185] *sꜣ sꜣ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=sn sš-qd.w Mꜣꜣ-nj-nḫt-twf mꜣˁ-ḫrw*.
[2186] Cf *supra*, p. 118-119 (vol. I).

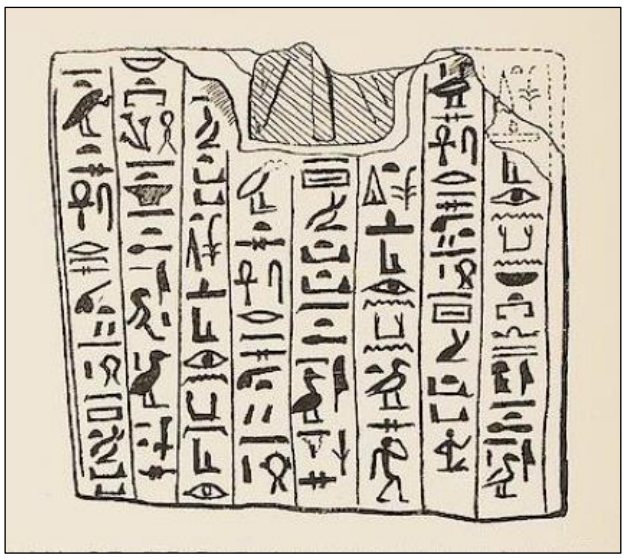


Fig. 105 : Inscription de la plaque dorsale du groupe statuaire de Nenni (localisation inconnue), d'après J. Garstang, *El Arabah*, 1901, p. 35, pl. XV.

Parmi les formules *sᶜnḫ rn* inscrites dans des zones aniconiques des parois de tombe, cette enquête est généralement facilitée par l'ensemble des informations collectées ailleurs dans l'hypogée. Dans les inscriptions des murs est et ouest de la chapelle de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana, plusieurs exemples de formules *sᶜnḫ rn* (doc. **305**, **306**, **309**) se trouvent dans un environnement immédiat dépourvu de tout accompagnement iconographique. Néanmoins, le rôle de « fondateur » des liturgistes Pahéry et Hériry, systématiquement en lien avec la mise en forme du support, est alors étayé par leurs qualifications de « scribe » (*sš*) et de « peintre-dessinateur » (*sš-qd.wt*) que l'on trouve rappelées en de nombreux points des inscriptions de la chapelle.

En ce qui concerne les quelques stèles dans lesquelles le petit-fils liturgiste n'est pas visuellement représenté, il est souvent plus difficile de comprendre les raisons du choix de cet individu.

Ainsi, la stèle « aniconique » [2187] de Ka (musée de Khartoum, n° 18, doc. **226**) fait partie des sept stèles découvertes dans la forteresse de Bouhen [2188]. Datant de la DPi, elles présentent toutes une formule *sᶜnḫ rn* à leur surface. Toutefois, parmi ce lot, la stèle de Ka est originale dans la mesure où le liturgiste mentionné, le « noble » (*sr*) Iâhouser est le petit-fils du dédicataire alors que dans les six autres stèles, le liturgiste est un frère du défunt [2189]. L'absence de mentions des enfants de Ka dans la documentation locale [2190] pourrait expliquer une sorte de substitution de son petit-fils dans ce rôle

Dédounéchmet est le « fils du fils » de Nenni (*sꜣ sꜣ=s*)
Dédounéchmet est le « fils du frère du côté de sa mère » de Dédetnéchmet (*sꜣ sn=s* [*ny*] *mw.t=s*)
Dédounéchmet est le « fils du fils de sa sœur du côté de sa mère » de Hénout (*sꜣ sꜣ sn.t=s n*[*y.t*] *mw.t=s*)
Dédounéchmet est le « fils du fils de sa sœur » de Khémou (*sꜣ sꜣ sn.t=f*) (doc. 97)

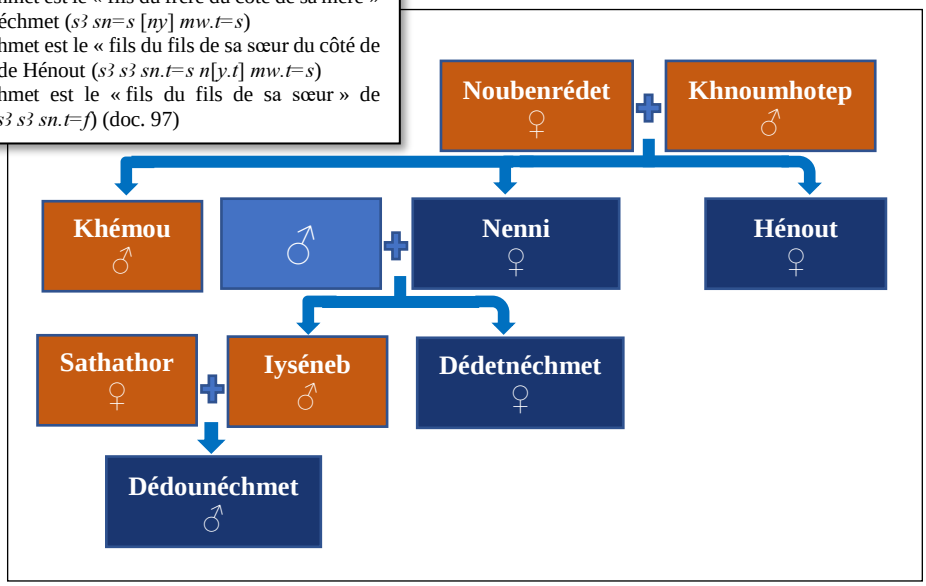


Tableau 8 : Reconstitution de la généalogie du liturgiste Dédounéchmet (doc. 97 [orange] et 183-185 [bleu foncé]).

[2187] La seule image présente à sa surface est le motif symétrique de deux yeux *oudjat* flanquant un signe *ânkh* qui anime le cintre.
[2188] Doc. **220**, **221**, **222**, **223**, **225**, **226**, **228**.
[2189] Cf. *supra*, p. 312.
[2190] H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, EM 48, 1976, p. 74-75 avec généalogie de cette famille.

de liturgiste. D'autre part, selon H.S. Smith, Ka serait un frère aîné de Soped-her, le commandant de la forteresse [2191]. Or, une autre stèle de cet ensemble (Philadelphia E 10983, doc. **228**), dont le nom du dédicataire est malheureusement perdu du fait du caractère fragmentaire du monument, porte la formule *sˁnḫ rn* suivante, « C'est son frère qui a perpétué son nom, le commandant à Bouhen, Soped-her, renouvelé de vie ». Bien que d'autres frères de ce frère anonyme soient mentionnés dans cette stèle, aucune mention de Ka n'y est semble-t-il attestée. On ne peut donc pas, a priori, associer par un lien direct ces deux stèles. En revanche, le fait qu'une autre stèle dédicacée au nom du commandant Soped-her (Philadelphia E 10984) fut découverte à proximité de celle dédicacée par ce même personnage (doc. **228**) [2192] laisse supposer que des pratiques mémorielles collectives furent également pratiquées à Bouhen durant la DPi.
La stèle de Paser (doc. **256**) peut apparaître comme un cas délicat puisque, outre le fait qu'une partie du grand texte situé sous le cintre (l. 6-9) est composée en écriture « cryptographique », il n'y a pas moins de trois personnages nommés Paser dans l'ensemble de la stèle. En effet, dans la partie gauche de la scène du cintre, le dédicataire Paser accompagné de son épouse bénéficie d'un rituel d'offrande de la part d'un « prêtre-*ouâb* de Ptah » également nommé Paser. Enfin, à la suite de la séquence « cryptographique », une formule *sˁnḫ rn* apparaît, « C'est son petit-fils (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ.t=f*) qui a perpétué son nom (*très longue titulature*), le scribe royal Paser ». En dépit de l'homonymie du prêtre-*ouâb* et du petit-fils liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn*, la disparité dans leurs titulatures rend improbable leur assimilation.

Parmi les statues de cette catégorie, la groupe statuaire de Nenni est particulièrement original. Ce groupe statuaire représente trois membres féminins d'une même famille, respectivement nommées Nenni, Dédetnéchmet et Hénout. Sur la plaque arrière du groupe statuaire, une inscription en colonnes fait suivre, dans l'espace correspondant à chaque statue, une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et une formule *sˁnḫ rn* (**fig. 105**, doc. **183-185**). Dans chacune de ces formules, le liturgiste mentionné est systématiquement le « chef de phylè » (*mty-n*[*y*]*-sꜣ*) Dédounéchmet [2193]. En outre, dans chaque séquence, il y est indiqué le lien familial de ce liturgiste avec le membre féminin de la famille bénéficiant de la liturgie *sˁnḫ rn*. Ainsi, en partant du côté droit de l'inscription dorsale, le liturgiste Dédounéchmet est annoncé comme étant le petit-fils de Nenni (*sꜣ sꜣ=s* [doc. **183**]), puis le neveu de Dédetnéchmet (*sꜣ sn=s* [*ny*] *mw.t=s* [doc. **184**]) [2194] et enfin, le petit-neveu de Hénout (*sꜣ sꜣ sn.t=s n*[*y.t*] *mw.t=s* [doc. **185**]) [2195]. En ce qui concerne les liens familiaux des dédicataires entre elles (tableau 8), l'inscription précise que Dédetnéchmet est la fille cadette de Nenni (*sꜣ.t=s šrj*[*.t*]). Par suite, Nenni est la mère de Dédetnéchmet et la sœur utérine d'Hénout. Quant à Dédetnéchmet, elle est la demi-nièce d'Hénout. En résumé, les trois femmes figurées dans ce groupe statuaire représentent trois femmes de la même famille. En ce qui concerne le liturgiste Dédounéchmet, son image n'apparaissant nulle part sur le monument, la répétition des formules destinées à chacune des femmes figurées dans le groupe statuaire indique qu'il est uniquement mais entièrement responsable de la mise en forme de ce monument mémoriel familial [2196].

Enfin, en ce qui concerne la statue-cube du prophète d'Amon Djedkhonsouiouefânkh (doc. **595**), datée de la fin de la TPi ou du début de l'époque saïte [2197], les seules images présentes à la surface du « cube » sont une barque de Sokar sur sa face avant ainsi que représentations du fétiche abydénien sur chacun de ses côtés. Par conséquent, comme dans l'ensemble des exemples de documents dans lesquels le liturgiste n'est nulle part représenté dans le monument ou, figuré mais hors d'un dispositif de frontalité rituelle avec le dédicataire, le rôle du liturgiste *sˁnḫ rn* est alors réduit à la mise en forme du support. Dans cet exemple, c'est Irethorrou, le petit-fils du dédicataire (= le fils de son fils) qui

[2191] *Ibid*.
[2192] T. SÄVE-SÖDERBERGH, « A Buhen Stela from the Second Intermediate Period (Khartūm no. 18) », *JEA* 35, 1949, p. 51.
[2193] Dans la statue de Khémou (doc. **97**), le même chef de phylè Dédounéchmet est mentionné comme le liturgiste du dédicataire, du fait de son rang de petit-neveu.
[2194] Il faut probablement lire « le fils de son frère (à elle) du côté de sa mère », soit « le fils de son frère utérin ».
[2195] Il faut probablement lire « le fils du fils de sa sœur (à elle) du côté de sa mère », soit « le petit-fils de sa soeur utérine ».
[2196] Dans la formule *sˁnḫ rn* inscrite sur la statue de Khémou (doc. **97**), le même Dédounéchmet apparaît comme le liturgiste. Grâce aux autres inscriptions présentes sur le monument, le tableau généalogique ci-dessus peut être complété.
[2197] Sur cette statue, voir principalement, Fr. PAYRAUDEAU, « Le dieu et ses jambes. Sur deux titres sacerdotaux rares du Premier millénaire (Statue Caire JE 36992), *JSSEA* 37, 2010, p. 45-57.

est mentionné en tant que liturgiste dans la formule *sᶜnḫ rn* de cette statue-cube. En ce qui concerne les raisons qui peuvent motiver le choix de ce petit-fils comme desservant, l'absence d'information au sujet de son père, alors que « c'est par ce père que le personnage se rattache à l'aïeul auquel il dédicace cette statuette » [2198], tend à opacifier davantage la question. Hormis d'invoquer une hypothétique disparition prématurée du père, on peut également mettre dans la balance les titres du petit-fils liturgiste. En effet, notamment doté de la charge de « prophète d'Amon » et du plus rare titre de *ỉ͗tw nṯr*, « sorte de prêtre nourricier chargé des rites en rapport avec l'enfant divin de Karnak » [2199], Irethorrou semble être le « fondateur » idéal de cette statue-cube consacrée à son grand-père paternel. En effet, exhumée de la « Cachette » de Karnak [2200], il y a tout lieu de croire que cette statue était à l'origine installée dans une des zones votives de ce temple.

Le liturgiste est le père (*jt*), la mère (*mw.t*) ou les deux parents

Le père (jt) liturgiste

Le lexème *jt*, traditionnellement rendu par « père » [2201], fait partie dans la langue égyptienne des huit plus importants vocables relatifs à l'expression des différents rangs familiaux [2202]. Outre cette acception dominante, ce terme peut encore être utilisé pour rendre « beau-père » [2203], « grand-père », voire, de manière plus générale, « ancêtre » [2204]. Dans son étude sur l'image du père dans l'Égypte ancienne, J. Assmann distingue trois fonctions principales qui, selon lui, seraient liées à l'image du père vivant [2205], à savoir ses rôles successifs de géniteur, de nourricier et d'éducateur. Plus tard, à la suite du décès de ce dernier, c'est alors l'image du père défunt qui va s'imposer. À travers les nouveaux liens qui s'établissent entre le fils vivant et le père défunt, l'auteur perçoit deux dispositifs plus ou moins distincts : celui qu'il nomme « constellation de la piété », pour l'essentiel en relation avec le culte funéraire rendu au père par le fils, et celui qu'il désigne comme « constellation d'immortalité », par laquelle « l'énergie vitale impérissable passe du père au fils et s'incarne, en un renouvellement ininterrompu, dans la succession des générations » [2206]. Parmi les responsabilités qui incombent alors au fils vis-à-vis de son père défunt, celles qui vont notamment permettre à ce dernier de « vivre dans le fils » [2207], la plus impérieuse est sans doute celle qui consiste à « perpétuer son nom » (*sᶜnḫ rn=f*). On le sait, cet engagement vise essentiellement à maintenir le souvenir du père sur terre, « dans la bouche des vivants » [2208] et, en corollaire, à lutter contre l'oubli de son existence dans l'au-delà.

[2198] Fr. PAYRAUDEAU, *ibid*., p. 50.
[2199] *Ibid*., p. 53.
[2200] K 198, Caire JE 36992.
[2201] *Wb* I, 141, 10-19. En particulier sur ce terme, G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, p. 200 et 209 ; M.L. BIERBRIER, « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, p. 100-101 ; P. VERNUS, « Production-pouvoir et parenté dans l'Égypte pharaonique », *in* Cl.H. Breteau, N. Zagnoli (éds.), *Production-pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, actes du colloque organisé par l'ERA 357, Paris, décembre 1976, Paris, 1981, p. 109 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 153 ; J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments,* PUF, 1983, p. 21-70 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 240 et p. 259-260 ; M.P. CAMPAGNO, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, p. 1-2, *s.v.* « Kinship and Family Relations » ; J. STAUDER-PORCHET, *Les autobiographies de l'Ancien Empire égyptien*, *OLA* 255, 2017, p. 198-207.
[2202] Voir *supra* la notice « Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste », p. 301.
[2203] Pour ce sens, il existe un terme plus marqué, *šm*, ainsi que son pendant féminin *šm.t*, attesté depuis l'Ancien Empire (H.G. FISCHER, *Studies I : Varia,* New York, The Metropolitan Museum of Art, 1976. p. 19-21).
[2204] Dans la sphère royale, *jt* peut désigner les prédécesseurs royaux plus que les ascendants mâles (G. ROBINS, *op. cit*., p. 200).
[2205] J. ASSMANN, *op. cit*.
[2206] *Ibid*., p. 43-63. Cette question est également examinée par Ph. Collombert à partir de sources tardives (« La succession éternelle des générations. À propos d'une formule des autobiographies tardives », *RdE* 49, 1998, p. 47-58).
[2207] J. ASSMANN, *op. cit*., p. 61.
[2208] *CT* I, 163 i, *Spell* 38. Voir *infra*, l'entrée « bouche des vivants », p. 731 (vol. III).

Les documents du corpus *sˁnḫ rn* dans lesquels le père assume seul le rôle de liturgiste au bénéfice de son fils défunt ou de sa fille défunte sont assez rares [2209]. À ces exemples, on peut associer les sources dans lesquelles le rôle de liturgiste du père du défunt se conjugue avec celui d'autres membres de la famille, tels que le fils [2210], la mère ou les sœurs [2211] du défunt. Quant aux documents où l'action liturgique est menée de concert par les deux parents du défunt, ils feront plus loin l'objet d'un commentaire distinct.
Les exemples mentionnant de manière isolée le père liturgiste sont tout à fait remarquables. En effet, plus que tout autre configuration, ce dispositif constitue un renversement du rôle traditionnel des protagonistes de la liturgie *sˁnḫ rn*, une inversion du dispositif archétypal figurant le fils vivant œuvrant rituellement à l'attention de son père défunt. En outre, le rapport prototypique qui figure le fils agissant pour perpétuer la mémoire de son père se transforme ici en un dispositif « contre-nature », puisque fonctionnant à rebours de la succession naturelle des générations [2212]. De ce point de vue, ce cas de figure est diamétralement opposé aux nombreux exemples où le liturgiste est lié avec le bénéficiaire par une relation de descendance directe, de collatéralité, voire par un simple lien social. Par suite, une des principales problématiques émanant de cette documentation singulière, dans laquelle le père (ou la mère) agit rituellement à destination de son enfant, est celle qui interroge les raisons qui peuvent éclairer ce renversement symbolique.
Quelles que soient les motivations qui peuvent justifier ce dispositif d'inversion générationnelle, il faut rappeler que, comme nous l'avons précédemment suspecté lors de l'étude du cas majoritaire du fils liturgiste [2213], la prise en charge de cette fonction par les parents à l'attention de leurs enfants témoigne encore plus fermement du principe selon lequel la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) ne peut systématiquement se confondre avec les questions liées à la succession. En effet, et notamment dans les cas avérés où le bénéficiaire de cette liturgie est un enfant du plus jeune âge, il est difficile d'envisager qu'en prenant en charge les différentes phases de cette liturgie mémorielle, son ou ses parents se positionneraient alors simultanément comme les bénéficiaires de dispositions testamentaires formulées par leur enfant.

En ce qui concerne l'analyse segmentée de cette documentation, ne seront tout d'abord prises en compte que les attestations dans lesquelles le père est le seul liturgiste parmi les deux géniteurs de l'enfant défunt. Puis, seront examinées les attestations dans lesquelles cette action liturgique du père s'associe à celle d'autres membres de la famille. Ensuite, nous prendrons en considération les exemples du corpus où la mère du défunt prend seule en charge la responsabilité de liturgiste. Enfin, nous étudierons les documents *sˁnḫ rn* dans lequels c'est le couple parental qui mène de concert cette action liturgique au bénéfice de leur enfant mort.

Le père comme unique liturgiste

On ne recense que trois documents du corpus *sˁnḫ rn*, soit 0,43 % de la documentation, dans lesquels le père du défunt est l'unique liturgiste mentionné. Sur le socle de la statue du Moyen Empire, qui devait à l'origine supporter l'effigie de bois d'une jeune personne nommée Tétinéféret (doc. **96**) [2214], une courte inscription présente une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au « *ka* de Tétinéféret, juste de voix », immédiatement suivie par la séquence suivante, « C'est son père (à elle) qui a perpétué son nom, Néfer » [2215]. Compte tenu de l'absence présumée de toute figuration du père liturgiste sur le monument, on comprendra que le rôle du père liturgiste se limite ici à la prise en charge de la confection de la statue de sa fille défunte. Finalement, dans cet exemple, outre son caractère atypique relatif au phénomène d'inversion générationnelle caractéristique de ce type de documents, il demeure

[2209] Doc. **96**, **380**, **591**.
[2210] Doc. **27**.
[2211] Doc. **231**, **234**.
[2212] Cf. *supra*, n. 2206.
[2213] *Supra*, « La question du statut d'"héritier" », p. 278-283.
[2214] Il ne demeure sur le socle que les pieds de la dédicataire.
[2215] *jn jt=s sˁnḫ*(*w*) *rn=s Nfr.*

également singulier du fait que c'est ici le père et non pas la mère qui prend en charge cette responsabilité liturgique [2216].

D'une autre statue datant quant à elle du Nouvel Empire, il ne demeure également que le socle et la trace d'un pied (**fig. 106**, doc. **380**). Appartenant à un certain Khonsou d'après les formules *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui animent les côtés de ce socle, une d'entre elles est suivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

(Doc. **380**) « C'est son père qui a perpétué le nom, pour le *ka* du bâtisseur Bakenamon, juste de voix » [2217].

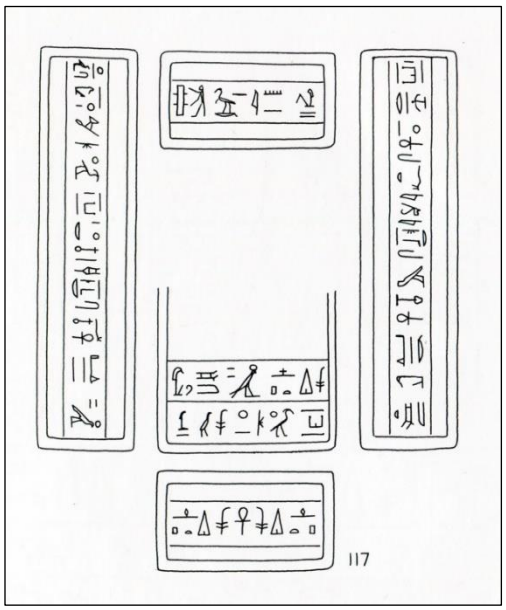


Fig. 106 : Inscriptions du socle de la statue d'Hori (Petrie Coll. UC 14734), d'après H.M. Stewart, *Egyptian Stelae*, Part III, pl. 40 [117].

Enfin, sur le socle d'une statuette théophore de la XXV^e^ dynastie, figurant un certain Hori présentant une petite effigie d'un Osiris momiforme dressé sur un piédestal (doc. **591**), on peut lire la séquence suivante, « Cela (= la statuette) a été réalisé par son père afin de perpétuer son nom, le prophète de Montou, seigneur de Thèbes, Ânkhpachered » [2218]. Doit-on comprendre dans l'absence de titre du dédicataire défunt, un signe de sa jeunesse qui pourrait alors justifier la prise en charge de cette liturgie mémorielle par son propre père ? Quoi qu'il en soit, le contexte thébain du titre du père correspond clairement à la redécouverte de cette statuette exhumée de la « Cachette » de Karnak [2219].

Le père comme liturgiste associé

Dans deux documents du corpus *sᶜnḫ rn*, le père partage son action liturgique à l'attention de son fils défunt avec d'autres membres de sa famille.

Ainsi, dans la stèle de l'intendant (*j*[*m*]*y-r*[*ꜣ*]-*pr*) Montououser datée de l'An 17 de Sésostris I^er^, l'originalité du dispositif tient au fait que le père du défunt se voit adjoindre la collaboration du fils du défunt, soit de son petit-fils, dans la fonction liturgique *sᶜnḫ rn*.

Dans la partie basse de cette stèle rectangulaire (**fig. 107**, doc. **26** et **27**), le dédicant Montououser est figuré en taille héroïque, assis à gauche devant une impressionnante table d'offrandes. Face à lui, répartis en deux sous-registres superposés, se tiennent, au-dessus, son fils, l'intendant Antef et, au-dessous, sa fille Dédet accompagnée de son grand-père Antef, père de Montououser. La présence du fils face à son père défunt forme une scène traditionnelle du répertoire iconographique funéraire. Posté debout, dans l'attitude de

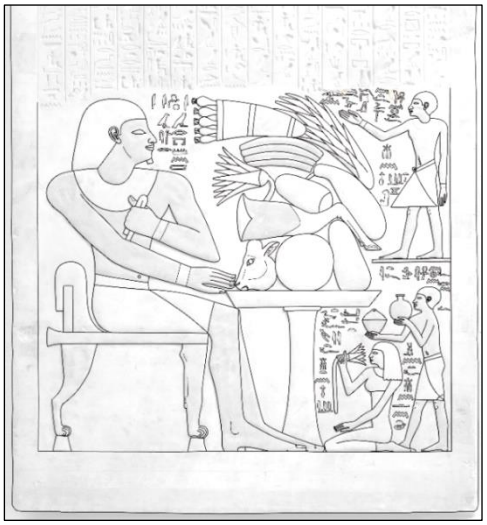


Fig. 107 : Stèle de Montououser (bas) (MMA 12.184) Fac-similé © P. Calassou d'après le lien électronique du musée, http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/544320.

[2216] La mise en exergue du lien père/fille opérée ici se distingue des dispositifs plus conventionnels, notamment dans les sources iconographiques de l'Ancien Empire, où les fils sont juxtaposés à leur père et les filles à leur mère (B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, thèse soutenue en 2003, [2012], p. 89-91).

[2217] *jn jt=f sᶜnḫ*(*w*) *rn n kꜣ n*(*y*) *qd*(*w*) *Bꜣk-n-Jmn mꜣᶜ-ḫrw.*

[2218] *jr*(*w*).*t~n jt=f r sᶜnḫ rn=f ḥm-nṯr Mnṯw nb Wꜣs.t ᶜnḫ-pꜣ-ḫrd.*

[2219] K 536, Caire JE 37885.

la récitation rituelle, l'image du fils Antef est assortie d'une inscription appartenant au formulaire d'actualisation du corpus *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **26**) « Cela a été fait (= la stèle) pour lui, par (son) fils qui a ainsi perpétué son nom, l'intendant Antef, juste de voix, né de Néfersékhet. » [2220]

Au-dessous de ce premier motif, Antef, le propre père de Montououser se tient debout, présentant des récipients globulaires [2221] à l'attention de son fils. Une autre formule *sᶜnḫ rn* se déploie autour d'Antef-père :

> (Doc. **27**) « C'est (son) père qui a perpétué pour lui son nom, Antef, né de Sénet. » [2222]

L'originalité de ce document provient du fait que différents liturgistes, issus du même noyau familial, œuvrent rituellement pour le même parent. S'il est vrai que ce dispositif spécifique est attesté dans un certain nombre d'exemples du corpus *sᶜnḫ rn* [2223], celui de la stèle de Montououser demeure toutefois exceptionnel par le fait que les liturgistes couvrent une période de trois générations. Par conséquent, dans cet exemple, on doit exclure l'hypothèse selon laquelle le défunt serait un enfant, dans la mesure où la stèle figure deux de ses propres enfants. On notera également que, compte tenu de l'attitude de desservant des deux liturgistes face au dédicataire, il y a tout lieu de penser qu'outre leur responsabilité dans la phase de fondation de cette liturgie, ils assurent également ses phases d'actualisation.

Enfin, dans les inscriptions de la statue du prince Iâhmès [2224], datée de la fin de la XVII[e] dynastie (**fig. 30** et **31**, doc. **231-235**), on observe une véritable communauté familiale de liturgistes. En effet, ce n'est pas moins de cinq formules *sᶜnḫ rn* qui couvrent les surfaces gravées sur le monument, formulaire désignant quatre liturgistes distincts dont, le roi Séqénenrê-Taâ [2225], père d'Iâhmès, Iâhhétep, probable épouse de Taâ [2226], ainsi que deux autres Iâhmès, respectivement nommées « fille aînée du roi » et « fille du roi » [2227]. Ce roi étant vraisemblement Taâ, il a été envisagé par certains spécialistes de cette période que ces princesses soient finalement les sœurs biologiques du prince Iâhmès Sapaïr [2228]. Cette hypothèse serait alors conforme aux formules *sᶜnḫ rn* de la statue du prince commençant par la séquence « c'est sa sœur (…) » [2229]. Cette concentration de liturgistes issus d'un même noyau familial est telle que Chr. Barbotin qualifie cette statue « d'intercesseur familial » [2230],

---

[2220] *jr*(*w*).*t*~*n n*=*f s*ȝ(=*f*) *sᶜnḫ*(*w*) *r*(*n*)=*f* (*j*)*m*(*y*)-*r*(ȝ)-*pr Jn*(*w*)-*jt*=*f mȝᶜ*-*ḫrw ms*(*w*)~*n Nfr*-*sḫt*.

[2221] Ces réceptacles pourraient contenir de la bière et de la nourriture d'après une notice établie par le MMA https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544320.

[2222] (*jn*) *jt*(=*f*) *sᶜnḫ*(*w*) *n*=*f rn*=*f Jn*(*w*)-*jt*=*f ms*(*w*)~*n Snt*. Il faut noter la présence du complément d'attribution pronominal (*n*=*f*) qui, bien attesté dans plusieurs types de formules *sᶜnḫ rn* (types 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 25, 32, 35, 36), forme une variante d'une des formules avec ellipse de la préposition *jn* (type 8). Cl. Obsomer propose de rendre cette séquence en introduisant, semble-t-il, une construction de type « nom de possesseur de patient sans agent » (P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris, 1997, p. 480-481). Il la traduit donc en ces termes « (Son) père dont il a perpétué le nom, Antef, qu'a enfanté Sénet » (*Sésostris I*[er]. *Étude chronologique et historique du règne*, Connaissance de l'Égypte ancienne, Bruxelles, 1995, p. 570). Cette lecture, parfaitement recevable sur le plan grammatical, est plus discutable sur le plan du sens. En effet, elle conduit à penser que, puisqu'il est annoncé que le fils Montououser « a perpétué le nom » de son père Antef, ce dernier est donc probablement décédé au moment de l'énonciation. Or, cette idée paraît peu compatible avec l'image de la stèle figurant le père en train de procéder au rituel d'offrande pour son propre fils.

[2223] Doc. **26-27**, **137**, **176-177**, **231-235**, **281-282**, **290-291**, **434-435**, **458-459**, **470-471**, **499-500**, **658**, **669-670**, **683-684**.

[2224] Ce prince sera plus tard surnommé *sȝ-pȝ-jr*, « Sapaïr » (Cl. VANDERSLEYEN, *Iahmès Sapaïr*, CEA (B) n° 8, 2005).

[2225] Selon Cl. Vandersleyen, à la suite de H. Jacquet-Gordon, il faut lire ce nom « Séqénenré Djéhouty-aa » (*ibid.*, p. 8, n. 5).

[2226] Au sujet de cette hésitation, voir notamment l'analyse d'A.M. ROTH, « The Ahhotep Coffins : the Archaeology of an Egyptological Reconstruction », *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 361-377.

[2227] En ce qui concerne cette généalogie, voir notamment, A.M. ROTH, *ibid.*, notamment la fig. 34.3 ; Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit.*, p. 14 ; Chr. BARBOTIN, *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire*, vol. 1 (texte), Khéops, 2007, p.32-34.

[2228] Pour quelques points de vue dans ce débat, A. M. ROTH, « The Ahhotep Coffins : the Archaeology of an Egyptological Reconstruction », *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 361-377 ; Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit*, p. 14.

[2229] Cf. *supra*, « La sœur (*sn.t*) liturgiste », p. 323.

[2230] *Ibid*., p. 34.

puisque, comme nous allons le voir, elle était notamment destinée à implorer le « parfait secours » (*smw nfr*) [2231] du défunt exercé depuis l'au-delà à l'attention de ses proches. Aucun de ces acteurs n'étant visuellement présent sur le monument, on peut en conclure que cette statue votive fut commanditée par l'ensemble des membres de ce noyau familial.

Deux remarques doivent être formulées en ce qui concerne ce document. D'une part, dans les deux formules *sʿnḫ rn* de cette statue dans lesquelles le liturgiste est désigné par la séquence, « le dieu parfait, le seigneur du Double-Pays, le fils de Rê, Taâ », le père du du prince défunt n'est pas annoncé par le terme *jt*, « père », mais de manière plus solennelle par la mise en avant d'éléments de sa titulature royale [2232]. D'autre part, celle qui est désignée dans les inscriptions de la statue comme « la fille aînée du roi, *khenemet nefer hedjet* Iâhhétep » n'est pas identifiée avec certitude comme étant l'épouse du roi Taâ et, donc, comme la mère du prince Iâhmès. Toutefois, nous allons pointer un indice qui, en dépit de cette question controversée, laisse à penser que la prise en charge de liturgie mémorielle à destination du prince Iâhmès est bien assurée, entre autres, par ses propres géniteurs. Sur le face avant du montant droit du siège sur lequel est assis Iâhmès, surface qui se poursuit sur le plat du socle, on peut lire la formule suivante (doc. **231**), « C'est le dieu parfait, le seigneur du Double-Pays, le fils de Rê, Taâ, doué de vie éternellement, qui a perpétué son nom. Puisses-tu (Iâhmes) assurer pour lui (Taâ) un parfait secours (*smw nfr*) tout au long de chaque jour ! » [2233]. Cette première séquence signée du roi est rappelée dans la colonne droite de l'inscription gravée au revers du dossier du siège (doc. **234**), « C'est le dieu parfait, seigneur du Double-Pays, le fils de Rê, Taâ, doué de vie éternellement, qui a perpétué son nom » [2234]. Quant à la formule *sʿnḫ rn* souscrite par celle que l'on doit probablement identifier comme la mère du prince Iâhmès, on peut y lire, « C'est la fille aînée du roi, *khenemet nefer hedjet* Iâhhétep, qui a perpétué son nom » [2235] (doc. **235**). Compte tenu du fait que cette séquence se trouve également sur le revers du dossier du siège, en position symétrique de celle du roi Taâ, tout laisse supposer que ce dispositif formel corrobore les liens matrimoniaux de ces deux dédicataires.

Si cette statue du prince Iâhmès, probablement décédé de manière prématurée, peut effectivement traduire l'expression d'un profond et naturel chagrin familial, il n'en demeure pas moins qu'elle pourrait révéler d'autres motivations. En premier lieu, comme le souligne Cl. Vandersleyen, la naissance d'Iâhmès, seul représentant mâle de la fratrie, « représentait peut-être l'immense espoir de prolonger la famille en une vraie lignée royale » [2236]. La mort prématurée de ce fils aîné dut briser cette espérance et le façonnage de cette statue exceptionnelle constitua peut-être une réaction à la hauteur de ce qui fut jugé comme un coup du destin [2237]. Hors des questions liées à cet enjeu d'ordre dynastique, on a observé à plusieurs reprises dans les formules qui couvrent la statue que le prince, le recours à l'expression « parfait secours » (*smw nfr*). Dans ce contexte, il a été envisagé que ce tour témoigne de l'espoir formulé par ses proches, celui que le prince puisse, depuis l'au-delà, leur apporter aide et protection. Ce rôle d'« intercesseur familial » [2238] alors joué par le prince semble rendre alors parfaitement compte d'une partie du « contrat » qui, dans les croyances égyptiennes, lie les vivants et les morts : ces derniers étant priés d'intercéder auprès des dieux en faveur de leurs proches demeurés sur terre et, en retour, ces derniers s'engagent à prendre rituellement soin des défunts sollicités.

Pour certains commentateurs, le bris des bras et des jambes de la statue du prince Iâhmès ainsi que le creusement d'encoches rouges en différents points du monument se rapporteraient à une action

[2231] Sur cette expression, S. DONNAT-BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, éd. Jérôme Million, 2014, p. 72-73 et p. 153-154.

[2232] Cette particularité dans le protocole d'énonciation semble justifiée par le fait qu'il s'agit ici d'un rapport ascendant, le père agissant au bénéfice du fils. Parmi les quatorze exemples du corpus émanant du contexte royal, lorsque c'est le fils qui assume le rôle de liturgiste à l'attention de son père, il est parfois mentionné avec le statut de « fils » (*sꜣ*) (doc. **402**) ou par le truchement d'un pronom de la première personne (*jnk*) (doc. **390**, **391**) ou de la troisième personne (doc. **392**), même lorsqu'il est déjà intronisé en sa qualité de nouveau roi. Néanmoins, on peut alors observer ces mentions en parallèle à la présence des cartouches royaux (doc. **392**, **393**).

[2233] *jn nṯr nfr nb Tꜣ.wy sꜣ Rʿ Tꜣʿ dw ʿnḫ dt sʿnḫ*(*w*) *rn=f jr=k n=f smw nfr m ḥr*(*y*).*t n*(*y.t*) *rʿ nb*.

[2234] *jn nṯr nfr nb Tꜣ.wy sꜣ Rʿ Tꜣʿ dw ʿnḫ dt sʿnḫ*(*w*) *rn=f.*

[2235] *jn sꜣ.t n*(*y*)*-sw.t wr.t ḫnmt nfr ḥḏt Jʿḥ-ḥtp* (*s*)*ʿnḫ*(*w.t*) *rn=f.*

[2236] *Iahmès Sapaïr*, CEA (B) n° 8, 2005, p. 18.

[2237] *Ibid*.

[2238] Chr. BARBOTIN, *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire*, vol. 1 (texte), éd. Khéops, 2007, p. 34.

préventive visant à immobiliser toute éventuelle action nuisible du défunt envers les vivants [2239]. Bien que répondant à un type de pratiques magiques couramment engagées dans l'Égypte ancienne à l'encontre des « morts dangereux » [2240], on peut douter que ces agissements proviennent des propres parents du prince, ceux-là même dont les supplications inscrites sur cette statue témoignent clairement de l'espoir nourri à l'égard du pouvoir protecteur de leur défunt. En revanche, compte tenu du fait que le prince Iâhmès a bénéficié d'un véritable culte, sans doute depuis le règne d'Âhmosis et jusqu'à l'époque ramesside [2241], il est envisageable que la mise à l'honneur de ce personnage au cours de cette longue période ait suscité quelques craintes et inimitiés qui pourraient justifier ces dégradations criminelles sur la statue du prince.

La mère (mw.t) comme unique liturgiste

Le terme *mw.t*, « mère » [2242], participe également au noyau des huit vocables appartenant au champ lexical de la famille [2243]. Conformément aux sens dérivés de son pendant *jt*, « père », ce lexème est parfois employé pour traduire les termes, « grand-mère », « belle-mère » [2244], voire « ancêtre » [2245].
Dans l'Égypte ancienne, comme dans le plus grand nombre des sociétés humaines, l'importance accordée à la mère est en partie liée au fait que c'est elle qui donne la vie. En ce qui concerne les anciens Égyptiens, certaines sources laissent à penser que, « le ventre maternel prédomine sur la semence paternelle » [2246]. Cette importance du rôle de la mère dans le processus de création de l'enfant se perçoit encore dans la croyance selon laquelle « les chairs viennent de la mère et les os de la semence paternelle » [2247]. Toujours dans le domaine de l'étiologie physiologique, il est suggéré dans la formule 30 du Livre des Morts que le cœur (*ḥ3ty*) ainsi que la conscience (*jb*) de l'enfant proviennent également de sa mère [2248]. Enfin, et c'est un point sur lequel nous reviendrons, d'après certaines sources tardives, mais dont l'origine semble déjà poindre dans des évocations plus anciennes, le nom de l'enfant est donné par la mère, alors que sa mise en forme reviendrait au père [2249].
S'inscrivant sans doute dans un mouvement général qui accorde une importance croissante à la femme dans la société de l'Égypte ancienne [2250], la prévalence de l'image de la mère en particulier a été perçue de manière probablement un peu hâtive comme le témoignage de l'existence d'une structure matriarcale et, en corollaire, d'une prééminence de la descendance matrilinéraire [2251].

[2239] Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit*., p. 16 ; Chr. BARBOTIN, *ibid*.
[2240] Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Pygmalion, 1994, p. 209-216 ; M. ÉTIENNE, « Magie, mode d'emploi », *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Les dossiers du Musée du Louvre, RMN, 2000, notamment p. 46-51 (avec bibliographie p. 119-121).
[2241] Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit*., p. 25-26.
[2242] *Wb* II, 54, 1-10. Sur ce terme, voir entre autres, G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, p. 200 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 153 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 240, p. 261-264 ; M.P. CAMPAGNO, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, p. 1-2, *s.v.* « Kinship and Family Relations ».
[2243] Voir notice « Le cas dominant du fils (*s3*) liturgiste », p. 273.
[2244] Voir le terme *šm.t*, pendant féminin de *šm*, « beau-père », attesté depuis l'Ancien Empire (H.G. FISCHER, *Studies I : Varia*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1976. p. 19-21).
[2245] Dans la sphère royale, *jt* peut désigner les prédécesseurs royaux plus que les ascendants mâles (G. ROBINS, *op. cit.*, p. 200).
[2246] J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 25.
[2247] J. YOYOTTE, « Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne », *BIFAO* 61, 1961, p. 139.
[2248] J. ASSMANN, *op. cit*., p. 25.
[2249] G. POSENER, « Les criminels débaptisés et les morts sans nom », *RdE* 5, 1946, p. 51-56 ; *id*., « Sur l'attribution d'un nom à un enfant », *RdE* 22, 1970, p. 204-205.
[2250] A. FORGEAU, « La mémoire du nom et l'ordre pharaonique », *in* A. Burguière, et *al*. (éds.), *Histoire de la famille*, *Tome 1 : Mondes lointains*, Armand Colin, 1986, p. 199.
[2251] Sh. WHALE, *op. cit*., p.

Il n'en demeure pas moins que, au sein de l'orbe funéraire, la présence isolée de la mère dans le programme décoratif des tombes de particuliers semble s'imposer depuis l'Ancien Empire [2252], même si ce développement ne peut rivaliser avec celle qui concerne la figuration du couple parental [2253]. Ce renforcement de la présence de la mère dans ce contexte, en particulier au cours du Nouvel Empire, s'observe notamment par l'accroissement de ses représentations qui peuvent, dans certains cas, s'effectuer au détriment de celle de l'épouse du défunt [2254]. En parallèle, et ce dès la XI^e^ dynastie, la filiation du défunt s'opère le plus souvent par la mention de la mère [2255]. La traditionnelle formule de filiation maternelle X *ms*(*w*)*~n* Y, « X qu'a mis au monde Y » connaîtra même, au cours de la XII^e^ dynastie, un affaissement de ses attestations au profit du tour X *jr*(*w*)*~n* Y, « X qu'a engendré Y », habituellement réservé aux évocations de la filiation paternelle [2256].

En dépit du faible nombre des attestations du corpus *sʿnḫ rn* dans lesquelles la mère est mentionnée comme liturgiste à l'attention de son enfant défunt, leurs témoignages semblent se concentrer à l'intérieur de la période allant de la XVII^e^ à la XX^e^ dynastie [2257]. Cette observation pourrait indiquer un changement d'*habitus* dans les pratiques sociales au cours de cette époque, évolution qu'il convient sans doute de ne pas confondre systématiquement avec les questions de la mortalité infantile et des pratiques funéraires autour de l'enfant dans l'Égypte ancienne, dossier qui commence à bénéficier d'un intérêt plus appuyé depuis quelques années [2258], et sur lequel nous reviendrons plus loin.

Parmi les quatre exemples du corpus *sʿnḫ rn* dans lesquels la mère occupe seule le rôle de liturgiste à l'attention de son enfant défunt [2259], on peut commencer par mentionner les plus anciens d'entre eux, à savoir deux *chaouabtis* « bout de bois » datés de la XVII^e^ dynastie (doc. **198**, **205**). Comme nous l'avons précédemment évoqué, ces *stick shabtis*, statuettes de bois à l'image du défunt, formellement assez frustres, et quelquefois protégés dans un petit sarcophage de bois, semblent liés à une pratique funéraire spécifique. Ces objets furent le plus souvent découverts dans une zone de la tombe que les spécialistes nomment le « middle level », soit une zone réservée aux rituels funéraires simultanés ou postérieurs à l'enterrement. Ces statuettes, sans doute insérées dans leur petit sarcophage, étaient alors utilisées durant les phases du « *extra-sepulchral shabti deposits* », cérémonie probablement organisée dans un temps postérieur à celui de l'enterrement [2260]. Dotées de formules funéraires traditionnelles (*d n*[*y*]-*sw.t ḥtp*, chapitre VI du LdM), ces *chaouabtis* ainsi que

[2252] Ainsi, alors que cette figuration de la mère seule ne totalise que 32 attestations parmi 803 tombes de l'Ancien Empire, soit près de 4 % (K. MCCORQUODALE, *Representations of the Family in the Egyptian Old Kingdom*, BAR International Series 2513, 2013, Table A), dans un lot de 93 tombes situées à Deir el-Médîna et datées de la XVIII^e^ dynastie, la mère du propriétaire est représentée 11 fois seule, soit dans près de 12 % des cas (Sh. WHALE, *op. cit*., p. 259).

[2253] Dans la même documentation de l'Ancien Empire, les deux parents du propriétaire ne sont figurés ensemble avec certitude que 22 fois sur 803 tombes, soit un ratio inférieur à 3 % (K. MCCORQUODALE, *ibid*.) alors que, dans les tombes de la XVIII^e^ dynastie à Deir el-Médîna, ils sont représentés 52 fois sur un total de 93 hypogées, soit un rapport de près de 56 % (Sh. WHALE, *ibid*.).

[2254] Sh. WHALE, *ibid*., p. 264.

[2255] L. POSTEL, « Quand réapparaît la forme *ms(w).n* ? Réflexions sur la formule de filiation maternelle à la fin du Moyen Empire », *in* I. Régen, Fr. Servajean (éds.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, vol. 2, 2009, p. 331-354.

[2256] Cl. OBSOMER, « *Di.f pr.t-ḫrw* et la filiation *ms(t).n/ir(t).n* comme critères de datation dans les textes du Moyen Empire », *in* Chr. Cannuyer et *al*. (éds.), *Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, notamment p. 170-200 ; L. POSTEL, *op. cit.*

[2257] Nous prenons également en compte les exemples figurant les deux parents en qualité de liturgiste. Voir *infra*.

[2258] Voir notamment les trois ouvrages intitulés *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité*, avec plusieurs contributions spécifiquement consacrées à l'Égypte dans les volumes II et III (respectivement, vol. II : M.-D. Nenna [éd.], Actes de la table ronde internationale organisée à Alexandrie, 12-14 novembre 2009, *Études Alexandrines* 26, 2012 ; vol. III, A. Hermary, C. Dubois [éd.] ; Actes de la table ronde internationale organisée à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme [MMSH] d'Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011, *BiAMA* 12, 2012). En dernier lieu, voir également sur la question, A. MARSHALL, *L'enfant et la mort en Égypte ancienne*, éd. Mondes antiques, 2018.

[2259] Doc.**198**, **205**, **329**, **482**.

[2260] P. WHELAN, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007, p. 22.

leur sarcophage furent parfois accompagnés d'une formule *sˁnḫ rn* [2261], ce qui semble indiquer que cette cérémonie possédait également une dimension mémorielle. Il a été précédemment noté [2262] que parmi les 31 exemples de ces objets réunis dans le corpus *sˁnḫ rn*, le fils ne figure jamais dans le rôle du liturgiste, ce qui corrobore le caractère original de cette cérémonie. Cette fonction est en grande majorité assumée par le frère du défunt (19/31), et dans une moindre mesure, par sa sœur (4/31). L'existence de la mère du défunt en qualité de liturgiste *sˁnḫ rn* réduite à deux exemples place cette dernière dans une position subsidiaire. Sa présence est toutefois plus appuyée que celle de la fille du défunt, dont nous ne connaissons qu'un seul exemple. Hors de ces deux attestations dans lesquelles la mère agit pour son fils défunt, il est envisageable que la présence de plusieurs membres de la constellation familiale dans ce lot documentaire rende compte du caractère collectif de cette pratique mémorielle.

Une statuette en bois de tournure plus classique, représente une jeune fille nommée Néféretmaâou (**fig. 108**, doc. **482**) [2263]. Datée du Nouvel Empire, probablement de la XX[e] dynastie, le contexte de sa découverte est malheureusement perdu. La dédicataire est représentée debout et nue, dotée de la tresse de l'enfance et ornée d'un collier-*ousekh* doré ainsi que d'une fine ceinture de coquillages retenue par les hanches. Sur le socle, une inscription de quatre lignes présente une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée « au *ka* de Néféretmaâou, juste de voix (*mɜˁ.t ḫrw*) ». Sur la tranche droite du même socle, une ligne de texte reproduit la formule *sˁnḫ rn* suivante :

> (Doc **482**) « C'est sa mère qui a perpétué son nom, Nébéthétep, juste de voix. » [2264]

Compte tenu de la sobriété de cette inscription et de l'absence d'information sur la provenance de cette gracieuse statuette d'une vingtaine de centimètres, on ne peut conclure davantage sur le rôle de « fondateur » de la mère liturgiste, hormis de dire qu'elle dédicaça cette petite ronde-bosse en mémoire de sa fille sans doute partie trop tôt.



Fig. 108 : Statuette de Néféretmaâou (Turin C. 3107) d'après P. Bonacini, *Museo Egizio, un viaggio visuale*, p. 202.

Enfin, ce rôle de liturgiste de la mère du défunt est encore attesté dans la stèle d'Amonemipet (**fig. 109**, doc. **329**), datée du milieu de la XVIII[e] dynastie et découverte « autour de la pyramide de Téti » lors des fouilles de Firth et Gunn à Saqqâra au milieu des années 1920. Sous le cintre orné du motif classique de deux yeux-*oudjat* flanquant un signe *chen*, une scène d'offrande rituelle montre, à gauche, deux femmes assises devant une table d'offrandes. Celle figurée à l'avant respire une fleur de lotus, enlacée des deux mains par celle qui se tient derrière elle. Face à elles, un homme se tient debout, effectuant une libation sur les offrandes de la main éloignée et, de l'autre, brandissant un petit encensoir en direction des bénéficiaires du rituel funéraire. D'après les inscriptions qui dominent la scène, la dédicataire Amonemipet se tient devant la *nb.t-pr* Nou, sans que les liens entre ces deux femmes ne soient précisés. En revanche, le desservant est dénommé « (son) frère bien-aimé Amenhotep ». Enfin, dans la partie basse de la stèle, une inscription de quatre lignes fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* et la formule *sˁnḫ rn* suivante :

[2261] J.J. Clère, « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 19-20 ; H. Willems, « *Carpe diem*. Remarks on the cultural Background of Herodotus II.78 », *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme* , *OLA* 191, 2009, p. 515.
[2262] Cf. *supra*, « Les *chaouabtis* », notemment p. 229 (vol. I).
[2263] Conservée à Turin (C. 3107) : A.M. Donadoni Roveri, *Egyptian Civilization. Daily Life*, Electa, Milano, 1987, p. 223, fig. 313.
[2264] *jn mw.t=s sˁnḫ*(*w.t*) *rn=s Nb.t-ḥtp mɜˁ.t-ḫrw*.

(Doc. **329**) « C'est sa mère qui a perpétué son nom, Baqet, juste de voix. » [2265]

Le dispositif iconographique dans lequel le liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* n'apparaît pas dans le programme décoratif du document est attesté dans 18 exemples du corpus *sˁnḫ rn* [2266].



Dans cet exemple, c'est donc Baqet, la mère de la défunte, qui a pris en charge la façonnage de la stèle alors qu'Amenhotep, le « frère bien-aimé » de la défunte, est responsable de la mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, conformément à la posture de desservant qu'il adopte dans la scène de la stèle.

Comme dans les quelques attestations examinées plus haut, où le père de l'enfant défunt occupe la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn*, ceux dans lesquels c'est sa mère qui assume ce même rôle liturgique témoignent également d'un renversement générationnel. En effet, ces exemples se situent à rebours du dispositif archétypal où l'enfant liturgiste endosse cette responsabilité à l'attention d'un ou de ses deux parents défunts.

Fig. 109 : Stèle d'Amonemipet (Stockholm MM 11443), d'après le lien électronique du musée : https://collections.smvk.se/carlotta-mhm/web/object/3016091.

Il est toutefois probable que, dans le contexte de la liturgie visant à perpétuer le nom du défunt, cette fonction rituelle dévolue à la mère prenne une coloration singulière. En effet, depuis l'Ancien Empire, les sources évoquent l'intimité des relations entre la mère et son enfant, et notamment par le truchement du nom de ce dernier. Même si ces corrélations ne sont encore que suggérées dans les Textes de Pyramides [2267], ou plus tard dans les Textes des Sarcophages [2268], elles deviennent plus patentes au cours du Nouvel Empire. Un des témoignages les plus distincts sur cette question se trouve dans les tableaux relatifs à la théogamie, principalement rapportée sur les parois des temples de Deir el-Bahari ou de Louqsor. Dans ces sources, le récit de la création des noms respectifs d'Hatchepsout et du futur Amenhotep III dévoile le rôle cardinal joué par leur propre mère dans ce processus [2269]. Cette fonction maternelle est encore plus explicitement mentionnée dans certaines sources tardives, à l'instar du P. Dogson, où il est prononcé à l'encontre de deux délinquants un châtiment consistant, pour chacun d'entre eux, à ne plus être jugé digne de porter le nom que leur a donné leur mère [2270].

Cependant, même si certains de ces liens analogiques peuvent être retenus, il est difficile de percevoir dans l'action rituelle de la mère envers son enfant mort dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom », une sorte de figure « en miroir » de celle qui est évoquée dans le processus d'attribution du nom de l'enfant à la naissance. Un tel principe de symétrie est peu envisageable puisque l'instauration du nom de l'enfant par la mère correspond à un usage social, et donc culturellement admis. En revanche, la prise en charge de la liturgie de « perpétuation du nom » par un parent à l'attention de son enfant défunt demeure une anomalie, un contresens au regard de la succession naturelle des générations.

[2265] *jn mw.t=s sˁnḫ(w.t) rn=s Bꜣk.t mꜣˁ(.t)-ḫrw.*

[2266] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… » (catégories 7A et B), p. 678 (vol. III).

[2267] Il y est notamment précisé que le défunt divinisé possède un nom caché « dont même sa mère ignore le nom » (§ 394c, [TP 273]), ce qui laisse entendre que cette dernière est intimement liée à la création du nom de l'enfant sur terre.

[2268] Ce rôle de la mère dans la création du nom de l'enfant y est encore plus explicite, « C'est donc moi qui s'est transformé en enfant, que crée son .père et que nomme sa mère. » (*CT* IV 42g-i [TS 291]).

[2269] G. POSENER, « Les criminels débaptisés et les morts sans nom », *RdE* 5, 1946, p. 51-56 ; *id.*, « Sur l'attribution d'un nom à un enfant », *RdE* 22, 1970, p. 204-205.

[2270] G. POSENER, *ibid.*

Les liturgistes sont conjointement le père et la mère

Dans deux documents issus du corpus *sᶜnḫ rn* et datés du Nouvel Empire, l'originalité provient du fait que la liturgie est conjointement prise en charge par les deux parents d'un enfant défunt.
Ainsi, dans la stèle de Batchy datée de la XVIII[e] dynastie (**fig. 29**, doc. **281-282**), la dédicataire est assise sur un siège, accompagnée de sa mère Hénoutnéféret qui enlace délicatement de ses deux mains le buste de sa fille défunte. Sans doute pour révéler la condition de cette dernière, elle est figurée en train de respirer une fleur de lotus, signal de sa renaissance dans l'autre monde. Face à Batchy et à sa mère, Amenemhat, respectivement père et époux de ces dernières, est représenté debout en train de procéder à l'aspersion rituelle de la table table d'offrandes d'une main, et à l'encensement de la défunte de l'autre, comme le confirme l'inscription qui le surplombe [2271].
Au-dessous de cette scène, un texte de cinq lignes présente une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* à destination de « Batchy, juste de voix », suivie par deux formules *sᶜnḫ rn* successives, « C'est sa mère qui a perpétué son nom, Hénoutnéferet, et c'est son père qui a perpétué son nom, Amenemhat » [2272].
Hormis le fait que les deux parents y déclarent assumer le rôle de « fondateur », autrement dit qu'ils ont entrepris de concert la réalisation de ce support à l'attention de leur fille défunte, ce document est remarquable du fait des attitudes distinctes du père et de la mère. Alors que la posture réceptive de la mère indique qu'elle n'est impliquée que dans la phase matérielle de fondation de la liturgie, l'attitude de desservant du père Amenemhat témoigne du fait qu'il est de surcroît engagé dans sa phase d'actualisation, et dont la récitation rituelle de la formule en constitue le cœur.

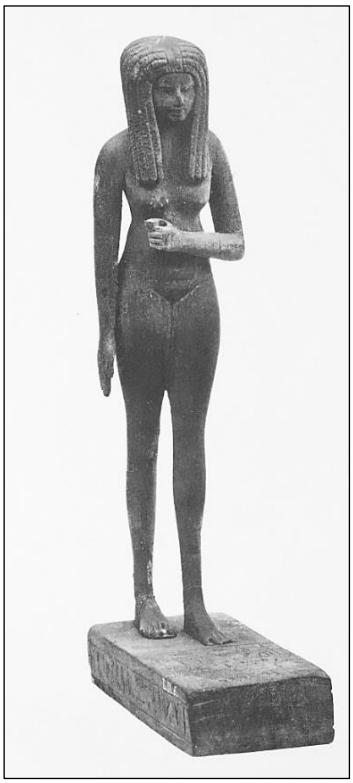


Fig. 110 : Statuette de Titataou (Leyde, S 155), d'après P.A.A. Boeser, *Beschreibung*, Bd XII, *Statuetten*, pl. VII.

Enfin, sur les côtés du socle de la statuette de Titataou (**fig. 110**, doc. **499-500**), on peut lire deux formules *sᶜnḫ rn*, chacune d'entre elles impliquant un des géniteurs de la dédicataire :

> (Doc. **499-500**) « C'est son père qui a perpétué son nom, Haty [2273] » et « C'est sa mère qui a perpétué son nom, Pyoua. » [2274]

Dans cet exemple, l'absence de représentation des parents conduit à penser que ces derniers ont conjugué leurs efforts pour faire exécuter cette statuette votive aux traits de leur fille défunte. En revanche, bien que cette charge puisse être implicite, rien ne permet de conclure sur leur engagement personnel dans les phases d'actualisation de cette liturgie mémorielle.

Prise en charge de la liturgie mémorielle et faible représentation de l'enfant défunt

Débat précédemment amorcé lors de l'examen de certaines catégories de liturgiste soustraites au couple dominant fils/père, la question des motivations relatives au couple parents/enfant semble également s'imposer. En ce qui concerne le lot de ces dix-huit attestations du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquelles, pris isolément ou conjointement, ce sont les parents qui sont chargés de mettre en œuvre la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » à l'attention de leur enfant défunt, nous avons souligné le renversement générationnel que ce dispositif suscite. L'explication qui pointe le plus immédiatement dans le cas de la prise en charge des enfants défunts est celle fondée sur le phénomène

[2271] « Exécution de la libation et de l'encensement par son père Amenemhat, juste de voix. »
[2272] *jn mw.t=s sᶜnḫ(w.t) rn=s Ḥnw.t-nfr.t jn jt=s sᶜnḫ(w) rn=s Jmn-m-ḥ3.t.*
[2273] *jn jt=s sᶜnḫ(w) rn=s Ḥ3ty.*
[2274] *jn mw.t=s sᶜnḫ(w.t) rn=s Pyw3.*

de la mortalité infantile, question prégnante dans l'ancienne Égypte comme dans l'ensemble des sociétés anciennes.

Selon les différents ratios présentés dans les diverses publications consacrées à ce sujet [2275], un certain nombre d'avis semblent s'accorder sur les estimations suivantes : conformément aux chiffres établis pour les sociétés préjennériennes [2276] et à ceux notamment fournis dans les rapports de fouilles, dans l'Égypte ancienne, un individu sur deux n'atteignait pas l'âge de la procréation [2277] et parfois même, les cinq premières années de sa vie [2278]. Face à ces estimations saisissantes qui semblent banaliser la question de la mort des enfants dans l'Égypte ancienne, tant le phénomène s'avère tristement commun, on est frappé par un double paradoxe. D'une part, les sources écrites et iconographiques antiques portant sur cette question demeurent particulièrement rares et, d'autre part, sans doute comme un corollaire, on est finalement fort peu renseigné sur les rituels funéraires qui accompagnent la mort prématurée des enfants [2279]. En ce qui concerne ce premier constat, à savoir celui qui porte sur la quasi-absence de représentation des enfants morts dans le répertoire iconographique égyptien, certains en sont venus à se demander si la question n'était pas frappé d'interdit, faisant l'objet d'une forme de tabou [2280]. Est-ce l'existence d'un tel interdit qui pourrait expliquer un tel hiatus entre l'apparente massivité du phénomène de mortalité infantile et la modeste fréquence des exemples d'enfant défunt dans le corpus *sʿnḫ rn* ? [2281] Ou faut-il encore comprendre une telle rupture entre ces deux phénomènes comme un témoignage de la perception de l'enfant chez les anciens Égyptiens comme un être différent, et ne pouvant donc pas faire l'objet des mêmes précautions que l'adulte et ce jusque dans la mort ? Pour ce qui est de la faible connaissance des rituels funéraires dont les enfants ont pu bénéficier dans la société égyptienne, les résultats des fouilles obtenus sur un certain nombre d'échantillons montrent que les petits ont le plus souvent partagé les mêmes nécropoles que les adultes [2282]. Par suite, ils semblent avoir globalement reçu le même type d'inhumation [2283] et dans la majorité des cas, ils ont bénéficié d'un mobilier funéraire [2284]. Ces constats, issus pour l'essentiel des analyses menées sur le terrain, permettent de formuler l'idée générale suivante, qui va un peu à rebours d'un postulat parfois encore admis [2285] : dans l'Égypte ancienne, les enfants sont considérés comme des membres à part entière de la société et, à ce titre, ils bénéficient des mêmes soins et des mêmes rituels que les adultes face à la mort [2286]. En dépit des réponses indécises face à cette faible représentation de l'enfant mort dans le cadre de la liturgie

[2275] Voir notamment sur la question, Fr. DUNAND, « Les enfants et la mort en Égypte », *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, *OBO* 203, 2004, p. 13-32 ; M. GOLDEN, « Mortality, mourning and mothers », *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, *OBO* 203, 2004, p. 145-157 ; D.Cr. PATCH, « Third Intermediate Period Burials of Young Children at Abydos », *Essays in Honor of David B. O'Connor*, vol. II, *CASAE* 36, 2007, p. 237-255 ; Y. TRISTANT, « Les enterrements d'enfants dans l'Égypte prédynastique et pharaonique », *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité* II (M.-D. Nenna éd.), Actes de la table ronde internationale organisée à Alexandrie, 12-14 novembre 2009, *Études Alexandrines* 26, 2012, p. 15-59 ; Chr. ZIEGLER, « Sépultures d'enfants à Saqqâra au Ier millénaire av. J.-C. », *op. cit.*, p. 61-77 ; A.M. SADIG, « Child Burials : A Funerary Practice in the Middle Nile Region. Evidence from the Late Neolithic Site of Es-Sour », *The Fourth Cataract and Beyond*, Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies, Peeters, 2014, p. 285-292 ; A. MARSHALL, *L'enfant et la mort en Égypte ancienne*, éd. Mondes antiques, 2018.

[2276] Selon la définition proposée par Y. Tristant, ce terme, construit à partir du nom du célèbre médecin anglais Edward Jenner (1749-1829), définit « une société qui échappe aux règles de l'hygiène et de la médecine moderne » (*ibid*., p. 19).

[2277] Y. TRISTANT, *ibid*., p. 19 ; Chr. ZIEGLER, *ibid*., p. 76 ; A. MARSHALL, *ibid*., p. 23. Il est évident que ces estimations doivent probablement être ajustées en fonction des lieux et des époques. Ainsi, les études de D. Patch (*ibid*.) portant sur trois nécropoles distinctes, pour une période couvrant le Nouvel Empire et la TPi, indiquent que 50 %, 48 % et 42 % des sépultures examinées abritaient des enfants.

[2278] M. GOLDEN, *op. cit*., p. 147.

[2279] Fr. DUNAND, *op. cit*., p. 13 ; Y. TRISTANT, *op. cit*., p. 15 et p. 48.

[2280] Fr. DUNAND, *ibid*., p. 30-32. L'auteur compare ce silence des sources avec celui que les sociétés occidentales connurent sur la question jusqu'à la fin du Moyen Âge.

[2281] 18 cas sur 696 attestations, soit un ratio de 2,58 %.

[2282] Quelques cas de nécropoles réservées aux enfants sont attestés sur le terrain, D.Cr. PATCH, *op. cit*., p. 248 ; Y. TRISTANT, *op. cit*., p. 40.

[2283] Y. TRISTANT, *ibid*., p. 23-50. Seuls les « enterrements en contexte d'habitat » semblent un mode d'inhumation spécifique pour les enfants (*ibid*., p. 44-49).

[2284] Sur un échantillon de 3113 enfants inhumés, A. Marshall relève la présence de mobilier funéraire dans plus de 2/3 des cas (*ibid*., p. 269-270).

[2285] Y. TRISTANT, *op. cit*., p. 36.

[2286] D.Cr. PATCH, *op. cit*., p. 249 ; Y. TRISTANT, *ibid*., p. 36 et p. 49 ; Chr. ZIEGLER, *op. cit*., p. 77.

mémorielle *sˁnḫ rn*, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une question qui devrait ouvrir une perspective nouvelle sur la place de l'enfant dans la société pharaonique.

Ce lot des 18 attestations du corpus *sˁnḫ rn* dans lequel l'enfant est le sujet central de cette liturgie mémorielle conduit à une autre interrogation relative aux conventions de sa représentation formelle. Au préalable, on peut considérer le statut de l'enfant égyptien dans une acception plus ou moins universelle, « incluant tout être humain dans sa période de développement, entre la naissance et la puberté » [2287]. Sur le plan des conventions iconographiques, depuis l'Ancien Empire, l'enfant – garçon ou fille –, outre sa taille généralement réduite [2288], est le plus souvent représenté nu et ce jusqu'à sa puberté, notamment en ce qui concerne les filles. À partir du Moyen Empire, l'enfant peut également être figuré vêtu [2289], y compris avec le port de quelques bijoux [2290]. Afin de manifester plus clairement le genre féminin, les filles sont parfois dépeintes avec une poitrine naissante ainsi qu'avec un pubis légèrement marqué [2291]. Parmi les autres signes récurrents pouvant signifier l'enfance, on trouve fréquemment dans l'image la présence de ladite « tresse de l'enfance », retombant le plus souvent sur l'épaule droite ainsi que l'index de l'enfant porté à la bouche. En outre, de manière plus sporadique, l'enfant peut encore être représenté en train de maintenir un oiseau par les ailes ou un canard par les pattes [2292].
Dans les très rares documents égyptiens consacrés aux rituels funéraires des enfants morts, un certain nombre de signes et d'indices formels permettent de corroborer leur condition d'enfant. Ainsi, dans les célèbres scènes de déploration des princesses représentées dans la tombe royale d'Amarna, outre les éventuelles informations textuelles qui peuvent accompagner leur image, le rang d'enfant de ces princesses est essentiellement signifié par leur échelle de reproduction, qu'elles soient figurées sous forme de cadavre (salle *alpha*, mur F et salle *gamma*, mur A [bien que le motif de la défunte soit ici effacé]) ou encore de statue (salle *gamma*, mur B) [2293]. Également datée de la XVIII[e] dynastie, la stèle de Mérysékhmet, aujourd'hui conservée au British Museum (EA 804), figure un enfant juché sur les genoux de sa mère, une *nb.t-pr* dont le nom est aujourd'hui effacé [2294]. L'attitude adoptée par Mérysekhmet ainsi que l'échelle de reproduction de son anatomie témoignent sans ambiguïté de sa condition d'enfant. En outre, on notera que la formule d'offrande inscrite au bas du monument précise qu'elle est destinée « au *ka* de Mérysékhmet, juste de voix », ce qui désigne clairement ce dernier comme le dédicataire de cette stèle funéraire. En ce qui concerne une autre stèle de la XVIII[e] dynastie conservée au musée du Caire (CG 35125), on y voit une scène assez semblable à la précédente. Un jeune garçon nu est représenté assis sur les genoux de sa mère, cette dernière étant en train de l'allaiter. Le caractère funéraire de la scène est confirmé par la présence de deux jeunes filles procédant à l'offrande d'un lotus, pour l'une, et à une libation rituelle, pour l'autre. Un homme assis face à la mère est figuré en train de respirer une fleur de lotus. Cette stèle anépigraphe a été envisagée en tant que monument funéraire dédié à la mémoire d'une femme morte en couches [2295]. Toutefois, compte tenu de la proximité iconographique du motif central de la mère et l'enfant dans ces deux stèles, il est tout à fait concevable que ce soit la mémoire de l'enfant défunt qui soit également honorée dans cette stèle du Caire.

Parmi les attestations du corpus *sˁnḫ rn* dans lesquelles un ou les deux parents adoptent le rôle de liturgiste à l'attention de leur enfant défunt, la tranche d'âge à laquelle appartient ce dernier semble parfois discernable à partir de certains indices iconographiques. Ainsi, en comparant certaines

[2287] Y. TRISTANT, *ibid*., p. 18.
[2288] Selon Cl. Vandersleyen, on rencontre parfois dans les groupes statuaires, notamment au cours de l'Ancien Empire, des exemples où l'enfant est reproduit de manière si réduite qu'il en devient « une sorte de hiéroglyphe plastique » (« Les proportions relatives des personnages dans les statues-groupes », *CdE* XLVIII/95, 1973, p. 14). À l'inverse, l'enfant peut se voir démesurément agrandi du fait de la mise en place d'un principe d'isocéphalie (*ibid*., p. 14-18).
[2289] R.M et J.J. JANSSEN, *Growing up in Ancient Egypt*, London, 1990, p. 26-27.
[2290] *Ibid*., p. 31.
[2291] E. FEUCHT, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, 2001, p. 262, *s.v.* « Childhood ».
[2292] E. FEUCHT, *op. cit.*, p. 262.
[2293] G.T. MARTIN, *The Royal Tomb at El-Amarna*, vol. II, *ASEg* 39, 1989, pl. 58-61, 63-71.
[2294] Exemple signalé par Y. Tristant (*op. cit*., p. 20, figure 3).
[2295] Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 14.

particularités plastiques de la statuette de Néféretmaâou (**fig. 108**, doc. **482**) et de celle de Titataou (**fig. 110**, doc. **499-500**), il apparaît clairement que, du fait de la présence d'une poitrine épanouie et d'une taille marquée, l'effigie de Titataou appartient à une jeune femme post-pubère alors que celle de Néféretmaâou, du fait des traits encore enfantins de son visage, de la présence de la tresse de l'enfance et de l'absence d'une poitrine marquée, évoque plutôt la figuration d'une jeune fille pré-pubère. En ce qui concerne la statue du prince Iâhmès (**fig. 30-31**, doc. **231-235**), l'observation de certaines caractéristiques formelles, telles que sa taille [2296] ou les traits juvéniles de son visage [2297], semble plus ou moins concorder à celle de sa momie qui permet d'envisager un âge d'environ six ans au moment de sa mort. En revanche, les particularités plastiques relatives aux représentations du bénéficiaire de la liturgie *sʿnḫ rn* ne semblent pas toujours fiables quant à cette question de la détermination de son âge. Ainsi, dans la stèle de Batchy (**fig. 29**, doc. **281-282**), cette dernière est figurée assise sur la partie gauche de la scène, accompagnée de sa mère assise derrière elle. Or, en dehors de quelques variations mineures observables sur leurs perruques, les deux représentations de la mère et de fille paraissent tout à fait similaires. Souhaitant probablement par ce trait distinctif signifier l'authenticité du lien parental unissant ces deux personnes, on peut douter que le graveur ait souhaité offrir des précisions sur l'âge de son modèle. Quoi qu'il en soit, et compte tenu de l'absence de sources complémentaires relatives à l'existence de cette Batchy, il demeure difficile de fixer l'âge de sa disparition en se fiant uniquement à sa représentation dans cette stèle. L'exemple de la stèle de Montououser (**fig. 107**, doc. **26-27**) met également au jour le type de difficultés auxquelles peut parfois donner lieu l'examen de cette question [2298]. Ainsi, nous l'avons vu, si Montououser affiche clairement son rang de fils, puisqu'il bénéficie de la liturgie *sʿnḫ rn* prodiguée par son père Antef, il fait également valoir son statut de père de famille dans la mesure où son propre fils Antef assure de manière conjointe la fonction de liturgiste avec son propre grand-père. Par conséquent, comme en témoigne l'apparence d'adulte de la représentation gravée de Montououser, le rang de fils (ou de fille) du bénéficiaire de la liturgie *sʿnḫ rn* n'équivaut pas nécessairement à son état d'enfant au moment de son décès.

Dans le dossier des attestations *sʿnḫ rn* figurant des enfants défunts en tant que bénéficiaires de la liturgie, un dernier point mérite d'être abordé, celui de l'épithète « juste de voix » (*mɜʿ-ḫrw*) portée par un certain nombre d'entre eux.

Dans son étude portant sur un échantillon de 655 représentations d'enfants, présentes dans une documentation couvrant le Moyen et le Nouvel Empire, A. Marshall indique n'avoir répertorié que 23 cas d'enfants porteurs de l'épithète « juste de voix » [2299]. L'auteur poursuit son analyse en expliquant la faiblesse de ce ratio (3,51 %) par l'idée que, les enfants ne pouvant être concernés par la « coutume funéraire » relative au port de cette épithète, les rares mentions rencontrées doivent, soit appartenir à des sujets qui ne sont en fait plus des enfants, soit provenir de supports dont les processus de fabrication ne prennent pas en compte l'âge réel des destinataires [2300]. Ensuite, A. Marshall tente d'étayer son postulat au moyen de l'argument suivant : puisque l'épithète « juste de voix » constitue un signe du triomphe du défunt face aux épreuves qui lui sont soumises lors du jugement des dieux, les enfants ne peuvent probablement pas en bénéficier dans la mesure où, selon un certain nombre de sources écrites, ils sont considérés comme des êtres innocents avant l'âge de dix ans ou, au pire, comme des « pécheurs » par ignorance [2301].
Ce raisonnement, dont il faut saluer la justesse de certaines observations, présente néanmoins une fragilité initiale, celle qui consiste à mettre préalablement et systématiquent en doute, et parfois par

[2296] La hauteur de la statue est de 1,035 m. Selon les estimations de Cl. Vandersleyen, une fois soustraite la hauteur du socle et « redressé » le corps du prince, on obtient alors la hauteur moyenne d'un enfant d'environ six ans, soit 1,17 m (*Iahmès Sapaïr*, CEA [B] n° 8, 2005, p. 17, n. 57).
[2297] *Ibid*., p. 15 et notamment la n. 52.
[2298] Dans son étude intitulée *L'enfant et la mort en Égypte ancienne* (éd. Mondes antiques, 2018), A. Marshall souligne cette difficulté par le fait que, dans certains cas, mais sans qu'elle n'en précise les sources, un individu figuré en tant qu'enfant sur un monument peut être représenté ailleurs sous les traits d'un adulte, ou parfois encore, bénéficie de titres ne pouvant appartenir qu'à un adulte (*op. cit*., p. 385).
[2299] *Ibid*., p. 383.
[2300] *Ibid*., p. 385-388.
[2301] *Ibid*., p. 388-392.

le truchement d'arguments singuliers, la validité des épithètes « juste de voix » portées dans un certain nombre de cas par les enfants. Par suite, l'auteur s'appuie sur la faible fréquence du port de cette épithète par les enfants morts pour juger de son manque d'authenticité dans ce contexte. Or, si l'on prend en considération le dossier des enfants défunts qui bénéficient de la liturgie *sˁnḫ rn*, dans 7 cas sur 18, ces derniers portent l'épithète « juste de voix » [2302], soit un pourcentage de 38,9 %. Finalement, ce ratio n'est pas foncièrement différent de celui des 45,26 % que représente l'ensemble des porteurs de cette épithète parmi la totalité des 696 bénéficiaires de la liturgie [2303]. On peut donc constater qu'au sein de l'ensemble des bénéficiaires de la liturgie *sˁḫn rn*, les enfants portent l'épithète « juste de voix » (*mɜˁ-ḫrw*) dans une proportion similaire à celle des adultes.

Pour conclure sur la question du port de l'épithète « juste de voix » (*mɜˁ-ḫrw*) par des enfants décédés de manière prématurée, il faut également rappeler que cette qualification semble le plus souvent comporter un caractère prospectif [2304]. En effet, cette épithète laisse supposer que son porteur, doté de ce pouvoir parfois même de son vivant, saura triompher des épreuves inhérentes à son jugement post-mortem. En ce qui concerne le cas des enfants morts, s'il est difficile de songer à l'anticipation d'un tel drame par leurs parents, on peut néanmoins considérer que l'épithète « juste de voix » constituait alors une sorte de *vade mecum* permettant à l'enfant de trouver sa place dans l'au-delà parmi les défunts, alors que les effets bénéfiques de la liturgie de « perpétuation du nom » lui assureraient le maintien de sa mémoire sur terre, parmi les vivants.

Le liturgiste est le « maître de domaine » (*nb-pr*)

Le terme *nb-pr*, faiblement attesté dans les sources, est en corollaire peu présent dans les principaux ouvrages relatifs au vocabulaire égyptien [2305] ou, plus spécifiquement, dans ceux consacrés à la question des épithètes et des titres [2306]. En outre, le titre *nb-pr* pouvant, comme nous allons le voir, participer dans certains cas au lexique de la famille, il n'est toutefois pas évoqué dans les principales publications portant sur question [2307]. Une notice lui est consacrée dans un volume du *Lexikon der*

[2302] Doc. **96**, **198**, **231**, **234**, **281-282**, **482**.
[2303] Soit 315 porteurs de l'épithète *mɜˁ-ḫrw*. Cf. « L'épithète *mɜˁ-ḫrw* », p. 665-668 (vol. III).
[2304] H.G. FISCHER, « A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 225 ; A.R. SCHULMAN, « The Royal Butler Ramessesemperre », *JARCE* 13, 1976, p. 127, n. 16 ; W.J. MURNANE, *Ancient Egyptian Coregencies*, *SAOC* 40, 1977, p. 270-272 ; R. EL-SAYED, « Stèle de particuliers relatives au culte rendu aux statues royales de la XVIII^e^ à la XX^e^ dynastie », *BIFAO* 79, 1979, p. 158-159, n. 6 ; Cl. OBSOMER, *op. cit.*, notamment p. 430-433 ; D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998, p. 90-93.
[2305] Le terme est ainsi absent des principaux dictionnaires, tels que le *Wb* ainsi que ceux de E.A.W. Budge, de R.O. Faulkner, de L.H. Lesko, de P. Wilson ou de R. Hannig. Il ne figure pas non plus dans les volumes de *L'Année Lexicographique* de D. Meeks.
[2306] Pour l'essentiel, Kl. BAER, *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960 ; W.A. WARD, *Index of Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982 ; H.G. FISCHER, *Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to Wm. Ward's Index*, New York, 1985 ; St. QUIRKE, « The Regular Titles of the Late Middle Kingdom », *RdE* 37, 1986, p. 107-130 ; D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998 ; W. GRAJETZKI, *Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches : Prosoprographie, Titel und Titelreihen*, *Achet* 2, 2000 ; D. JONES, *An index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, BAR 866, Oxford, 2000.
[2307] Sur cette question, voir notamment, J.J. CLERE, « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36 ; G. ROBINS, « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, 197-217 ; M.L. BIERBRIER, « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, p. 100-107 ; P. VERNUS, « Production-pouvoir et parenté dans l'Égypte pharaonique », in *Production-pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, actes du colloque organisé par l'ERA 357, Paris, décembre 1976, Paris, 1981, p. 109 ; N. KANAWATI, « The mentioning of more than one 'eldest' child in Old Kingdom Inscriptions », *CdE* 51, 1976, p. 235-251 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 152-168 ; J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 21-70 ; Sh. WHALE, *The Family in the eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE* 1, 1989, p. 255-256 ; D.N. MACDONALD, « Terms for 'Children' in Middle Egyptian : A Sociolinguistic View », *BACE* 5, 1994, p. 53-60 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* ''Brother'' », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131 ; M.P. CAMPAGNO, *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, p. 1-8, *s.v.* « Kinship and Family Relations » ; Sch. ALLAM, « Notes on the designation "eldest son/daughter" », *Perspectives on Ancient Egypt, Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 29-34.

ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen [2308], notule dans laquelle sont rassemblées plusieurs attestations issues de sources datées de l'Ancien Empire (« Textes des Pyramides ») jusqu'à la période tardive (temple d'Hibis) [2309]. On remarque que le terme y est principalement en relation avec le monde des dieux, notamment dans les six occurrences issues des inscriptions du temple d'Hibis où il apparaît systématiquement comme une épithète divine (dieu X, *nb-pr* « seigneur du temple ») [2310]. Dans les rares exemples provenant de la littérature funéraire, le titre de *nb-pr* se présente comme une dénomination du défunt [2311] ou de son père [2312]. C'est alors la relation archétypale du père et du fils qui est mise en exergue dans cette documentation, les questions relatives à la domination du père sur le *pr* (« maison », « domaine ») [2313] et à la transmission de ce patrimoine au fils-héritier [2314] semblant émerger, sous une forme plus ou moins métaphorique, parmi les enjeux contenus dans ces occurrences :

> (§ 1877c-1881b, [TP 662]) « Ô mon père N., dresse-toi (…) je suis ton fils, je suis ton héritier (…) Ô *maître de domaine* (*nb pr*), tu mettras la main sur tes biens ! » [2315]

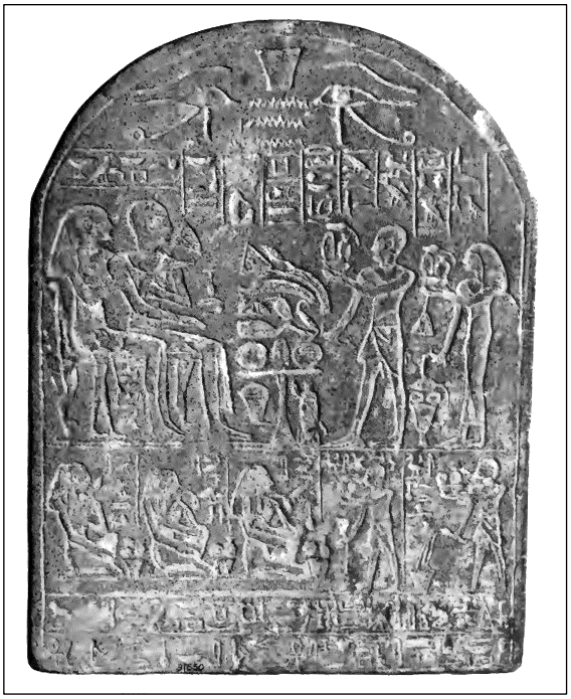


Fig. 111 : Stèle de Nebnéfer et Tanébet (Chicago, Field Museum of Natural History, n° 31650), d'après T.G. Allen, *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History*, pl. IX.

(*CT* V, 400a-f, [TS 470]) (L'Osiris-défunt rencontre son « père » Orion) « Il va m'offrir le sceptre-*djâm* qui est dans sa main en disant : "Prends ce qui m'appartient mon fils, prends ce qui m'appartient mon fils, car c'est ce qui se lève en paix ! Ta dignité est (maintenant) conforme à ton rang car tu es mon fils, le *maître de mon domaine* (*nb-pr=j*) !" » [2316]

Au sein du corpus des 696 attestations relatives à la liturgie *sᶜnḫ rn*, le titre de *nb-pr* n'est porté par le liturgiste que dans une seule stèle datée du Nouvel Empire. Le constat de sa très faible occurrence dans ce contexte (0,14 %) s'accorde à celle observée précédemment dans l'inventaire de ce terme dans les sources. On remarquera que cette singularité du titre de *nb-pr* pour le liturgiste *sᶜnḫ rn* est similaire à celui de son pendant féminin *nb.t-pr*, également unique dans la documentation [2317].

Sur le flanc gauche de la scène principale de la stèle de Nebnéfer et Tanébet (**fig. 111**, doc. **251**), datée de la XVIII[e] dynastie [2318], les protagonistes sont représentés dans une attitude classique du répertoire iconographique funéraire du Nouvel

[2308] *Band* III, *OLA* 112, 2003, p. 630.
[2309] Dans son *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts* (*PdÄ* XV, 2000, p. 212), R. Van der Molen avait déjà signalé les deux occurrences du terme présent dans les Textes des Sarcophages.
[2310] Dans un passage du P. Anastasi III (4, 12 : A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAeg* VII, 1937, p. 25) constituant une prière d'un scribe à Thot, l'épithète est attribuée à ce dernier.
[2311] § 1182b, [TP 662] ; *CT* V, 400f [TS 470].
[2312] *CT* I, 111b, [TS 32].
[2313] *Mutatis mutandis*, on peut sans doute envisager une analogie entre le titre égyptien de *nb-pr*, « maître de domaine » et la figure du *pater familias* dans la maisonnée romaine.
[2314] Dans les autobiographies de la PPi et du Moyen Empire, le motif littéraire de la transmission et de la restauration de la maison paternelle (*pr jt*) devient un cliché (J.-Cl. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *AegLeod* 4, 1997, p. 42-45).
[2315] *jt N. ᶜḥᶜ (…) jnk sȝ=k jnk jwᶜ=k (…) nb-pr ᶜ=k ḥr jš.wt=k.*
[2316] *d=f n=j ḏᶜm jm(y) ᶜ=f jw=f ḏd=f m(j) n=j sȝ=j sp-sn wbn pw m ḥtp sᶜḥ=k ḫft s.t=k twt sȝ=j nb-pr=j.*
[2317] Doc. **227**. Cf. *supra*, « Le titre "maîtresse de domaine" (*nb.t-pr*) », p. 321 et 340.
[2318] Comme le fait remarquer l'éditeur du monument, le martelage du nom d'Amon dans le titre de Nebnéfer (*sḏm-ᶜš* d'Amon), laisse à penser que la stèle est antérieure au règne d'Akhénaton (T.G. Allen, *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History*, Chicago, 1936, p. 25-27 et pl. IX).

Empire. Assis sur un siège commun face à une table d'offrandes, la femme enlace le buste de l'homme de ses deux mains, alors que ce dernier porte une fleur de lotus à son visage. L'inscription qui les surplombe nous informe que la *nb.t-pr* Tanébet est également l'épouse de Nebnéfer (*ḥm.t=f*). Face à eux, Samout et Méhou, respectivement fils et fille de Tanébet, sont figurés debout, en train d'effectuer des offrandes rituelles à l'attention de leur mère, comme le précise le texte situé au-dessus d'eux. Dans la partie droite du registre inférieur, trois autres filles de Tanébet sont figurées assises sur le sol, une fleur de lotus en bouton tenue dans la main gauche alors que deux de leurs frères sont représentés debout, en train de procéder à des offrandes rituelles. Enfin, dans la zone inférieure de la stèle, une inscription de deux lignes présente une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour le *ka* de la maîtresse de domaine (*nb.t-pr*) Tanébet, « juste de voix auprès d'Osiris », séquence immédiatement suivie par une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **251**) « C'est ce maître de domaine, l'aimé de son cœur [2319], qui a perpétué son nom, Nebnéfer, renouvelé de vie. » [2320]

À la lecture de cette formule, on peut légitimement s'interroger sur les raisons qui peuvent éclairer le choix du titre de *nb-pr* pour identifier le liturgiste Nebnéfer dans le groupe agentiel placé en tête de la séquence (*jn nb-pr pn*…). En premier lieu, on observera que la mise en exergue de ce titre semble opérer au détriment du lien conjugal établi avec son épouse Tanébet (*ḥm.t=f*), ce dernier étant mentionné dans l'inscription qui domine l'image du couple dans la scène principale. Compte tenu de ce lien de parenté par alliance instauré entre ces deux protagonistes, on aurait pu s'attendre, par effet de symétrie, à lire dans l'entame de la formule *sᶜnḫ rn*, l'emploi du terme *ḥ3y*, « mari/époux » [2321], puisque ce vocable constitue le pendant lexical le plus fréquent du terme *ḥm.t*, « femme/épouse » [2322], en lieu et place du titre plus impersonnel de *nb-pr*, qui semble faire écho à celui de *nb.t-pr* porté par Tanébet. On peut sans doute trouver un élément de réponse à cette interrogation dans le fait que, comme le souligne J. Toivari-Viitala, les mentions du rang d'épouse dominent en nombre sur celles d'époux dans les inscriptions des monuments de particuliers puisque, en grande majorité, l'homme y apparaît comme le point de référence autour duquel les liens de parenté sont alors définis [2323]. Toutefois, dans cette stèle, ce principe de dépendance de l'épouse évoqué au moyen du lien conjugal *ḥm.t=f* doit être relativisé par le présence d'un certain nombre d'indices divergents. Parmi ceux-ci, on observera, d'une part, que les formules *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* et *sᶜnḫ rn* sont exclusivement mises au bénéfice de Tanébet et, d'autre part, que les sept enfants représentés dans les scènes gravées sont tous mentionnés comme formant la propre progéniture de cette dernière (*s3=s*, *s3.t=s*). En outre, le fils et la fille qui sont figurés face à leur mère, procèdent à des offrandes effectuées à son seul bénéfice. Enfin, parmi les inscriptions, son rang d'épouse (*ḥm.t*) est doublé par le titre de maîtresse de domaine (*nb.t-pr*) qui, comme cela fut commenté précédemment, peut rendre compte d'une forme d'autonomie domestique et sociale de l'épouse [2324].

En contrepoint, plusieurs indices textuels et iconiques témoignent de la position éminente conservée par le « maître de domaine » (*nb-pr*) Nebnéfer. En premier lieu, comme rappelé, Nebnéfer jouit d'une place dominante dans le dispositif iconographique puisqu'il est figuré en avant de son épouse [2325], alors que c'est elle qui est désignée en tant que bénéficiaire du rituel d'offrande et du protocole de perpétuation du nom [2326]. Or, dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, lorsque le couple des parents est figuré côte à côte dans une attitude d'accueil, c'est très majoritairement le bénéficiaire de la liturgie

---

[2319] Sur l'épithète étendue *mr*(*y*)=*s n*(*y*) *s.t-jb=s* ou son pendant féminin *mry.t=f n*(*y.t*) *s.t-jb=f*, cf. *supra*, « Les épithètes "bien-aimé" (*mry=f*)… » (p. 274-276) et « L'épithète "bien-aimée de son cœur" (*mry.t=f n*[*y.t*] *s.t-jb=f*) », p. 320-321.

[2320] *jn nb-pr pn mr*(*y*)=*s n*(*y*) *s.t-jb=s s sᶜnḫ*(*w*) *rn=s Nb-nfr wḥm-ᶜnḫ*.

[2321] *Wb* II, 475, 10-12. Il existe des variantes graphiques *h*, *h3*, *ḥj*. Le terme *t3y*, « homme, mâle », peut également être utilisé dans ce sens, notamment dans l'expression *t3y-ḥm.t* (*Wb* V, 345, 4).

[2322] *Wb* III, 76, 16-78, 15. Sur ce terme, cf. *supra*, la notice « L'épouse (*ḥm.t*) liturgiste », p. 337, n. 2081.

[2323] *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, p. 3, *s.v.* « Marriage and Divorce ».

[2324] Cf. *supra*, « L'épouse (*ḥm.t*) liturgiste », p. 337339.

[2325] Il n'est sans doute pas anodin que, bien que les époux sont assis sur un siège commun, selon une convention attestée depuis la V^e^ dynastie (J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. IV, Paris, 1964, p. 84), le mari occupe très majoritairement la position avancée.

[2326] Ce dispositif est très exceptionnellement inversé, comme dans la stèle de Tchembou et Ouri (doc. **259**), où la bénéficiaire est placée en position avancée (cf. *supra*, p. 331).

qui est placé dans cette position avancée [2327], même lorsque c'est son épouse (*ḥm.t=f*) qui est désignée comme le liturgiste [2328]. Par suite, la formule *sʿnḫ rn* corrobore cette position éminente de Nebnéfer, puisque son rôle de « fondateur » dans la liturgie se rapporte pour l'essentiel à celui de commanditaire du monument-support.
Ainsi, on peut supposer que par la mise en exergue le titre de *nb-pr* dans la formule *sʿnḫ rn*, se substituant au lien conjugal attendu, Nebnéfer a souhaité insister sur son statut de « maître de domaine » et, par là, marquer une forme d'autonomie vis-à-vis de son épouse. Étant à la fois mariés et respectivement titulaires des titres *nb.t-pr* et *nb-pr*, chacun des conjoints conserverait alors une autorité sur un « domaine » (*pr*) commun ou, peut-être, sur des « domaines » indépendants. Ce dernier cas de figure pourrait s'accorder avec l'idée que, compte tenu de la présence sur la stèle d'une progéniture propre à Tanébet, Nebnéfer serait le second époux de Tanébet, les enfants figurés dans la stèle étant alors issus d'une première union.

Pour conclure l'examen de ce document singulier, il semble utile de prendre en compte les épithètes *mɜʿ(.t)-ḫrw*, « justifié(e) de voix » et *wḥm ʿnḫ*, « renouvelé de vie », dont bénéficient Tanébet et Nebnéfer. En ce qui concerne l'épithète *mɜʿ(.t)-ḫrw*, il a été rappelé qu'elle ne peut rendre compte, de manière systématique, de la condition de défunt de son titulaire au moment où cette mention est inscrite sur le support [2329]. Dans la stèle de Tanébet et Nebnéfer, le rapport entre le dispositif iconographique figurant le liturgiste au côté du bénéficiaire et la formule *sʿnḫ rn* indique que cette dernière doit être intégrée au formulaire de fondation. Par suite, Nebnéfer étant alors perçu comme le commanditaire du monument, on peut difficilement envisager l'idée que les épithètes *mɜʿ-ḫrw* et *wḥm ʿnḫ* dont il est porteur témoignent l'une et l'autre de son état de défunt au moment du façonnage de la stèle. Comme cela a été supposé par plusieurs auteurs [2330], dans certains contextes, ces épithètes peuvent traduire un souhait par anticipation. En revanche, l'épithète étendue *mɜʿ(.t)-ḫrw ḫr Wsjr*, « justifiée de voix auprès d'Osiris », portée par Tanébet à la fin de la formule *d n(y)-sw.t ḥtp* semble rendre compte de son état de défunte au moment de la gravure de la stèle, ce monument apparaissant pour l'essentiel comme une œuvre mémorielle édifiée par son époux à son unique attention.

L'originalité de cette stèle provient donc en grande part du titre rare de *nb-pr* porté par Nebnéfer, mais également du fait que le liturgiste *sʿnḫ rn* s'avère être l'époux de la défunte. Rappelons que dans l'ensemble du corpus, ce cas de figure est exceptionnel. La singularité de cette stèle est d'autant plus remarquable que dans la scène du registre principal, la défunte, Tanébet, est figurée bénéficiant d'un rituel d'offrandes assuré par deux de ses propres enfants. Par conséquent, on peut conclure que ce document témoigne d'une forme de répartition des tâches inhérentes à la liturgie *sʿnḫ rn*, le mari assumant ici la fonction de « fondateur » au moyen de la commande du support, alors que les enfants de la dédicataire s'engagent à prendre en charge les phases d'actualisation de la liturgie, celles qui concernent l'exécution des rituels funéraires. Comme cela est attesté dans d'autres exemples [2331], il est alors envisageable qu'il existe d'autres monuments commandités par un ou plusieurs des enfants de la défunte, voire par d'autres membres de la constellation familiale, afin de renforcer le caractère collectif de ce dispositif mémoriel.

[2327] Doc. **19**, **21**, **22**, **33**, **35**, **40**, **43**, **53**, **62**, **78**, **83**, **94-95**, **100**, **101**, **106** et *passim*.
[2328] Doc. **254**, **280**, **526**.
[2329] Cf. supra, « L'épithète *mɜʿ-ḫrw* », p. 171-177, notamment p. 172.
[2330] H.G. FISCHER, « A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 225 ; W.J. MURNANE, *Ancient Egyptian Coregencies*, *SAOC* 40, 1977, p. 270-272 ; D. LORTON, *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through the Dyn. XVIII.*, Baltimore and London, 1974, p. 109-111 ; A.R. SCHULMAN, « The Royal Butler Ramessesemperre », *JARCE* 13, 1976, p. 127, n. 16 ; R. EL-SAYED, « Stèle de particuliers relatives au culte rendu aux statues royales de la XVIII^e^ à la XX^e^ dynastie », *BIFAO* 79, 1979, p. 158-159, n. 6 ; Cl. OBSOMER, *Sésostris I^er^. Étude chronologique et historique du règne*, CEA (B) n° 5, p. 427-434.
[2331] Ainsi, dans la tombe thébaine de Khâbékhénet (TT 2), la liturgie *sʿnḫ rn* est prise en charge par deux fils du bénéficiaire. Dans une attestation de la formule, le premier fils-liturgiste, Khâbékhénet, apparaît dans un rôle de d'« actualisateur » (doc. **437**) alors que dans une seconde, Khonsou, l'autre fils-liturgiste n'assume que la fonction de « fondateur », de concert avec son frère (doc. **438**).

Les liturgistes sont issus de lignes collatérales (neveu, petit-neveu, cousin)

Généralités

Parmi les 696 formules du corpus *sᶜnḫ rn*, six exemples mentionnent des liturgistes entretenant avec le bénéficiaire un lien familial issu d'une ligne collatérale, à l'exclusion des germains (frères et sœurs). On peut ainsi dénombrer, trois neveux, deux petits-neveux ainsi qu'un liturgiste qui semble être un cousin du dédicataire. Au sujet de ce lot d'attestations, plusieurs remarques d'ordre général peuvent être rapidement formulées. D'une part, ces exemples atypiques n'apparaissent qu'au cours de la période allant du Moyen Empire à la DPi, limite chronologique qui s'accorde avec la mise en place au cours du Nouvel Empire d'une forme d'orthodoxie cultuelle au sein de la liturgie *sᶜnḫ rn*, notamment du fait de la prédominance progressive du rôle du fils liturgiste. D'autre part, il est remarquable que dans ces attestations, les liens de collatéralité entre le liturgiste et le bénéficiaire sont majoritairement formés à partir d'un parent de sexe féminin, qu'il s'agisse de la mère du dédicataire (4/6), et dans une moindre part de sa sœur (2/6).

Le neveu liturgiste

Dans trois exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, le liturgiste est un neveu du dédicataire.

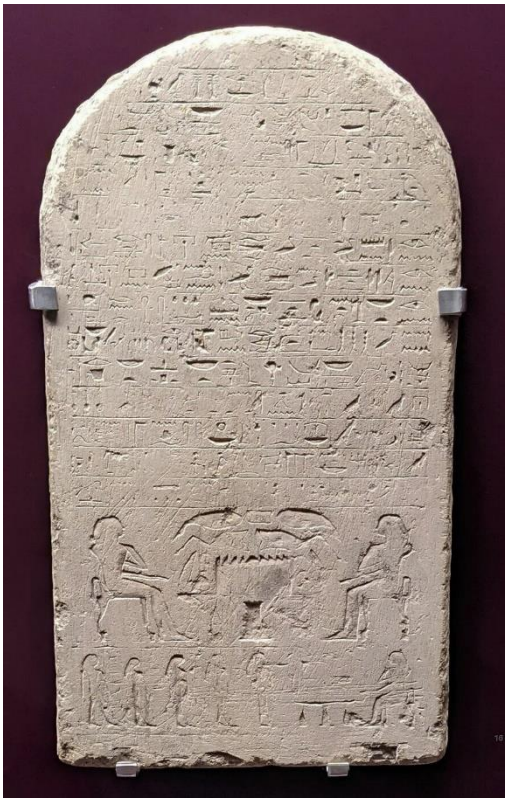


Fig. 112 : Stèle d'Amény (Louvre E 20345), d'après le site électronique du musée du Louvre : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010341203

Dans la grande inscription qui domine la stèle d'Amény (**fig. 112**, doc. **25**), le liturgiste Inhernakht est tout d'abord présenté dans la formule *sᶜnḫ rn* comme le « fils bien-aimé » avant d'être mentionné en tant que *sꜣ sn=f n*(*y*) *mw.t=f*. Or comme nous l'avons rappelé précédemment [2332], cette dernière séquence ne doit sans doute pas être lue littéralement, soit « le fils de son frère de sa mère », autrement dit « son cousin », mais plutôt comme « le fils de son frère utérin (litt. « le frère du côté de sa mère »), soit son « neveu » :

> (Doc. **25**, l. 7-9) « (Amény) C'est son "fils" bien-aimé, (à savoir) son neveu, le directeur du Trésor, né de Nebetiounet, juste de voix et maîtresse de pension, Inhernakht, qui a édifié son monument et qui (ainsi) a perpétué son nom sur terre pour toujours et à jamais. » [2333]

Dans cette perspective, il est fort à parier qu'au moyen du rang fictif de « fils bien-aimé » qui apparaît dès l'entame de la formule *sᶜnḫ rn*, le liturgiste cherche à légitimer une fonction liturgique très rarement assumée par un neveu à destination de son oncle.

La formule *sᶜnḫ rn* inscrite dans le registre inférieur de la stèle d'Hordjéhouty (doc. **141**) est d'une lecture plus aisée. Faisant suite à une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée au *ka* d'Hordjéhouty, on peut lire :

(Doc. **141**) « C'est son neveu (*i.e.* « le fils de sa sœur ») qui a perpétué son nom, Khâ////. » [2334]

[2332] Notice « Les acceptions dérivées du terme *sꜣ*, "fils" », p. 284-288.
[2333] *jn sꜣ=f mry=f sꜣ sn=f n*(*y*) *mw.t=f jm*(*y*)*-r*(*ꜣ*) *pr-ḥḏ jr~n Nb.t-Jwn.t mꜣᶜ-ḫrw nb.t jmꜣḫ Jn-ḫr jr*(*w*) *mnw=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tp tꜣ n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t.*
[2334] *jn sꜣ n*(*y*) *sn.t=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Ḫᶜ///.*

Ici, la séquence, *sȝ n*(*y*) *sn.t=f*, ne présente aucune ambiguïté, « le fils de sa sœur (à lui, Hordjéhouty) » étant simplement « son neveu ». On ajoutera que, en dépit de la cassure de la pierre qui rend illisible la fin de cette formule, le nom du neveu-liturgiste Khâ est confirmé par son occurrence dans une légende qui court dans le registre supérieur. En effet, la scène qui occupe cet espace montre, à gauche, le dédicataire Hodjéhouty assis sur un siège doté d'un haut dossier et respirant une fleur de lotus alors que, dans la partie droite de la scène, on voit un desservant tendant un encensoir dans la direction du défunt. Au-dessus de ce dernier, on lit la séquence suivante, « Exécution du *d n(y) sw.t ḥtp* par le scribe Khâ » [2335]. Tout laisse alors à penser que Khâ, le liturgiste « fondateur » mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* est le même « neveu » qui prend en charge la phase d'actualisation de la liturgie mémorielle.

Enfin, au revers du groupe statuaire de Nenni, une grande inscription se déroule sur la plaque dorsale (**fig. 105**, doc. **183-185**). Dans cette dernière, font suite trois assemblages de formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et *sᶜnḫ rn*, chacun d'entre eux étant associé à une des femmes figurées en ronde-bosse dans la partie antérieure du monument. Comme nous l'avons déjà commenté, l'autre particularité de ce monument est que les trois formules *sᶜnḫ rn* mentionnent un unique liturgiste nommé Dédounéchmet qui entretient des liens familiaux distincts avec chacune des bénéficiaires [2336]. Dans le groupe central, suite à la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée à Dédetnéchmet, la fille cadette de Nenni, le début de la formule *sᶜnḫ rn* (doc. **184**) peut se lire littéralement, « C'est le fils de sa sœur de sa mère » (*jn sȝ sn=s mw.t=s*), soit « son cousin ». Cependant, du fait que cette inscrption indique que Nenni est la mère de Dédetnéchmet et donc la grand-mère de Dédounéchmet, ce dernier doit plutôt être le « neveu » de Dédetnéchmet [2337]. Il serait donc préférable de rétablir la séquence, prenant en compte la cassure de la pierre, *jn sȝ sn=s* [*ny*] *mw.t=s*, soit, « le fils de son frère, du côté de sa mère ». Dans cette perspective, Dédetnéchmet serait la sœur utérine du père de Dédounéchmet.

Le petit-neveu liturgiste

Dans la même inscription située au dos du groupe statuaire de Nenni, on trouve à la fin un dernier assemblage de formules consacré à la *nb.t-pr* Hénout. La formule *sᶜḫn rn* peut se lire ainsi :

> (Doc. **185**) « (Dédounéchmet) C'est le fils du fils de sa sœur du côté de sa mère qui a perpétué son nom, le chef de phylé Dédounéchmet. » [2338]

Comme dans l'exemple précédent (doc. **184**), la séquence *sn.t=s n*(*y.t*) *mw.t=s* indique qu'Hénout et Nenni sont des sœurs utérines issues de la même mère. Par conséquent, le liturgiste Dédounéchmet est le petit-neveu d'Hénout, puisque cette dernière est la demi-sœur de sa grand-mère Nenni (*sȝ sȝ*).

Enfin, la formule *sᶜnḫ rn* qui se trouve sur le côté gauche du pilier dorsal de la statue de Khémou mentionne encore le même Dédounéchmet comme liturgiste [2339]. La séquence peut se lire littéralement :

> (Doc. **97**) « C'est le fils du fils de sa sœur qui a perpétué son nom le chef de phylè, Dédounéchmet. » [2340]

La séquence semble sans ambiguïté puisque d'après la syntaxe, Nenni, la grand-mère de Dédounéchmet, est la sœur germaine de Khémou. Par conséquent, Dédounéchmet est le petit neveu de Khémou. Par ailleurs, les autres inscriptions de la statue permettent de compléter la généalogie de Dédounéchmet. On y apprend notamment le nom des parents de ce dernier ainsi que le nom de ceux de Khémou [2341].

[2335] *jr.t d n*(*y*)*-sw.t ḥtp jn sš Ḥᶜ.*
[2336] Cf. *supra*, p. 356-357.
[2337] Cf. *supra*, « Tableau 8 : Reconstitution de la généalogie du liturgiste Dédounéchmet », p. 356.
[2338] *jn sȝ sȝ sn.t=s n*(*y*)*.t mw.t=s sᶜnḫ*(*w*) *rn=s mty-n-sȝ Ddw-nšmt.*
[2339] D. Franke, *Personendaten aus dem Mittleren Reich*, *ÄA* 41, 1984, p. 432 (Nr. 747).
[2340] *jn sȝ sȝ sn.t=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f mty-n-sȝ Ddw-nšm.t.*
[2341] Cf. *supra*, « Tableau 8 : Reconstitution de la généalogie du liturgiste Dédounéchmet », p. 356.

Un cousin-liturgiste ?

Dans le fragment inférieur d'une stèle biface du Moyen Empire découverte lors des fouilles du kôm d'Edfou en 1918 [2342], une scène figure un homme et une femme disposés face à face. Devant l'homme représenté assis et respirant une fleur de lotus, se tient un autre homme debout [2343], les bras ballants. Une légende de deux lignes inscrite au-dessus de la scène s'achève par une colonne placée devant la femme (doc. **148**) :



Plusieurs points singuliers émaillent cette inscription.
D'une part, la séquence *sᶜnḫ*(*w*) *rn=s rn=f* est originale dans la mesure où elle semble se substituer à la plus classique *sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn*. Il y a donc tout lieu de croire que le liturgiste agisse ici au bénéfice de l'homme et de la femme qui l'entourent. Nous avons évoqué cette question dans la partie consacrée aux formules *sᶜnḫ rn* qui comportent des liturgistes ou des bénéficiaires multiples [2344].
Dans cette formule, c'est l'entame qui semble poser quelques difficultés de lecture. Alors que le syntagme *sꜣ n*(*y*)*-sw.t,* « fils royal », paraît rare au sein d'une telle séquence généalogique, c'est plus encore sur le cadrat  que porte l'indécision. Une des lectures de ce cadrat en adéquation avec le contexte pourrait être celle de *mw.t*, « mère », bien attestée dans le *Wb* [2345]. Mais cette hypothèse doit sans conteste être écartée du fait que la graphie plus traditionnelle du terme *mw.t* suit immédiatement ce cadrat. Nous penchons donc plutôt pour une graphie du terme *mtr*, « normal, exact, précis » [2346]. En qualité d'adjectif accolé au terme *sn.t* qui le précède, on pourrait alors lire le syntagme *sn.t mtr.t*, littéralement « sœur normale » (ou « authentique ») comme désignation de la « sœur germaine », marquant une rupture avec celle de la « sœur utérine » ou de la « sœur consanguine » [2347], dont les sources donnent parfois des exemples, comme certains de ceux examinés plus haut. Finalement, on peut alors tenter de traduire la légende complète comme suit :

> (Doc. **148**) « C'est le fils royal de sa tante (litt. « la sœur germaine de sa mère à elle ») qui a perpétué son nom à lui et son nom à elle, le Grand des Dizaines de Haute-Égypte, Nétcher-Isi [2348], né de la maîtresse de domaine Dédetnébou. » [2349]

On notera que la traduction « fils royal de sa tante » est préférée à « cousin royal » afin de conserver dans la traduction de l'expession la littéralité du titre *sꜣ n*(*y*)*-sw.t*. À partir de la fin de la XIII[e] dynastie à laquelle ce document semble devoir être rattaché [2350], ce titre ne semble pas devoir être compris comme une désignation du véritable fils du roi, mais plutôt comme un titre couramment accordé aux membres de l'administration provinciale, parfois rendu par « fils du roi titulaire » [2351]. Si notre

---

[2342] G. DARESSY, « Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire », *ASAE* 18, 1919, p. 51-52 (XI). L'auteur donne une description sommaire de l'iconographie de la stèle ainsi qu'une transcription des inscriptions hiéroglyphiques. Malheureusement, l'absence de photographie ou de fac-similé empêche la vérification de certains détails. Le monument est aujourd'hui conservé au musée archéologique du Caire avec le numéro d'inventaire RT 9.6.18.27.
[2343] G. Daressy identifie ce personnage au fils de l'homme assis (*ibid*., p. 51). Cependant, aucun indice clair dans le document ne permet de valider cette idée.
[2344] Cf. *supra*, « Examen des documents du corpus *sᶜnḫ rn*... », p. 113-137.
[2345] *Wb* II, 168, 8.
[2346] *Wb* II, 173, 1-5.
[2347] Alors que la « germaine » est celle qui partage les mêmes géniteurs, l'« utérine » a en commun la même mère et la « consanguine » le même père.
[2348] Sur le nom, *PN*, p. 46 (8). On connaît peut-être de ce même Nétcher-Isi, un *chaouabti* de basalte consevé à Londres (BM EA 32556) ainsi qu'une statuette conservée à Leipzig (Inv.-Nr. 1023, R. KRAUSPE, Fr. STEINMANN, *Katalog Ägyptischer Sammlungen in Leipzig. Bd. I. Statuen und Statuetten*, Mainz, 1997, p. 62-63 [114], Tf. 54-55).
[2349] *jn sꜣ n*(*y*)*-sw.t sn.t=s mtr.t* (*?*) *mw.t=s sᶜnḫ*(*w*) *rn=s rn=f wr md Šmᶜw Ntr-Jsj ms~n nb.t-pr Dd.t-nbw.*
[2350] À partir de la fin de la XIII[e] dynastie à laquelle ce document doit être rattaché, ce titre ne semble pas devoir être compris comme une désignation du véritable fils du roi, mais plutôt comme un titre couramment accordé aux membres de l'administration provinciale, parfois rendu par « fils du roi titulaire » (J. SIESSE, *La XIII[e] dynastie. Histoire de la fin du Moyen Empire égyptien*, Sorbonne Universités Presses, 2019, p. 402).
[2351] Sur de point, J. SIESSE, *ibid*., p. 264-266.

spéculation était avérée, cet exemple représenterait alors la seule formule de notre corpus comprenant un liturgiste portant le rang familial de « cousin ».

Conclusion

Au terme de l'examen de ces six exemples de formules mentionnant des liturgistes dotés de rangs de « neveu », de « petit-neveu » et peut-être de « cousin », on peut une fois encore s'interroger sur les raisons qui peuvent justifier le choix de ces collatéraux, rarement attestés dans le cadre dela liturgie *sˁnḫ rn*. L'exemple de la formule présente dans la stèle d'Amény (**fig. 112**, doc. **25**), et dans laquelle Inhernakht, le neveu liturgiste, est prioritairement qualifié de « fils bien-aimé » (*sꜣ mr*[*y*]=*f*) pourrait témoigner du fait que ces collatéraux se substituent alors au fils du défunt ou de la défunte, dans cette fonction qui lui est traditionnellement attribuée. Qui plus est, la partie reconstituée de l'arbre généalogique du chef de phylè Dédounéchmet, qui occupe la fonction de liturgiste dans la moitié des exemples de cette catégorie, semble signaler l'absence des « fils » du plus grand nombre des bénéficiaires de la liturgie. On notera néanmoins la mention d'Iyséneb, fils de Nenni, dans les inscriptions de la statue de Khémou (doc. **97**). Toutefois, d'autres explications, telles que la préférence accordée à des collatéraux portant des titres plus prestigieux ou plus adaptés à la fonction que ceux des descendants directs peuvent être également prises en compte. Il convient encore d'envisager que les documents rassemblés dans le corpus ne constituent qu'une partie des monuments primitivement confectionnés puis rassemblés en vue de l'établissement du culte mémoriel collectif d'un parent. Un certain nombre d'exemples de la documentation *sˁnḫ rn* témoignent de la dimension communautaire de cette liturgie [2352], comme le signale le rôle de liturgiste assumé par Dédounéchmet, à la fois dans le groupe statuaire de Nenni (**fig. 105**, doc. **183-185**) et dans la statue de Khémou (doc. **97**).

Le liturgiste est mentionné par son nom personnel (NP)

Généralités

Dans 16 formules *sˁnḫ rn*, soit 2,30 % du corpus, le liturgiste est désigné non pas au moyen de son lien familial ou social avec le défunt mais par le truchement de son nom personnel (NP) [2353]. Parmi cet ensemble, quatre noms désignent un roi. Sur le plan syntaxique, plusieurs types sont observés dans ces exemples, notamment déterminés par la présence [2354] ou l'absence [2355] de la préposition *jn* au début de la formule. Notons d'emblée que seront écartés de cette catégorie, les exemples dans lesquels ce nom personnel du liturgiste est devancé par le ou les titres dont il est est possesseur. Ces cas seront étudiés plus bas, en fonction des différents titres rencontrés.

Un des principaux critères qui permettent de distinguer les exemples de cette catégorie est celui des liens familiaux que le liturgiste semble pouvoir entretenir avec le ou les bénéficiaires de la liturgie. Cette distinction est le plus souvent opérée par la prise en compte de certains indices présents dans la formule ou plus généralement dans l'ensemble du document, Dans une moitié de ces sources, les attaches familiales entre le liturgiste et le bénéficiaire sont explicitées [2356]. En revanche, dans l'autre moitié de ces documents, aucun indice ne permet de restituer ces liens familiaux [2357].

Commençons par examiner ce premier type de sources.

[2352] Cf. *supra*, « Conclusion sur les dispositifs alternatifs », p. 134, n. 743 (vol. I).
[2353] Doc. **49**, **52**, **55**, **56**, **88**, **121**, **152**, **210**, **231** (roi), **234** (roi), **324**, **392** (roi), **393** (roi), **476**, **610**, **679**.
[2354] Type 6.
[2355] Types 7 et 9.
[2356] Doc. **49**, **88**, **392**, **393**, **476**, **610**, **679**.
[2357] Doc. **52**, **55**, **56**, **121**, **152**, **210**, **324**.



Fig. 113 : Stèle de Tousy (Caire CG 34073), d'après P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, CGC, t. I, pl. 39.

Dans la partie gauche du registre médian de la stèle de Tousy (**fig. 113**, doc. **476**) [2358], ce dernier est figuré debout face à ses parents – son père Sanéhet et sa mère Kéfet –, le bras droit levé en signe de récitation rituelle. Dans le registre inférieur, une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* est suivie par une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **476**) « (…) pour le *ka* du scribe de la grande phylè d'Amon [2359], Tousy, qui a perpétué le nom de son père et de sa mère. » [2360]

Dans cet exemple, les liens filiaux entre le liturgiste et les bénéficiaires sont sans aucune ambiguïté. En outre, la séquence « qui a perpétué le nom de son père et de sa mère » constitue une forme développée des marques du pluriel portant sur les bénéficiaires de la liturgie. Celles-ci sont pour l'essentiel *rn=sn*, *rn=tn*, *rn=ṯn*, *rn.w*, et elles sont présentes dans quarante-huit formules du corpus [2361].

Parmi certains exemples des quatorze formules *sᶜnḫ rn* issues des sources royales [2362], le roi assume le rôle de liturgiste et il est mentionné au moyen de tout ou partie de sa titulature. On trouve notamment ce dispositif dans deux des cinq formules *sᶜnḫ rn* gravées sur la statue du prince Iahmès Sapaïr (**fig. 30** et **31**, doc. **231**, **234**) [2363]. En effet, dans ces deux exemples, ce n'est pas le statut de père du prince qui est mise en exergue dans l'entame de la formule mais une partie de la titulature du roi Taâ, accompagnée d'une formule d'eulogie :

> (Doc. **231**) « C'est le dieu parfait, le seigneur du Double-Pays, le fils de Rê, Taâ, doué de vie éternellement, qui a perpétué son nom. » [2364]

On retrouve une syntaxe similaire dans les inscriptions de deux monuments consacrés à Ramsès Ier. Dans l'inscription du pilier dorsal d'une statue osiriaque acéphale (**fig. 43**, doc. **392**) que l'on imagine à l'image du roi, provenant probablement d'un petit temple abydénien, « que Séthy Ier avait dédié à son père défunt » [2365], on peut lire :

> (Doc. **392**) « Men[maâtrê], il a perpétué son nom (*i.e.* de Ramsès Ier) à Ta-our et il a fait en sorte qu'il prenne place dans sa chapelle. » [2366]

D'autre part, sur le socle d'une statue d'Horus de Mésen (**fig. 41**, doc. **393**), dédicacée par Séthy Ier à son père Ramsès Ier, Ramsès II a ajouté un texte de restauration sur le pourtour de la base ainsi que sur sa face nord. Sur cette dernière, il est indiqué à la suite de la titulature de Ramsès II :

> (Doc. **393**) (Ramsès II) « (…) qui a restauré le monument de son père, le roi de Haute et Basse Égypte, Menmaâtrê, le fils de Rê, Séthy-Mérenptah, qui a (ainsi) [perpétué] le nom du père de son père, le roi de Haute et Basse Égypte, Menpéhétyrê, le fils de Rê, Ramsès, dans le temple d'Horus. » [2367]

[2358] Caire CG 34073.
[2359] Le nom d'Amon est martelé.
[2360] (…) *n kꜣ n*(*y*) *sš n*(*y*) *sꜣ ꜥꜣ n*(*y*) *Jmn Twsy sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt=f mw.t=f.*
[2361] Cf. « Catégorie 1. Documents comportant une seule formule… », p. 124-126 (vol. I).
[2362] Doc. **231-235**, **361**, **390**, **391**, **392**, **393**, **402**, **403**, **404**, **541**.
[2363] Pour un commentaire approfondi, cf. *supra*, « Le père comme liturgiste associé », notamment p. 361-363.
[2364] *jn nṯr nfr nb Tꜣ.wy sꜣ Rᶜ Tꜣᶜ dw ᶜnḫ ḏt sᶜnḫ*(*w*) *rn=f.*
[2365] H. Sourouzian, *Catalogue de la statuaire royale de la XIXe dynastie*, *BiEtud* 177, p. 7.
[2366] *Mn*[*-Mꜣᶜ.t-Rᶜ*] *sᶜnḫ*(*w*)*~n=f rn=f m Tꜣ-Wr rd*(*~n*)*=f ḫnm=f s.t m mᶜḥᶜ.t*(*=f*).
[2367] (…) *smꜣwy mnw n jt*(*=f*) *nsw-bjty Mn-Mꜣᶜ.t Rᶜ sꜣ Rᶜ Sty-mry~n-Ptḥ* [*sᶜnḫ*] *rn n*(*y*) *jt jt=f nsw bjty Mn-pḥ.ty sꜣ Rᶜ Rᶜ-ms m pr Ḥr.*

Les liens familiaux entre le liturgiste et les bénéficiaires sont encore attestés dans la stèle de Rédes (**fig. 28**, doc. **88**). Disposés en trois registres, sept membres de la même famille sont figurés assis ou agenouillés, tous respirant une fleur de lotus. Dans la partie basse du monument, on peut lire la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **88**) « C'est l'*imakhy* Dédoukhnoum qui a perpétué les noms de ceux de son monument funéraire collectif (*sm*[*y*].*t*=*f*) [2368] en Abydos, en qualité de justifiés de voix et de possesseurs d'*imakh*. » [2369]

Dans cet exemple, à travers l'expression « ceux de son monument funéraire collectif » (*smy.t*=*f*), le liturgiste Dédoukhnoum semble désigner l'ensemble des membres de sa famille présents à la surface de la stèle.

Comme signalé plus haut, dans une moitié des documents dans lesquels le liturgiste est mentionné au moyen de son seul nom personnel, aucun indice ne permet de relier assurément ce dernier au réseau familial du ou des bénéficiaires de la liturgie.

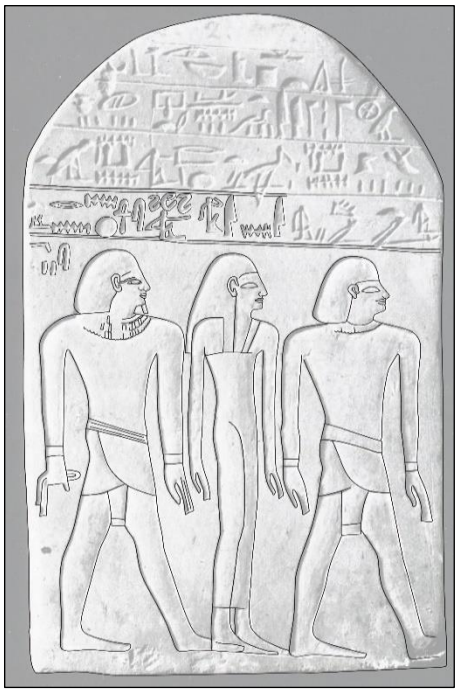


Fig. 114 : Stèle de Djéhoutyrê (Florence 2547). Fac similé © P. Calassou d'après S. Bosticco, *Le stele egiziane* I, n° 49.

Ainsi, dans la stèle de Djéhoutyrê (**fig. 114**, doc. **55**), trois personnages sont figurés debout, les bras ballants, tournés vers la droite. Une femme disposée au centre de la scène est flanquée de deux hommes, mais aucune légende ne permet de les identifier. Au-dessus de cette scène, une inscription fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée au *ka* de Djéhoutyrê et au *ka* de sa mère Takémy ainsi qu'une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **55**) « C'est Inou qui a perpétué leur nom. » [2370]

L'ordre d'apparition de Djéhoutyrê et de sa mère Takémy dans la formule d'offrande permet d'envisager leur place en tête du trio figuré dans le bas-relief. Par suite, et conformément au principe qui permet le plus souvent de déterminer la place du liturgiste dans une file d'individus [2371], on peut supposer que le liturgiste Inou se trouve en position arrière dans cette scène de la stèle. Cependant, cette hypothèse sur la disposition visuelle des protagonistes n'apporte aucune information précise sur l'identité du liturgiste et la nature de ses liens avec les deux bénéficiaires. Inou pourrait tout aussi bien être le père ou un frère de Djéhoutyrê, ou encore, un individu appartenant au second cercle de la famille de Djéhoutyrê.

D'ailleurs, l'inscription gravée sur le socle d'une statuette du même Djéhoutyrê (**fig. 115**, doc. **56**) ne procure pas davantage d'éclaircissement sur cette question puisqu'elle contient une formule *sᶜnḫ rn* en tout point identique.

[2368] Sur le terme *smy.t*, cf. *supra*, « Dans son monument funéraire collectif » (*m smy.t*=*f*) », p. 151-153 (vol. I).
[2369] (*jn*) *jm3ḫy Ddw-ḥnmw sᶜnḫ*(*w*) *rn.w n*(*y*).*w sm*(*y*).*t*=*f m 3bḏw m mɜᶜ ḫrw nb.w jm3ḫ*(.*w*).
[2370] *jn Jnw sᶜnḫ*(*w*) *rn*=*sn*.
[2371] Cf. *supra*, « 1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn*=*sn* », p. 115-120 (vol. I).

Cette discrétion des sources sur les liens entre le liturgiste et le bénéficiaire s'observe encore dans les inscriptions de certains *chaouabtis* de la DPi. Alors que, comme cela a été analysé plus haut, dans 70 % des 31 exemples de *chaouabtis* portant une formule *sˁnḫ rn*, c'est le frère du défunt ou de la défunte qui assume la fonction de liturgiste [2372], ce type d'information n'apparaît pas dans certains cas. Ainsi, dans deux exemples appartenant à cette catégorie de supports (doc. **152**, **210**), le liturgiste n'est connu que par son nom personnel et aucun lien familial avec le bénéficiaire n'est indiqué dans les inscriptions qui animent la statuette. On peut sans doute penser que le dépôt de ces *chaouabtis* fut accompagné par des monuments plus « bavards » au sujet de ces liens ou encore, que l'identité du propriétaire de la tombe d'accueil ainsi que celle des membres de sa famille permettait de pallier cette absence d'informations.

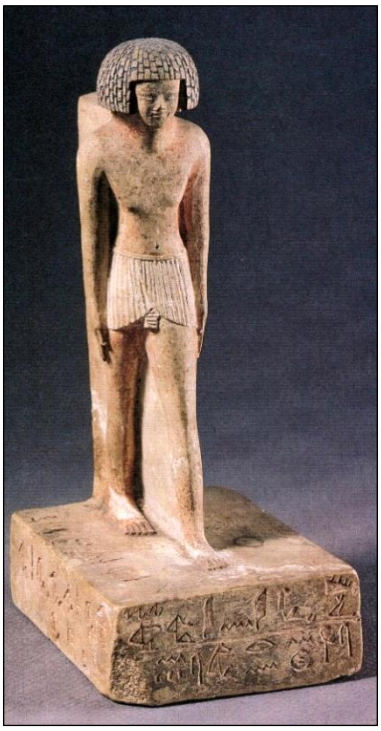


Fig. 115 : Statuette de Djéhoutyrê (Florence 1797), d'après S. Winterhalter, *Beiträge für E. Hornung*, p. 293.

Conclusion

Dans le contexte de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*), les raisons qui peuvent justifier la désignation du liturgiste par son nom personnel et non pas, selon le modèle dominant, par le lien familial établi avec le ou les bénéficiaires de la liturgie, peuvent être diverses.
En premier lieu, ce choix peut répondre au fait que cette information est donnée dans une seconde partie de la formule ou ailleurs, dans les inscriptions du document.
Ensuite, et notamment en ce qui concerne les sources royales, il est possible que, pour des questions de préséance, il a été parfois jugé plus conforme aux principes du protocole de mentionner le nom du liturgiste royal au moyen de tout ou partie de sa titulature plutôt que par son simple statut de fils ou de père du bénéficiaire.
Enfin, il demeure des cas où les liens sociaux entretenus entre le liturgiste et le ou les bénéficiaires furent sans doute perçus comme suffisamment implicites, du fait de la manifestation de cette information par le truchement du lieu d'accueil du support ou des monuments funéraires qui l'accompagnent, pour devoir être explicités.

Le liturgiste est mentionné par un « je »

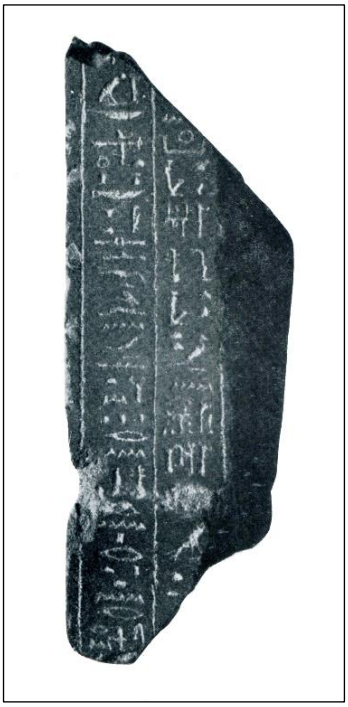
Généralités

Dans six exemples du corpus *sˁnḫ rn*, le liturgiste est désigné au moyen du pronom personnel de première personne « *j* » [2373] ou du pronom indépendant « *jnk* » [2374]. En outre, on notera que ces formules sont animées dans leur majorité par un accompli agentiel de type *jr~n=j* [2375] et plus exceptionnellement par une proposition à prédicat nominal de type *jnk pw*, explicité par le participe perfectif *sˁnḫ*(*w*) [2376]. Par conséquent, dans ces exemples, le cadre narratif prend mécaniquement un tour plus nettement autobiographique.

[2372] Cf. « Les *chaouabtis* », p. 228-229 (vol. I).
[2373] Doc. **3**, **36-37**, **642**, **694**.
[2374] Doc. **390**.
[2375] Types 40 et 41. Cf. *supra*, p. 110-111 (vol. I) et *infra*, p. 655 (vol. III).
[2376] Type 43. Cf. *supra*, p. 110-111 (vol. I) et *infra*, p. 656 (vol. III).

La plus ancienne de ces attestations (doc. **3**), datée de la X^e^-XI^e^ dynastie [2377], est originale dans la mesure où l'agent et le patient de procès désignent un même individu. Ce dispositif syntaxique [2378] se substitue alors au modèle dominant de la formule *sᶜnḫ rn*, dans lequel le liturgiste agit en faveur du nom (*rn*) d'un dédicataire. Ainsi, dans la séquence gravée dans l'entrée de la tombe d'Ahanakht située à El-Bersheh, on peut lire :

(Doc. **3**) « J'ai placé mon nom [sur le por]che que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai réalisé (…) » [2379]



Si cet exemple permet de rendre compte des analogies entre l'acte de « perpétuer le nom » et celui de mettre en forme un support matériel destiné à accueillir la mention du nom du bénéficiaire [2380], il paraît se placer aux marges de la liturgie *sᶜnḫ rn* du fait de l'absence de dichotomie entre le liturgiste et le bénéficiaire.
Il est envisageable qu'un dispositif similaire puisse s'observer dans une formule inscrite sur le pilier dorsal d'une statue fragmentaire anonyme datant de l'époque ptolémaïque (**fig. 116**, doc. **694**) :

(Doc. **694**) « Je suis celle qui suit sa maîtresse, celle dont on ne peut mettre la faute en évidence. Puissiez-vous prononcer mon beau nom. J'ai fait cette statue afin de perpétuer (mon ?) nom /// » [2381]

En dépit de l'absence du pronom suffixe probablement accolé à l'origine au terme *rn* présent à la fin de cette colonne d'inscription, le contexte discursif centré sur le locuteur, que l'on devine notamment dans la séquence « puissiez-vous prononcer mon beau nom », laisse à penser que la cassure de la pierre a fait disparaître le pronom suffixe *=j* se rapportant à la dédicataire [2382].

Fig. 116 : Pilier dorsal d'une statue fragmentaire (Munich 2842), d'après P. Vernus, *BiEtud* 74, pl. XXXVII.

En revanche, dans tous les autres exemples de cette catégorie, le « je »-liturgiste se met, conformément à la tradition de cette liturgie mémorielle, au service d'un bénéficiaire distinct. Dans plusieurs cas, même s'il n'est pas explicitement désigné comme le « fils » du bénéficiaire, il est précisé que le « je »-liturgiste agit conjointement pour son père [2383], comme cela est indiqué dans une des formules inscrites dans la tombe de Khnoumhotep II à Béni Hassan :

(Doc. **37**) « J'ai construit mon monument dans ma cité. J'ai érigé une salle hypostyle là où je n'avais trouvé qu'un champ de ruines. Je l'ai dressé à l'aide de colonnes de granite, inscrites à mon propre nom et j'ai (également) perpétué le nom de mon père (Néhéri) dessus. » [2384]

[2377] E. BROVARSKI, « Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham on the occasion of his 90th birthday, June 1, 1980*, Boston, 1981, p. 14-30.
[2378] Type 0^ter^. Cf. *supra*, p. 90 (vol. I) et *infra*, p. 646 (vol. III).
[2379] *d~n=j rn=j* [*m sb*]*ḫ.t qd*(*~n*)*=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sᶜnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j*.
[2380] Cf. *supra*, « La" phase de fondation" comme acte d'inscription… », p. 44-46 (vol. I).
[2381] *jnk šms*(*w.t*) *ḥnw.t=s n gm wn=s dm=tn rn*(*=j*) *nfr jr~n=j rp.t=tn r sᶜnḫ rn////*.
[2382] P. Vernus pense que la statue figurait originellement une statue de la déesse Renpet-néféret, dont le nom est indiqué dans l'épithète la première colonne de l'inscription (*Athribis*, *BiEtud* 74, 1978, p. 208, pl. XXXVII). Pour notre part, nous pensons que la statue était originellement aux traits de la locutrice.
[2383] Dans les colonnes 161-162 (doc. **36**), le liturgiste déclare avoir « perpétué le nom de ses pères », soit de ses ancêtres. Par ailleurs, dans la formule inscrite sur le pilier d'une statue fragmentaire du médecin Oudjahorresnet (doc. **642**), le liturgiste déclare avoir « perpétué le nom du médecin Oudjahorresnet », à savoir restauré sa statue, 177 après sa disparition. On peut donc comprendre ici une filiation symbolique établie entre ces deux hommes.
[2384] *jr~n*(*=j*) *mnw=j* (*m-*)*ḫnw njw.t=j qd~n=j wḫ*ɜ *gm~n=j m* ɜɜ *sᶜḥᶜ~n=j sw m wḫ.w n m*ɜ*t sš m rn=j ḏs=j sᶜnḫ~n=j rn n*(*y*) *jt=j ḥr=s*(*t*).

Un dispositif analogue apparaît dans une stèle gravée par Séthy Ier en mémoire de son père Ramsès Ier. Ce monument fut érigé dans une chapelle votive située au nord-est de l'enceinte du temple funéraire de Séthy Ier en Abydos [2385]. Dans un passage du texte, il est fait mention de la mise en œuvre du processus de « perpétuation du nom » du roi faisant suite à son décès :

> (Doc. **390**) « (Ramsès Ier) Il s'est uni au ciel et je [me suis installé] sur son trône. C'est moi qui ai perpétué son nom et je suis comme Rê au petit matin depuis que je me suis emparé des *regalia* de mon père. » [2386]

Outre le fait que par cette formule, Séthy Ier indique qu'il a pris en charge la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, soit la mise en œuvre de ce support matériel [2387], on peut se demander si « perpétuer le nom » ne révèle pas dans ce contexte de la succession royale un sens de « perpétuer la lignée ». En effet, quelques lignes plus bas dans cette même stèle, Séthy Ier déclare au sujet de son père défunt, « Je suis son fils, celui qui a perpétué son nom. » [2388]

Conclusion

Hors des contraintes syntaxiques propres au discours, on peut s'interroger sur les raisons qui conduisent à désigner dans ce lot d'attestations le liturgiste au moyen d'un pronom – personnel ou indépendant – de la première personne du singulier. Il est probable que le genre autobiographique dans lequel se situe l'ensemble de ces exemples s'accorde particulièrement au processus de « mise en vedette » du liturgiste qui caractérise la formule *sᶜnḫ rn*.

[2385] Cet exemple fait partie des quatorze formules émanant du cercle de la famille royale (doc. **231-235**, **361**, **390**, **391**, **392**, **393**, **402**, **403**, **404**, **541**), soit à peine plus de 2 % du corpus.
[2386] *ḫnm~n=f ḥr.t* [*ᶜḥᶜ~n*]*=j ḥr s.t=f jnk pw sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tw=j mj Rᶜ tp dwȝ ḏr šsp=j ḫkr.w jt=j.*
[2387] Un dispositif similaire se lit dans une autre formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur cette même stèle (doc. **391**) ou dans une formule *sᶜnḫ rn* gravée sur une statue de Ramsès Ier dédicacée par son successeur Séthy Ier (doc. **392**).
[2388] *jnk sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f.*

Les liturgistes (probablement) extérieurs à la parentèle du défunt

Généralités

Après avoir répertorié et analysé le rang et la fonction des différents liturgistes *sᶜnḫ rn* issus du noyau familial du défunt, il convient maintenant de prendre en considération les liturgistes provenant de cercles relationnels probablement moins intimes [2389].

Le recensement systématique dans les sources du corpus *sᶜnḫ rn* fait apparaître 20 différents types de liturgistes relevant de cette catégorie. Toutefois, leur fréquence à l'intérieur de la documentation demeure faible puisqu'ils n'occupent que 29 des 696 formules du corpus, soit 4,17 % de cette documentation.
En outre, rien ne permet d'affirmer avec certitude que dans aucun de ces cas, un rang familial ne se dissimule pas derrière le titre « professionnel » porté par le liturgiste. Ainsi, alors que la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur la face arrière du pseudo-naos d'Hori (**fig. 118-119**, doc. **63**) [2390] mentionne un liturgiste portant le titre « son ami bien-aimé » (*ḫnms=f mry=f*), l'analyse des indices recueillis sur les différentes faces du monument laisse entrevoir que ce desservant pourrait également être le « frère par alliance » du bénéficiaire Hori [2391].

Il convient également d'observer que parmi les 20 types de liturgistes ne provenant apparemment pas du cercle familial du défunt, sept d'entre eux sont dotés d'un titre auquel est accolé le pronom suffixe *=f*. Cette construction syntaxique introduit une notion de dépendance qui, dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, semble traduire un lien relationnel de type « professionnel » entre le liturgiste porteur du titre et le bénéficiaire. Dans la mesure où ce dernier est probablement décédé au moment de la rédaction de l'inscription, il est donc fort probable que ce lien renvoie à une « relation de dépendance vis-à-vis du supérieur » [2392] établie durant l'existence du « patron » sur terre [2393]. Ces liens semblent en effet résulter des relations sociales tissées durant la durée de vie du bénéficiaire puisque, hormis les rares titres de prêtre-*ouâb* (doc. **237**) et de « desservant du *ka* » (doc. **238**), la grande majorité des charges « professionnelles » portées par les liturgistes de cette catégorie semble sans lien direct avec le maintien du culte funéraire.
Par ailleurs, comme nous nous venons de l'observer avec l'exemple du pseudo-naos d'Hori, la présence de l'épithète *mry=f* associée à ce syntagme suffixé semble rendre compte d'un lien d'autant plus intime entre les deux protagonistes. Ainsi, dans la stèle d'Antef (**fig. 133** et **150** [détail], doc. **39**) [2394], le liturgiste Résou est désigné comme « son échanson, son bien-aimé » (*wbȝ=f mry=f*). On pourrait alors imaginer que cette épithète *mry=f* témoigne d'un lien familier, voire familial, avec le défunt puisque, comme nous l'avons vu précédemment [2395], il est reconnu que ce syntagme est le plus souvent porté par le propre fils de ce dernier [2396].

En fin de compte, l'existence de documents présentant un liturgiste sans lien familial explicite avec le défunt peut se comprendre comme le témoignage d'un élargissement des dispositifs de piété

[2389] M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, p. 18 ; R. LEGROS, Stratégies mémorielles. *Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 120 et p. 128.
[2390] Vienne ÄS 186, XII^e^-XIII^e^ dyn.
[2391] J. RIZZO, « "Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom". Au sujet d'une formule de "perpétuation du nom" (*sᶜnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos d'Hori (Vienne ÄS 186) », *A Wise Man from the Beloved Land*, Recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 34, Montpellier, 2023, p. 219-230.
[2392] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 120.
[2393] D. FRANKE, *Altägyptische Verwandschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, *HÄS* 3. Hamburg, 1983, p. 356.
[2394] Stèle Louvre C 313, Amenemhat III, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022746.
[2395] Cf. *supra*, « Les épithètes "bien-aimé" (*mry=f*)… », p. 274-276.
[2396] M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1, 1999, p. 160 ; D. FRANKE, « *Sem*-priest on Duty », *Discovering Egypt from the Neva : the egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, 2003, p. 70.

mémorielle destinés à ce dernier. Il est également possible que dans certains cas, ces liturgistes « exogènes » viennent pallier l'absence ou la défaillance de membres de la famille du défunt plus traditionnellement voués à cette fonction.

Le liturgiste est « son protégé » (*ḥrd=f*)

Notre documentation fait apparaître cinq documents [2397] dans lesquels le liturgiste est désigné au moyen du syntagme *ḥrd=f* ou, de manière plus exceptionnelle, via sa contrepartie féminine *ḥrd.t=f* [2398]. On remarquera que ces tous exemples datent des XII[e] et XIII[e] dynasties, période où le syntagme *ḥrd*(*.t*)*=f*, « son/sa *ḥrd(.t)* » est sans doute le plus en vogue. La rareté de son emploi dans notre corpus [2399] engage néanmoins à enquêter plus avant sur la nature et la fonction du *ḥrd*/*ḥrd.t*, notamment dans le contexte de la formule *sᶜnḫ rn*.

Le terme *ḥrd* [2400], généralement traduit par « enfant », apparaît dans les sources de l'Ancien Empire [2401]. Ce sens générique du terme *ḥrd* est clairement signifié par ses déterminatifs les plus courants, à savoir  « l'enfant assis, un doigt dans la bouche » (A 17 et ses variantes) [2402] ainsi que  « le moineau » (G 37), qui peut indiquer ce qui est « petit » ou « inférieur ». Ce champ s'élargit parfois au sens de « nourrisson » [2403] voire même de « fœtus » [2404], comme dans certains *papyri* médicaux datés de la période allant du Moyen Empire au Nouvel Empire. Cette dernière acception est encore attestée dans le célèbre passage du Papyrus Westcar où il est question, à propos des futurs souverains de la V[e] dynastie, du « trio d'enfants (*pȝ* 3 *ḥrd.w*) qui est dans son ventre » [2405].
D'une manière générale, le vocable *ḥrd* participe donc au champ lexical de l'enfant [2406], au même titre que *ms*(*w*) et *šrj*, pour ne citer que ses principaux termes [2407]. Dès la PPi, son pluriel, *ḥrd.w*, les « enfants », semble concurrencer le pluriel *ms*(*w*)*.w*, « enfants, progéniture » [2408]. À partir du Moyen Empire, et notamment dans la documentation juridique, la forme *ḥrd.w* prend le plus souvent le sens de « descendants » ou d'« héritiers » [2409]. Cette proximité de sens entre ces deux formes s'illustre dans la partie basse de la stèle BM EA 101 [2410], datée de la XII[e] dynastie, dans laquelle le dédicataire Nebipousénousret s'adresse aux prêtres d'Abydos en ces termes :

> « Vous transmettrez vos fonctions à vos enfants (*ḥrd.w*) et ainsi votre progéniture (*msw.w*) sera établie à vos postes en tant que vos fonctions d'éternité. » [2411]

En contrepoint, et toujours à l'appui de sources des XII[e] et XIII[e] dynasties, certains auteurs ont repéré que le terme *ḥrd* pouvait régulièrement désigner une personne adulte, constat qui a conduit, dans ce

---

[2397] Doc. **81**, **125**, **128**, **161, 171**.
[2398] Doc. **128**.
[2399] 0,72 %.
[2400] *Wb* III, 397, 1-398, 8.
[2401] Dans la formule 519 des Textes Pyramides (§ 1214c), Horus est qualifié d'« enfant nourrisson » (*ḥrd nḫn*).
[2402] Ce signe fonctionne le plus souvent comme idéogramme.
[2403] P. Ramesseum III, B 11 ; P. Ebers, 782 ; 836 ; 838 ; P. Berlin 3027, B 1, 9.
[2404] P. médical de Kahun 19, 3, 2-3 ; P. Ebers, 800.
[2405] 9, 24.
[2406] E. FEUCHT, *LÄ* III, 1980, col. 424-437, *s.v.* « Kind » ; D.N. MACDONALD, « Terms for'Children' in Middle Egyptian : A sociolinguistic View », *BACE* 5, 1994, p. 53-59 ; E. FEUCHT, *Das Kind im alten Ägypten*, Campus Verlag, New-York, 1995, p. 503-549 ; B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : Aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT Diffusion, 2003, p. 60-68
[2407] La consultation des références citées dans la note précédente fait état d'une vingtaine de termes pour désigner « l'enfant ».
[2408] Par ex. : P. Naga ed-Deir N 3500, col. 3 (W.K. SIMPSON, « A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Nad ed-Deir N 3500 », *JEA* 56, 1970, p. 59 et pl. XLVI et XLVIa, col. 3).
[2409] E. FEUCHT, *LÄ* III, 1980, col. 428.
[2410] A.M. BLACKMAN, « The Stela of Nebipusenwosret : British Museum n° 101 », *JEA* 21, 1935, p. 1-9 et pl. I.
[2411] *swḏ=ṯn jȝ.t=ṯn n ḥrd.w=ṯn wnn msw.w=ṯn mn ḥr ns.wt=ṯn m jȝ.t=ṯn n*(*y*)*.t ḏ.t.* Sur cette expression, voir notamment, P. POSENER-KRIEGER, « Vous transmettrez vos fonctions à vos enfants… », *CRIPEL* 13, 1991, p. 107-112.

contexte, D. Franke à qualifier le *ḫrd* de « pseudo-enfant » [2412]. En outre, dans nombre des stèles qui forment cette documentation, le lien qui unit le dédicataire à ce « pseudo-enfant » est évoqué par le syntagme *ḫrd=f*, littéralement « son *ḫrd* », dans une syntaxe similaire à celle notamment utilisée par le père pour désigner « son fils » (*sꜣ=f*). Pourtant, l'examen des relations établies entre le « père » et le *ḫrd=f* révèle qu'elles se situent systématiquement hors des liens de sang [2413]. Par suite, lorsque le *ḫrd* ne manifeste pas de lien biologique clair avec le personnage auquel il est lié, les auteurs y ont plus souvent perçu une relation marquant une dépendance sociale. Partant, il est généralement attribué au terme *ḫrd* un faisceau d'acceptions, telles que « serviteur », « domestique » [2414], « dépendant » [2415] ou « subordonné » [2416].

En tout état de cause, il reste à comprendre, d'une part, comment un même vocable peut rassembler un volet de significations aussi diverses et, d'autre part, comment il est envisageable de distinguer ces différents emplois du terme *ḫrd* dans la documentation, notamment lorsque les situations d'énonciation ainsi que les liens sociaux évoqués s'avèrent peu explicites.

Il est probable que le sème commun à l'éventail des acceptions associées au terme *ḫrd* – depuis « enfant » jusqu'à « subordonné » – décrit un état d'infériorité ou de dépendance : plus physique dans le rapport de l'enfant à son géniteur et plus social dans celui du subordonné à son maître. À cet égard, il faut noter que le champ sémantique du terme *šrj* repose sur une polysémie analogue puisque ce terme peut tour à tour signifier « petit », « enfant » mais également « assistant » [2417]. Le *ḫrd*, comme le *šrj*, est alors celui qui, du fait de son état d'infériorité et de dépendance, réclame, plus que tout autre, attention et protection [2418].
Ce besoin de protection en lien avec l'enfant-*ḫrd* se manifeste très clairement dans la documentation médicale citée plus haut. On le détecte encore dans nombre de sources du Moyen Empire, comme dans une lettre tirée des documents d'Héqanakht dans laquelle le maître de domaine (*pr*), en réaction à la situation de crise et de famine qui sévit dans la région thébaine, donne des consignes qu'il souhaite rassurantes à sa maisonnée : « Gardez-vous d'être en colère à cause de cela car, voyez, l'ensemble de la maisonnée est (pour moi) comme mes enfants (*ḫrd.w=j*) ! » [2419]. Cette attention particulière portée à l'enfant-*ḫrd*, du fait de sa situation de dépendance, est encore rappelée dans le *Conte de l'Oasien* où, à plusieurs reprises, les enfants- *ḫrd.w* du paysan font l'objet d'une extrême attention. Il est notamment question de leur assurer des moyens d'existence lors des absences nombreuses et prolongées de leur père [2420].
Tout laisse à penser que l'attitude bienveillante du maître de maison à l'égard de son *ḫrd*, son « pseudo-enfant », soit similaire à celle dont il fait montre envers sa progéniture. Ce sens métaphorique du terme s'affiche dans la longue inscription biographique du nomarque Sarenpout I[er], gravée dans sa tombe de Qoubet el-Haoua sous le règne de Sésostris I[er]. Dans la séquence où le nomarque vante son comportement secourable à l'égard de ses administrés, on peut lire : « Je fus un père pour le *ḫrd* » [2421]. Le caractère sentencieux de cette formule laisse supposer qu'elle emprunte, par le truchement de la métaphore, au langage prévenant du père à l'égard de son enfant pour évoquer

[2412] D. Franke, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Riech*, *HÄS* 3, Hambourg, 1983, p. 307 ; *id*., « *Sem-priest* on Duty », *Discovering Egypt from the Neva : The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev* (éd. St. Quirke), Berlin, 2003, p. 74.
[2413] B. Schmitz, « Zur Bedeutung von *ḫrd=f* », *ZÄS* 108, 1981, p. 53-60. Cette analyse est corroborée par la stèle de Senbi (BM EA 428, *HTBM* VI, pl. 26), où le nom du père biologique du *ḫrd=f* est précisé.
[2414] *AnLex* 78.3239.
[2415] S. Donnat Beauquier, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, éd. J. Millon, 2014, p. 39, n. g.
[2416] D. Franke, *op. cit.*, p. 304-308.
[2417] *Wb* IV, 526, 9-23 ; *AnLex* 77.4260 ; 78.4173.
[2418] Notion évoquée dans le *Wb* III, 397, 2 : *Kinde als schutzebedürftigen Wesen*. Voir également, E. Feucht, *Das Kind im alten Ägypten*, Campus Verlag, New-York, 1995, p. 538. Ce besoin de protection associé au terme *ḫrd* semble s'élargir au règne animal. Dans le *Spell* 62 des Textes des Sarcophages (*CT* I, 270c), il est dit au défunt, « on t'amènera des petits de gazelles » (*d jn.t n=k ḫrd.w n*[*y.w*] *gḥs.w*).
[2419] Lettre II, col. 24-25 : T.G.H. James, *Hekanakhte Papers and other early Kingdom Documents*, *PMMA* XIX, 1962, p. 32 et pl. 5/5a, col. 24-25 ; J.P. Allen, *The Heqanakht Papyri*, *PMMA* XXVII, 2002, p. 17, 233 et pl. 30 (col. 24-25).
[2420] R 2-3 ; 5 ; B1, 79-82.
[2421] *Urk.* VII, 4, 17. Pour d'autres sentences de ce type, D. Meeks, « Notes de lexicographie », *RdE* 26, 1974, p. 56, n.3.

l'attitude bienveillante d'un maître envers son subalterne. Il y aurait ici, conformément aux exigences du discours normatif inhérent aux élites, une volonté d'afficher l'image d'un *pater familias* attentif et bienveillant à l'endroit de l'ensemble des membres de la maisonnée, et notamment à l'égard de son « pseudo-enfant » (*ḥrd*). On rappellera que par cette appellation, ce « subordonné » est alors gratifié d'une dénomination traditionnellement réservée à la progéniture du maître, et, par voie de conséquence, à ses héritiers.

Partant de ces premières considérations, il convient maintenant d'établir les principes permettant de distinguer les diverses acceptions du terme *ḥrd*, notamment autour de cette alternative : « enfant » ou « pseudo-enfant » ?
L'étude d'une large documentation portant sur les attestations du terme *ḥrd*, et plus particulièrement celles datées des XII^e^-XIII^e^ dynasties, conduit à formuler quelques conclusions [2422] :

- Le pluriel du terme, *ḥrd.w*, désigne systématiquement les « enfants », au sens biologique du terme. Ce sens est le plus souvent renforcé par la présence d'un pronom suffixe (*ḥrd.w=j*, *ḥrd.w=t*, *ḥrd.w=f*, etc.) ou encore d'un possessif (*nȝy=j*, *nȝy=t*, *nȝy=f*, etc.). Comme rappelé plus haut, dès la PPi, cette forme semble concurrencer le pluriel *ms*(*w*).*w*, « enfants, progéniture » ;
- Le singulier *ḥrd* quant à lui, représente généralement un « pseudo-enfant » [2423], et ce de manière systématique lorsqu'il apparaît dans la séquence *ḥrd=f*. L'individu ainsi désigné, né hors des liens de sang avec son « père », est placé dans une relation de dépendance vis-à-vis de ce dernier, comme le signale la présence du pronom suffixe. Néanmoins, on le verra, ce « pseudo-enfant », très probablement élevé au sein du domaine (*pr*) de son « père » ou de la maisonnée (*ȝb.t*), semble bénéficier des attentions bienveillantes qu'un père doit porter à son enfant ainsi que certaines prérogatives dévolues à ses descendants. Dans ce contexte, il nous semble donc plus approprié de rendre le syntagme *ḥrd=f* par « son protégé » que par « son subalterne » ou « son subordonné », dans la mesure où cet emploi du vocable paraît davantage traduire la bienveillance paternelle que la domination du maître. Néanmoins, le singulier *ḥrd*, sans la présence d'un pronom suffixe, peut conserver le sens générique d'« enfant », notamment lorsqu'il est utilisé pour rendre compte d'une tranche d'âge et non pas d'un lien social spécifique [2424].

Partant de ces principes, on peut maintenant aborder la lecture des cinq stèles du corpus *sˁnḫ rn*, datées des XII^e^-XIII^e^ dynasties, dans lesquelles le liturgiste est systématiquement désigné par le syntagme *ḥrd*(*.t*)*=f*.
Nous allons commencer par l'analyse de trois des stèles de cet ensemble (doc. **81**, **125**, **161**) qui présentent une spécificité commune.
Le champ de la stèle de Sénebef [2425] est divisé en quatre registres (**fig. 5**, **fig. 139** [détail], doc. **81**). Sous les yeux *oudjat* qui flanquent une croix *ânkh* dans le cintre, les quatre lignes du deuxième registre présentent une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à Osiris et destinée à approvisionner la table d'offrandes de Sénebef, le dédicataire du monument. Cette table d'offrandes est figurée au centre du troisième registre, à la gauche de laquelle se tient Sénebef assis, les mains dirigées vers les offrandes. Dans la partie droite, un homme se tient debout, tourné vers lui, le bras droit tendu vers lui en signe de récitation de la formule d'offrande. Dans une ligne de texte, placée dans l'alignement des têtes des deux protagonistes, on peut lire :

[2422] Ces principes sont en partie posés par B. Schmitz dans sa remarquable contribution (« Zur Bedeutung von *ḥrd=f* », *ZÄS* 108, 1981, p. 53-60 [notamment p. 60]).
[2423] Le terme *ḥrd* non suffixé présente ce sens dans la variante d'une formule pour les *chaouabtis* dans le Spell 472 des Textes des Sarcophages : « Saisissez donc vos pics, vos houes, vos perches et vos corbeilles dans vos mains comme doit le faire tout *ḥrd* pour son maître ! » (*CT* VI, 1k-l [TS 472]).
[2424] Cette acception se lit notamment dans la documentation médicale (« Chasser la soif d'un *ḥrd* », P. Ramesseum III, A 9 et B 19) ou magico-religieuse (« Se transformer en *ḥrd* », Spell 291 de Textes des Sarcophages).
[2425] Leyde H.III.RR.3, ME.

(Doc. **81**) « C'est son protégé (*ḫrd=f*) qui a perpétué son nom, le surveillant du département de la bière [2426], Sénebefemânkh. » [2427]

La stèle du prince (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) Sahathor (doc. **125**) [2428] est également organisée en quatre registres. Les deux premiers sont semblables à la stèle de Sénebef, avec deux yeux *oudjat* dans le cintre et, dans le deuxième registre, une formule d'offrande à Osiris, Ptah-Sokar et Oupouaout pour le *ka* du dédicataire. Au-dessous, Sahathor est assis devant sa table d'offrandes et, face à lui, son *ḫrd* Sénebimef lui présente un pain de la main droite alors qu'il tend la gauche en signe de récitation rituelle. Deux colonnes de texte sont inscrites devant lui :

(Doc. **125**) « C'est son protégé (*ḫrd=f*) qui a perpétué son nom, le *ouâb* d'Amon, Sénebimef. » [2429]

Compte tenu de la posture du liturgiste dans ces deux derniers exemples, il est entendu que Sénebefemânkh aussi bien que Sénebimef sont également impliqués dans les phases d'actualisation de la liturgie, à savoir la mise en œuvre récurrente des rituels funéraires.

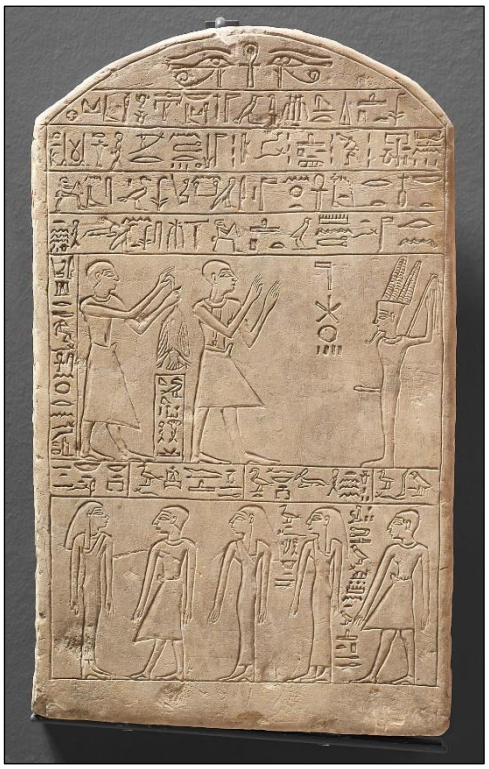


Fig. 117 : Stèle du « prince » Séneb (Vienne ÄS 135) d'après le catalogue en ligne : https://www.khm.at/objektdb/detail/317174/

Enfin, la surface de la stèle du « prince » (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) Séneb (**fig. 117**, doc. **161**) [2430] est, elle aussi, divisée en quatre registres. Les deux premiers sont similaires à la stèle de Sénebef, avec une croix *ânkh* flanquée de deux yeux *oudjat* dans le cintre et, dans le deuxième registre, une formule d'offrande à Osiris-Khentyimentyou et Min destinée au *ka* du prince Séneb. Au-dessous, Séneb est figuré en adoration devant Min ithyphallique et, derrière lui, son *ḫrd* Kaouah présente des deux mains une oie tenue par le cou. Deux colonnes de texte, qui forment la suite du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, encadrent le « protégé » :

(Doc. **161**) « C'est son protégé (*ḫrd=f*) qui a perpétué son nom, le directeur du magasin et confident**,** Kaouah. » [2431]

L'originalité de ces trois documents se manifeste en premier lieu par le fait qu'avec le « protégé-*ḫrd* », apparaît un nouveau type de liturgiste, dépourvu de lien explicite de sang avec le dédicataire. Par suite, dans chacune de ces stèles, la relation entre le *ḫrd=f* et de son « père » semble se fonder sur un rapport de hiérarchie sociale [2432] : « juge d'instruction » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ꜣ*] *šnt*) face à un « préposé au département de la bière » (*jry ᶜ.t-ḥnq.t*) (**fig. 139**, doc. **81**), « prince » (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) face à un « *ouâb* d'Amon » (*wᶜb Jmn*) (doc. **125**) ou un « directeur de magasin et confident » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ꜣ*] *s.t ᶜq*) (doc. **161**).

Mais le point le plus remarquable de ces documents est la figuration, au registre inférieur de deux des stèles (doc. **81**, **161**), des enfants biologiques (*sꜣ=f* et *sꜣ.t=f*) des dédicataires Sénebef et

[2426] Sur ce titre, *AnLex* 78.0607.
[2427] *jn ḫrd=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jry ᶜ.t-ḥnq.t Snbf-m-ᶜnḫ*.
[2428] Caire CG 20450, ME. Pour d'autres documents relatifs au prince Sahathor, D. Franke, *Personendaten*, p. 327, dossier Nr. 376.
[2429] *jn ḫrd=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f wᶜb n*(*y*) *Jmn Snb-jm=f* (écrit *mj=f*).
[2430] Vienne ÄS 135, XIII[e] dynastie.
[2431] *jn ḫrd=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *s.t ᶜq K3-w3ḥ*.
[2432] Ce rapport hiérarchique a été commenté par d'autres : B. SCHMITZ, « Zur Bedeutung von *ḫrd=f* », *ZÄS* 108, 1981, p. 60 ; D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Riech*, *HÄS* 3, Hambourg, 1983, p. 306-308.

Séneb [2433]. Représentés debout, les bras ballants, on trouve deux fils et une fille sur la stèle de Sénebef (**fig. 5** et **139**) et deux fils et deux filles sur celle du « prince » Séneb (**fig. 117**). B. Schmitz perçoit le *ḫrd=f* comme un « enfant de substitution » (« *Ersatzkind* ») [2434], assurant le rôle généralement attribué au fils biologique pour le culte funéraire, du fait de l'inexistence de ce dernier. Or, dans ces deux stèles, le « protégé » du dédicataire (*ḫrd=f*) assume cette fonction rituelle alors les enfants biologiques sont figurés sur la stèle, bien que relégués dans un registre inférieur [2435]. Quant à la stèle de prince Sahathor (doc. **125**), sa mère Rédénet est figurée face à deux de ses propres fils (*sꜣ=s*) et à trois de ses sœurs (*sn.t=s*) dans son registre inférieur. Partant, il s'agirait alors des frères du prince [2436] ainsi que de ses tantes.
Les exemples de ces stèles démontrent que, pour la période des XII^e^-XIII^e^ dynasties, le rôle de liturgiste *sˁnḫ rn* attribué au *ḫrd=f* n'est pas incompatible avec la présence simultanée d'enfants ou de parents biologiques du défunt.

Afin de tenter d'éclairer cette singularité constatée dans cette documentation, trois hypothèses sont alors envisageables :

- Dans ces stèles, la fonction rituelle du *ḫrd=f*, substitut de celle généralement attribuée à un membre biologique de la famille, est mise en exergue. Ceci étant, il est vraisemblable que chacun de ces documents puisse ne représenter qu'un des témoignages formant l'ensemble des faits et gestes inhérent la liturgie mémorielle consacrée au défunt. On peut donc imaginer d'autres documents de ce type, comme par exemple, une stèle dans laquelle un membre de la constellation familiale (fils, fille, etc.) serait également figuré en charge de la « perpétuation du nom » du même défunt, reléguant la stèle du « protégé » au témoignage d'une collaboration à un dispositif collectif. Dans notre corpus, plusieurs exemples de documents destinés à un même dédicataire et émanant de membres distincts de la constellation familiale sont attestés. Ainsi, et pour prendre des exemples datant d'une période proche des stèles examinées ici, trois stèles de la XIII^e^ dynastie provenant de la forteresse de Bouhen portent des inscriptions relatives à la « perpétuation du nom » de Saamon, le bénéficiaire défunt. Deux d'entre elles (doc. **220** et **222** [2437]) sont dédicacées par le frère du défunt, Irgemtef, alors que la troisième (doc. **221** [2438]) l'est par un autre de ses frères nommé Piânkhy. Bien que découlant d'un autre dispositif, on dispose également dans notre corpus de plusieurs documents « collectifs ». Dans chacun d'entre eux, plusieurs liturgistes distincts « ont perpétué le nom » du même bénéficiaire [2439] ;
- Contrairement à ce qui est généralement admis au sujet du *ḫrd*, le *ḫrd=f* ne représenterait pas dans ce contexte un simple subalterne, notamment dans ses rapports aux enfants biologiques du dédicataire. Bien que nanti d'un statut social parfois modeste, le *ḫrd=f* serait néanmoins intégré dans l'unité familiale nucléaire à l'image d'un fils de famille et, pour cette raison, hissé à l'égal des enfants biologiques dans la mise en œuvre de la liturgie mémorielle du père [2440] ;

[2433] Cette caractéristique ne s'observe pas dans la stèle du prince Bébi (**fig. 15**, doc. **171**), où l'iconographie se limite au face-à-face de ce dernier avec le *ḫrd=f*.
[2434] *Op. cit*., p. 60.
[2435] B. Schmitz émet un doute concernant l'identification des fils et filles dans la stèle de Sénebef (*op. cit*., p. 56-57) et dans celle de Séneb (*op. cit*., p. 57). Pourtant, les mentions des *sꜣ=f* et *sꜣ.t=f* dans ses deux stèles ne peuvent être associées qu'à leur dédicataire, leur *ḫrd* ne représentant qu'un personnage secondaire.
[2436] La présence du pronom suffixe *=s* ne signifie pas nécessairement ici qu'il s'agisse des enfants d'un autre mariage (G. Robins, « Some Principles of Composition Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art », *JARCE* 31, 1994, p. 36).
[2437] H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 9-10 et pl. II, 3 et LVIII, 3 (179) ; p. 16, pl. V, 5 (181).
[2438] *Id*., p. 16, pl. V, 4 (180).
[2439] Doc. **26-27** ; **176-177** ; **231-235** ; **281-282** ; **290-291** ; **298-299** ; **434-435** ; **458-459** ; **470-471** ; **499-500** ; **683-684**. Cf. *supra*, « Catégorie 2. Documents comportant plusieurs formules… », p. 124-126 (vol. I).
[2440] Voir la remarque à ce propos dans W. Grajetzki, G. Miniaci, « The Stela of the Thirteenth Dynasty treasurer Senebsumai », *The World of Middle Kingdom Egypt*, *MKS* 2, 2016, p. 133. En outre, il faudrait poursuivre l'analyse comparative du rôle du *ḫrd=f* à la suite de celle du *sn-ḏt* à l'Ancien Empire, réflexion amorcée par B. Schmitz (*op. cit*., p. 60). En outre, *mutatis mutandis*, est-il légitime de voir dans ces liens du *ḫrd=f* à son « père », ceux qui se formeront dans la société romaine entre le client et son patron, parfois qualifiés de « relations d'échanges réciproques » ? (É. Deniaux, *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Publications de l'École Française de Rome, n° 182, 1993, p. 3).

- Enfin, nous ne retiendrons pas l'idée peu vraisemblable selon laquelle, dans ces stèles, le *ḥrd=f* se serait substitué aux descendants biologiques, suite à leur disparition prématurée. La présence de certains de ces descendants dans certains des stèles appartenant à cette catégorie semble en effet affaiblir cette hypothèse.

La stèle anépigraphe du *sȝb r(ȝ) Nḫn* [2441] Ibiâ (doc. **128**) [2442] possède un premier caractère singulier par la présence d'un liturgiste qualifiée de *ḥrd.t=f*, « sa protégée » [2443]. Le nom de cette dernière n'est pas précisé dans la séquence inscrite dans le registre inférieur à la suite de la formule d'offrande [2444]. Mais, compte tenu du fait que l'identité du liturgiste est systématiquement donnée – hors lacune accidentelle – dans chacun des documents de notre corpus, il y a tout lieu de croire que celle-ci est notée dans le cintre, de part et d'autre du motif des yeux *oudjat*, en ces termes : « La maîtresse de domaine Iki, surnommée la dame Pi. » [2445]
Il convient de noter que l'autre originalité du document est celle du genre féminin du liturgiste. Rappelons que, dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, le Moyen Empire est la période d'apparition des liturgistes féminins (principalement la fille, la sœur, la mère et l'épouse), mouvement qui s'amplifiera au cours du Nouvel Empire avant leur quasi-disparition aux périodes tardives [2446]. En conclusion, cette stèle d'Ibiâ constitue tout à la fois un document exceptionnel du fait du statut du liturgiste conjugué à celui de son genre (*ḥrd.t*) et un témoignage de certaines évolutions sociales au cours du Moyen Empire et de la DPi.

Enfin, il faut noter que dans trois des cinq stèles dans lesquelles la mention du terme *ḥrd* relative au liturgiste est accolée au pronom suffixe *=f*, ce desservant est mis en lien avec un bénéficiaire désigné par le titre de « fils royal » (doc. **125**, **fig. 117** **161**, **fig. 15** **171**). Or, il convient d'être toujours prudent vis-à-vis du titre de *sȝ n(y)-sw.t*, « fils royal ». Dès l'Ancien Empire, et bien que correspondant le plus souvent à une fonction réelle au sein de l'État, le porteur de ce titre n'est pas nécessairement un descendant direct du roi et les sources de cette époque présentent un certain nombre de « fils royaux » fictifs [2447]. Parmi les dédicataires des trois stèles concernées par cette question dans nos exemples, seul le prince Bébi [2448] semble être un authentique fils royal, celui de Sobekhotep VII appartenant à la XIII[e] dynastie [2449]. Dans cette stèle (**fig. 15**, doc. **171**), Bébi est campé sur la gauche du registre inférieur devant une table d'offrandes, faisant face à son *ḥrd* qui semble lui offrir des fleurs de lotus tenues dans chaque main. On peut lire dans la dernière ligne de l'inscription qui surplombe la scène :

(Doc. **171**) « C'est son protégé (*ḥrd=f*) qui a perpétué son nom, le majordome, Ptahâa. » [2450]

Dans la stèle Caire CG 20578, également dédicacée par le chef du domaine Ptahaâ, Bébi se voit doté de l'exceptionnel titre de « fils royal véritable » (*sȝ n[y]-sw.t mȝᶜ*), sans doute pour le distinguer des nombreux titres fictifs de « prince » [2451]. Quant au « prince » Sahathor (doc. **125**), il semble être le frère de Néferhotep I[er], roi également de la XIII[e] dynastie, et non pas un véritable « fils du roi » [2452].

[2441] Sur ce titre, voir notamment A. ILIN-TOMICH, « Theban Administration in the Late Middle-Kingdom », *ZÄS* 142, 2015, p. 128.
[2442] Caire CG 20478, ME.
[2443] On notera que dans d'autres documents mentionnant le *sȝb r(ȝ) Nḫn* Ibiâ, notamment la stèle BM EA 1348, des membres de sa famille père, mère, frères, neveu sont identifiés. Voir D. FRANKE, *Personendaten*, *ÄA* 41, 1984, p. 73, dossier Nr. 61.
[2444] « C'est sa protégée qui a perpétué son nom », *jn ḥrd.t=f sᶜnḫ(w.t) rn=f.*
[2445] *nb.t-pr Jkj ḏd~n=s ḥnw.t Pj*.
[2446] Cf. « Afffirmation puis effacement des femmes… », p. 314-319.
[2447] Sur la question, l'ouvrage essentiel est B. SCHMITZ, *Untersuchungen zum Titel sȝ-njswt « Königssohn »*, Bonn, 1976. Des compléments intéressants à cette étude se trouvent dans M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1, 1999, p. 162-189.
[2448] Bologne KS 1927, XIII[e] dynastie.
[2449] D. FRANKE, *Personnendaten*, *ÄA* 41, 1984, p. 164, dossier Nr. 228 ; Z.E. SZAFRAŃSKI, « Observations on the Second Intermediate Period Relief », *Fs. J. von Beckerath*, *HÄS* 30, 1990, p. 249.
[2450] *jn ḥ(r)d=f sᶜnḫ(w) rn=f ḥr(y)-pr Ptḥ-ᶜȝ.*
[2451] J. VON BECKERATH, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, *ÄgForsch* 23, 1965, p. 101.
[2452] Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil,* PUF, Nouvelle Clio, 1995, p. 136-140.

De même, le « prince » Séneb serait un des frères de Sobekhotep III, prédécesseur du même Néferhotep Ier [2453].
En dépit de la fluctuation de l'authenticité de ce titre de *sꜣ n*(*y*)*-sw.t* dans cette documentation, il n'en demeure pas moins que leurs dédicataires font partie du premier cercle du Palais. Par voie de conséquence, il est fort à parier que, en qualité de *ḥrd=f*, leurs « protégés » ont certainement eu l'occasion de fréquenter certaines des institutions royales. Or, l'institution royale du *kap*, vraisemblablement fondée au début de la XIIe dynastie, fut notamment destinée à faire bénéficier d'une formation éducative à de jeunes individus n'appartenant pas à la famille royale et nommés dans les sources « enfant du *kap* » (*ḥrd n*[*y*] *kꜣp*) [2454]. À terme, cette classe de jeunes gens dont le mode de recrutement fait encore l'objet de débats [2455], forma une élite parmi laquelle le roi put recruter ses fonctionnaires « amis » les plus proches [2456]. Sans qu'aucune preuve définitive ne puisse étayer cette hypothèse, il est tentant de mettre en regard la fortune de ces « enfants du *kap* », mis en contact dès leur plus jeune âge avec le milieu palatial et ces *ḥrd*(*.t*)*=f*, « protégé(e) » mis sous le patronage de « princes », et dont la solidité et, probablement, la pérennité des liens avec leur famille « adoptive » les conduisirent à participer au culte funéraire de leur « père ».

Le liturgiste est un « ami » (*ḫnms*)

Le liturgiste est qualifié d'« ami » (*ḫnms*) dans un unique document du corpus *sᶜnḫ rn*.



Fig. 118 : Pseudo-naos d'Hori (Vienne ÄS 186), d'après : http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=4737

Cette attestation est inscrite dans une formule située dans l'angle inférieur droit de la paroi arrière du pseudo-naos d'Hori (**fig. 118**, doc. **63**) [2457] et se développe sur cinq colonnes en ces termes (**fig. 119**, encadré rouge) :

> (Doc. **63**) « (Râhotep, né de Iousen) C'est en témoignage de ce qu'a réalisé pour lui son ami bien-aimé (*ḫnms=f mr*[*y*]*=f*), le directeur de la demi-équipe des carriers [2458], Hori, juste de voix, né de Toun(i), qui a (ainsi) perpétué son nom, juste de voix. » [2459]

Comme cela a été commenté précédemment [2460], cet exemple fait montre d'originalité, tant sur le fond que sur la forme. Sur le plan syntaxique, la formule appartient au type 36, soit les formules commençant par la séquence *m jr*(*w.t*) *n=f* X [2461], « c'est en témoignage de ce qu'a fait pour lui X ». Mais contrairement à l'exemple du pseudo-naos d'Hori, seul représentant du type 36, dans l'ensemble des exemples relevant du type 35 (doc. **39**, **44**, **45**), la séquence initiale est

[2453] B. Schmitz, *op. cit.*, p. 208.
[2454] Sur la question : E. Feucht, « The *ḫrdw n kꜣp* reconsidered », *Pharaonic Egypt*, Jérusalem, 1985, p. 38-47 ; *id.*, *Das Kind im alten Ägypten*, 1995, p. 266-304 ; B. Mathieu, « L'énigme du recrutement des "enfants du *kap*" : une solution ? », *GM* 177, 2000, p. 41-48.
[2455] Voir à ce propos, l'hypothèse originale présentée par B. Mathieu (*op. cit.*).
[2456] J.J. Shirley, « Crisis and reconstructuring of the State : from the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HDO* 104, 2013, p. 586-587.
[2457] Vienne ÄS 186, XIIIe dynastie.
[2458] Sur ce titre, W.A. Ward, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 52 [410].
[2459] (*Rᶜ-ḥtp ms~n Jwsn m*) *jr*(*w*) *n=f ḫnms=f mr*(*y*)*=f* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ꜣ*) *gs ḫrty.w-nṯr Ḥr mꜣᶜ-ḫrw ms~n Twnj sᶜnḫ*(*w*) *rn=f mꜣᶜ-ḫrw*.
[2460] Cf. Commentaires sur les types 35 et 36 de formules *sᶜnḫ rn*, p. 107-108 (vol. I) et p. 654-655 (vol. III).
[2461] *Ibid*.

complétée par la proposition circonstancielle finale *n-mr*(*w*).*t sᶜnḫ rn=f*, « afin de perpétuer son nom. ». En outre, ces mêmes attestations sont caractérisées par la présence, en amont, d'une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* ou d'une de ses variantes. De par l'enchaînement de ces formules, le bénéficiaire de la formule d'offrande est alors mécaniquement désigné comme celui de la liturgie *sᶜnḫ rn*, comme en témoigne l'exemple de la stèle d'Antef [2462] :

> (Doc. **39**) « Fasse que le roi s'apaise Anubis, Celui-qui-est-sur-sa-montagne, Celui-qui-préside-à-la-Place-de-l'embaumement, seigneur de Ta-djéser, de sorte qu'il procure une offrande invocatoire au *ka* de l'*imakh* véritable, le prêtre Antef, engendré par Hénoutsen, juste de voix, en témoignage de ce qu'a fait pour lui son échanson bien-aimé Résou, qu'a engendré Ib (?), juste de voix, afin de perpétuer le nom de son maître, pour toujours et à jamais ! » [2463]

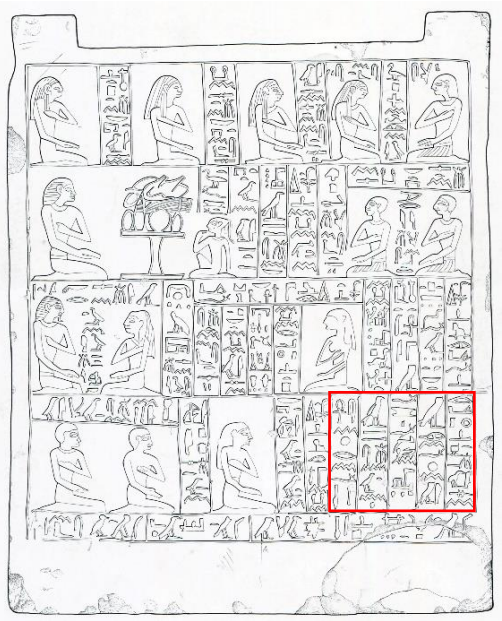


Fig. 119 : Face arrière du pseudo-naos d'Hori (Vienne ÄS 186), d'après I. Hein, H. Satzinger, *CAA Wien* 7, p. 112.

Dans l'exemple du pseudo-naos d'Hori (**fig. 118-119**, doc. **63**), c'est la mention de l'identité du bénéficiaire de la liturgie, « Râhotep, né de Iousen », qui est placée en exergue de la formule et, en quelque sorte, qui se substitue à la désignation du bénéficiaire dans la syntaxe plus classique de la formule d'offrande [2464]. On peut inférer de ce dispositif syntaxique que c'est le fait même de l'inscription du nom de Râhotep sur le monument qui constitue le « témoignage de ce qu'a fait pour lui son ami bien-aimé (…) Hori » et, par suite, qui matérialise le support de la liturgie visant à la perpétuation de son nom (*sᶜnḫ rn=f*). L'autre singularité de cet exemple est le fait que, contrairement à l'immense majorité des documents du corpus, le bénéficiaire de la formule *sᶜnḫ rn* n'est pas le dédicataire du monument, ici Hori, mais un des individus mentionnés dans ses inscriptions.

On assiste donc à une sorte d'inversion de rôles traditionnels relatifs à la liturgie *sᶜnḫ rn* puisque le dédicataire du monument est également celui qui en assume la mise en œuvre. Ce point est d'importance puisqu'il souligne que la liturgie *sᶜnḫ rn* ne peut être réduite, jusqu'à en former sa définition, à la prise en charge systématique du façonnage d'une pièce du mobilier funéraire, dont la stèle constitue le monument emblématique.

Afin d'aller plus avant dans l'examen de cette attestation, il semble nécessaire de déterminer les liens qui unissent le liturgiste Hori et son bénéficiaire Râhotep, évoqués au moyen de l'expression *ḫnms=f mr*(*y*)*=f* qui se trouve au cœur de la formule *sᶜnḫ rn*. Pour ce faire, il convient au préalable de revenir sur les contours sémantiques du terme *ḫnms* qui forme le point nodal de cette relation.

Le terme *ḫnms* [2465] est attesté depuis la Iʳᵉ dynastie, notamment dans des stèles abydéniennes. Il désigne alors des fonctionnaires attachés à l'administration palatiale, sans doute dans un secteur en lien avec les archives [2466]. Il faut semble-t-il attendre la fin de l'Ancien Empire pour ce vocable prenne le sens d'« ami » qui lui est couramment attribué. Néanmoins, il a été mis en évidence que, en filigrane de cette acception la plus commune, peut se révéler tout un éventail de nuances, faisant varier des orientations d'ordre social ou des connotations à caractère plus affectif. La charge affective

[2462] Louvre C 313, XIIᵉ dynastie.
[2463] *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp Jnpw tp*(*y*)*-ḏw=f jmy-W.t nb t3-ḏsr d=f pr.t-ḫrw n k3 n*(*y*) *jm3ḫ*(*w*) *m3ᶜ ḫm-nṯr Jntf jr*(*w*)*~n Ḥnw.t=sn m3ᶜ*(*.t*)*-ḫrw m jr*(*w*) *n=f wb3=f mr*(*y*)*=f Rsw jr*(*w*)*~n Jb* (*?*) *m3ᶜ-ḫrw m-mrw.t sᶜnḫ rn n*(*y*) *nb=f nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t.*
[2464] On notera que ce même Râhotep, ainsi que sa mère Iousen, bénéficient d'une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* au registre supérieur.
[2465] *Wb* III, 294, 17-295, 7.
[2466] P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit* I, *ÄA* 8, 1963, p. 370.

dont le terme *ḫnms* peut se voir imprégné prend sans doute son origine dans la racine *ḫnm*, « se réjouir », « traiter avec affection », dont il semble dériver [2467]. Cette orientation sémantique se manifeste, à partir de la fin de l'Ancien Empire, par la présence sporadique des épithètes *mry=f*, « bien-aimé » ou *n*(*y*) *s.t jb=f*, « affectionné » qui peuvent lui être adjointes [2468]. Le fait que ces mêmes épithètes soient parfois associées aux dénominations des membres de la famille témoigne des liens que le *ḫnms* peut entretenir avec la constellation familiale [2469]. Ce trait est notamment illustré dans le *Spell* 146 des Textes des Sarcophages, intitulé *dmḏ ꜣb.t*, « réunir la famille (élargie) [2470] » qui donne une liste de ses membres. Parmi ceux-ci, les *ḫnms.w* sont cités à plusieurs reprises, le plus souvent en position contiguë à ceux de la famille nucléaire – père, mère, enfants (*msw.w* ou *ḫrd.w*), frères et sœurs [2471]. Ces énumérations se poursuivent le plus souvent par la mention d'individus appartenant au cercle des collaborateurs ou des serviteurs, ce qui pourrait signifier que la position du *ḫnms* se situe, à l'intérieur de la maisonnée, à la frontitère du cercle social et du cercle familial [2472]. Ces liens du *ḫnms* avec le noyau familial ont été pointés, sans doute de manière trop précise, en lui accordant le sens de « fils de la sœur » [2473]. De manière plus pondérée, ce terme est associé à la notion « d'alliance » (« *in law* ») [2474] et pourrait ainsi traduire les rangs de « sœur par alliance », « frère par alliance » ou encore, « cousin par alliance » [2475].

Le versant plus social du champ sémantique de *ḫnms* semble désigner, quant à lui, un « collègue » ou un « confrère », notamment lorsque les individus impliqués par cette relation portent des titres émanant de secteurs similaires de l'administration. Cette notion de parité très souvent associée au terme *ḫnms* s'illustre notamment par sa synonymie circonstancielle avec le terme *sn*, « frère » [2476], ces deux vocables pouvant métaphoriquement traduire les sens de « collègue », d'« ami » [2477], de « bien-aimé » [2478] voire d'« amant » [2479]. Ainsi, cette idée de proximité qui semble ontologique à l'univers du *ḫnms* est à l'œuvre dans une colonne marginale de la stèle de Nakhti, qui appartient au corpus *sˁnḫ rn* (doc. **103**) [2480], où il est question de « tout *ḫnms* avec lequel je mange et je bois », formule proche de celle qui apparaîtra comme un stéréotype de l'amitié à l'époque ramesside [2481].
Néanmoins, l'homologie qui est fréquemment mise en exergue dans les emplois du terme *ḫnms* est loin d'être systématique et de nombreux exemples suggèrent une relation plus dissimilaire entre le *ḫnms* et son partenaire [2482]. Ce trait semble se manifester lors d'une dissemblance dans les titres

[2467] H. SATZINGER, D. STEFANOVIĆ, « The Middle Kingdom *ḫnmsw* », *SAK* 41, 2012, p. 341-351, pl. 34 (plus particulièrement p. 346-348).
[2468] D. FRANKE, *Altägyptische Verwandschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, *HÄS* 3. Hamburg, 1983, p. 356.
[2469] *Ibid*.
[2470] Sur le terme *ꜣb.t*, D. MEEKS, « Notes de lexicographie », *RdE* 26, 1974, § 1 *ꜣb*(*w*).*t*, « la domesticité, la maisonnée », p. 52-65.
[2471] Dans la stèle de Montouhotep (BM EA 213, XII[e] dynastie), répertoriée dans le corpus *sˁnḫ rn* (doc. **30**) le premier personnage du cortège des desservants présent dans le 3[e] registre est un *ḫnms=f*, immédiatement suivi par enfants du dédicataire.
[2472] *CT* II (B1C) 182 a, 188 b, 193 b, 205 b (colophon).
[2473] K. PIEHL, « Un mot de parenté jusqu'ici inconnu », *Sphinx* 3, 1900, p. 1-6.
[2474] M. MATIJE, Из истории семьи и рода в Древнем Егите, *in* ВДИ 9,1954, p. 62-66 ; D. WILDUNG, « Zwei Stelen aus Hatshepsut Frühzeit », *Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, Berlin, 1974, p. 259 ; D. MEEKS, *op.cit*., p. 56, n. 3 ; H. WILLEMS, « A description of Egyptian Kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139/1, Leiden, 1983, p. 153.
[2475] D. FRANKE, *op. cit*., p. 356-357.
[2476] B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 115, 1997, p. 142, n. 485 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* ''Brother'' », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131. Voir également D. SKJALM, « The Notion of Friendship in Ancient Egypt », *KMT* 22/1, 2011, p. 43-48 ; Chl. RAGAZZOLI, *La grotte des scribes à Deir El-Bahari. La tombe MMA 504 et ses graffiti*, *MIFAO* 135, 2017, p. 68-70.
[2477] H. SATZINGER, D. STEFANOVIC, *op. cit*., p. 346.
[2478] B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 88, n. 285.
[2479] R.B. Parkinson évoque la possibilité d'une telle relation entre le chanteur Néferhotep et son ami (*ḫnms=f*) Nebsouménou dans la stèle Leiden AP 34 (anc. V 95) (« Boasting about Hardness : Constructions of Middle Kingdom Masculinity », *Sex and Gender in Ancient Egypt*, *in* C. Graves-Jones [éd.], *Sex and Gender in Ancient Egypt* : "Don your wig for a joyful hour", 2008, p. 132).
[2480] Caire CG 20057.
[2481] D. SWEENEY, « Friendship and Frustration : A Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI », *JEA* 84, 1998, p. 103 (pDeM VI, r° 4 et n. d) ; p. 105 (Discussion) ; p. 108 (pDeM IV, r° 6 et n. b) ; p. 111 (pDeM XXII, r° 4).
[2482] H. SATZINGER, D. STEFANOVIĆ, *op. cit*., p. 344.

portés, qui paraît orienter la relation vers un rapport de subordination [2483]. Ainsi, dans certains cas, il est probable que l'expression *ḫnms=f*, très fréquente aux XII[e]-XIII[e] dynasties [2484], rende compte, en analogie avec le tour *ḫrd=f*, « son protégé » [2485], d'une relation entre un « client » et son « patron », même si cet attachement paraît le plus souvent pétri d'une forme de sollicitude paternaliste [2486].

Compte tenu du large éventail d'acceptions auquel est associé le terme *ḫnms*, la compréhension différenciée de chacun de ses emplois est alors nécessairement soumise à l'analyse de la situation d'énonciation. Nous prendrons différents exemples dont l'examen devrait faciliter celui de l'attestation du pseudo-naos d'Hori (**fig. 118-119**, doc. **63**).

Une « dalle » datée du Moyen Empire [2487], est remarquable par son dispositif général [2488]. La scène, organisée dans un registre unique, figurent cinq individus répartis de manière dissymétrique autour d'une table d'offrandes. Sur la partie droite, un individu isolé fait face aux quatre membres d'une famille nucléaire – le père, la mère et leurs deux enfants. La formule d'offrande qui surplombe la scène permet d'identifier chaque personnage. Nous ne focaliserons notre attention que sur les deux hommes qui flanquent la table d'offrandes. Celui de gauche, situé à la tête des membres de sa famille, est identifié comme « l'*imakh*, son ami (*ḫnms=f*), Montououser » [2489]. Quant à celui qui est seul dans la partie droite de la scène, il est nommé « l'*imakh*, son ami (*ḫnms=f*), Montionourishotep » [2490]. La similitude de leur titulature, également signalée par la symétrie de leur figuration, illustre la parité de ces deux *ḫnms*. Chacun d'entre eux est l'« ami » de l'autre (*ḫnms=f*), et cette homologie des titres semble dissiper tout rapport du subordination entre eux. Toutefois, H. Satzinger et D. Stefanović ont formulé l'hypothèse selon laquelle cette « dalle » ne pourrait être qu'un élément d'une chapelle de type abydénien (ANOC). Partant, le pronom suffixe des syntagmes *ḫnms=f* renverrait alors à une tierce personne [2491], que l'on peut sans peine identifier comme le dédicataire du monument. Cependant, même en envisageant cette conjecture, le schéma relationnel duel devient alors trilatéral, mais il n'en demeure pas point que l'homologie de la titulature induit une relation de symétrie entre ses deux *ḫnms* qui se font face. Sans information précise sur une relation familiale, directe ou par alliance, entre eux, il faut supposer que ces deux individus sont de simples collègues, sans doute tous deux liés à un « patron » commun évoqué dans le document par le truchement du pronom suffixe *=f* présent dans chacune des expressions *ḫnms=f*.
Dans la stèle du chanteur (*ḥsw*) Néferhotep [2492], l'inscription qui domine la scène figurant le dédicataire présente la disposition syntaxique classique par laquelle la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* est suivie par une « formule de dédicace » (*Stiftungsformel*) [2493], « c'est son ami bien-aimé, le porteur de briques Nebsouménou qui a fait cela pour lui » [2494]. Dans cet exemple, la confrontation des titres respectifs de protagonistes – chanteur et porteur de briques – ne rend pas compte d'une relation soumise à une domination sociale patente. En outre, le registre affectif du lien entre Néferhotep et son ami Nebsouménou, surgit à la fin de l'inscription par une exclamation poignante probablement adressée aux puissances de l'au-delà, « Ah, qu'on lui donne de l'amour ! » [2495]. Comme le souligne W.A. Ward, ce document constitue le témoignage émanant de « the humble people of Egypt recorded on a humble monument » auquel il ajoute concernant les motivations du

[2483] D. Franke, *op. cit.*, p. 356.
[2484] Dans la quarantaine d'exemples données par D. Franke (*op. cit.*, p. 360-361), ce tour est très largement majoritaire. H.G. Fischer cite un exemple, probablement de la VI[e] dynastie, qu'il suppose être la plus ancienne attestation de cette expression dans un contexte funéraire (« A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 225, n. 13).
[2485] Cf. *supra*, la notice « Le liturgiste est "son protégé" » (*ḫrd*=f), p. 385-391.
[2486] D. Franke, *op. cit.*, p. 356.
[2487] Caire CG 20208.
[2488] H. Satzinger, D. Stefanović, *op. cit.*, p. 341 et pl. 34.
[2489] *jm³ḫ*(*w*) *ḫnms=f Mnṯw-wsr*.
[2490] *jm³ḫ*(*w*) *ḫnms=f Mntj-jn-ḥr-ḥtp*.
[2491] H. Satzinger, D. Stefanović, *op. cit.*, p. 341.
[2492] Leiden AP 34 (anc. V 95), XIII[e] dynastie, W.A. Ward, « Neferhotep and his friends », *JEA* 63, 1977, p. 63-66, pl. IX.
[2493] *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 80-81.
[2494] *jn ḫnms=f mry=f ṯ³w n*(*y*) *s³ṯw Nbswmnw jr*(*w*) *n=f nn.*
[2495] *ḥwjw jm n=f mr*(*w*).*t*.

dédicant « the last possible act one friend can perform for another » [2496]. En écho à cette appréciation sur la modestie du statut social de ces individus, il faut citer une stèle contemporaine [2497], où le même chanteur Néferhotep, figuré cette fois-ci en harpiste, se produit devant son « patron » nommé Iki [2498]. Quant à l'apparente relation d'amitié qui lie les protagonistes de la stèle de Néferhotep [2499], elle semble encore corroborée par l'adjonction de l'épithète *mr*(*y*)*=f*, « bien-aimé » au syntagme *ḫnms=f* qui, dans ce contexte, à défaut de pouvoir sonder la profondeur d'un tel sentiment, permet de signifier l'affection et l'estime reçues par son porteur.

Si le témoignage d'un véritable sentiment d'amitié et de respect peut être envisagé dans cette stèle de Néferhotep, qu'en est-il de deux autres stèles où l'importance accordée au *ḫnms=f mr*(*y*)*=f* est mise en exergue par son emplacement dans le document ?

Dans la partie gauche du premier registre de la stèle de Noubenptah [2500], le dédicataire est figuré assis, accompagné par son épouse, devant une table d'offrandes. Assis face à eux, se tient le *ḫnms=f mr*(*y*)*=f Mnṯwḥtp*, « son ami bien-aimé Montouhotep », accompagné par sa mère. L'emplacement de choix réservé à Montouhotep, placé sur un pied d'égalité avec le dédicataire de la stèle, semble s'accorder au fait qu'il bénéficie de l'épithète *mr*(*y*)*=f*, « bien-aimé ». L'insigne honneur accordé à cet « ami » de premier rang est d'autant plus valorisé que deux autres *ḫnms* sont figurés au registre inférieur, placés à la suite de trois fils du dédicataire. Néanmoins, aucun élément objectif ne permet de restituer un quelconque lien de parenté, fusse-t-il par alliance, entre Montouhotep et Noubenpatah.

Quant à la stèle biface de Senbef [2501], le *ḫnms=f mr*(*y*)*=f S3nb*, « son ami bien-aimé Saneb » est également représenté dans l'unique scène figurée du monument. Figuré debout, vêtu de la peau de panthère/léopard (pardalide) et le bras droit levé vers l'effigie de son « patron », il récite à son attention une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. En complément, une formule de dédicace se déploie sur le dessus du support du monument, « en témoignage de ce qu'a fait pour lui son ami, son bien-aimé, son favori, pour l'éternité, le préposé au département de la bière, Saneb, renouvelé de vie, né de Ibi, juste de voix » [2502]. L'auteur de la dédicace présente une titulature nettement plus modeste que celle du bénéficiaire Senbef, qui cumule notamment les titres de (*j*)*r*(*y*)*-pᶜ.t*, *ḥᶜt*(*y*)*-ᶜ*, *sḏᶜwt*(*y*)*-bjty* et *smr wᶜt*(*y*). En outre, ici encore, rien ne permet d'entrevoir une attache d'ordre familial, directe ou par alliance, entre ce *ḫnms* et le dédicataire du monument. Toutefois, le rôle de ritualiste et de dédicant accordé à cet « ami bien-aimé », la place de choix dans le dispositif iconographique, ainsi que les épithètes qui lui sont réservées laissent entendre, sinon une relation d'affection toujours conjecturale dans son appréciation, tout au moins la marque d'un rare et profond respect envers un subordonné.

Fort des remarques tirées de l'analyse de ces différents documents, comment peut-on envisager les liens noués entre le liturgiste Hori, dédicataire du pseudo-naos de Vienne, et son bénéficiaire Râhotep ?

Il a été précédemment noté l'originalité de cet exemple dans lequel s'opère notamment une forme d'inversion des rôles traditionnels relatifs à la liturgie *sᶜnḫ rn*. En effet, comme le précise la formule, le dédicataire du monument, ordinairement institué comme le bénéficiaire de la liturgie en est l'agent dans cette formule :

> (Doc. **63**) « (Râhotep, né de Iousen). C'est en témoignage de ce qu'a réalisé pour lui son ami bien-aimé, le directeur de la demi-équipe des carriers, Hori, juste de voix, né de Toun(i), et qui a (ainsi) perpétué son nom, juste de voix. » [2503]

[2496] *Ibid*., p. 66.

[2497] Leiden AP 25.

[2498] L.D. MORENZ, *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit*, *ÄAT* 29, 1996, p. 75-77.

[2499] Leiden AP 34 (anc. V 95).

[2500] Caire CG 20568, XII[e] dynastie, W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, *PPYE* 5, 1974, pl. 57 [ANOC 39.2].

[2501] Florence 2500, XIII[e] dynastie, S. BOSTICCO, *Museo archeologico di Firenze. Le stele egiziane*, part. I, Roma, 1959, p. 33-35 et pl. 30 a-c.

[2502] *m jr*(*w.t*) *n=f ḫnms=f mr*(*y*)*=f ḥsy=f n ḏ.t jry ᶜ.t wdpw S3nb wḥm ᶜnḫ ms~n Jbj m3ᶜ ḫrw*.

[2503] (*Rᶜ-ḥtp ms~n Jwsn m*) *jr*(*w*) *n=f ḫnms=f mr*(*y*)*=f* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*3*) *gs ḫrty.w-nṯr Ḥr m3ᶜ-ḫrw ms~n Twnj sᶜnḫ*(*w*) *rn=f m3ᶜ-ḫrw*.

Dans la même veine, l'épithète de *ḫnms=f mr*(*y*)*=f*, « son ami bien-aimé », le plus souvent attribuée à l'individu placé en position d'« invité », revient ici au dédicataire du monument. Malgré l'absence d'information sur les titres du bénéficiaire de la liturgie, Râhotep, on peut sans doute inférer de ce dispositif, soit une relation paritaire entre Hori et Râhotep, proche de la relation d'amitié nouée entre Néferhotep et Nebsouménou [2504], soit d'une relation plus hiérarchisée dans laquelle Râhotep représenterait le « patron » d'Hori. Quelle que soit l'hypothèse retenue sur le statut de la relation entre ces deux individus, il demeure peu contestable dans cet exemple qu'Hori, le dédicataire du naos, rend hommage à Râhotep en l'« invitant » à figurer sur son monument et, ainsi, lui fait bénéficier de la liturgie visant à « perpétuer son nom ».
Enfin, alors que dans aucun des documents examinés jusqu'ici, le terme *ḫnms* n'a su révéler de relation familiale directe ou par alliance, l'exemple du pseudo-naos d'Hori pourrait en indiquer une, mais somme toute très hypothétique.
Les deux colonnes qui suivent l'inscription de la formule *sᶜnḫ rn* constituent une formule d'offrande destinée « au *ka* de la maîtresse de domaine Itou, née de Toun(i) », cette même Itou étant figurée assise, le corps tourné vers l'inscription. Or, la formule de la liturgie *sᶜnḫ rn* présente Toun(i) comme étant la mère d'Hori, et, par conséquent, tout laisse à penser qu'Hori et Itou sont frère et sœur. Finalement, la maîtresse de domaine Itou étant tournée vers l'inscription consacrée à Râhotep, et en acceptant l'idée que le titre de « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) puisse être ici donné pour celui d'« épouse » [2505], le *ḫnms=f* Hori apparaîtrait alors comme le « frère par alliance » de Râhotep [2506].

Le liturgiste est un « serviteur » (*bȝk*)

Dans trois des formules du corpus *sᶜnḫ rn*, le liturgiste est désigné comme « son serviteur » (*bȝk=f*) et le bénéficiaire défunt comme « son maître » (*nb=f*) [2507]. Il est notable que ces trois documents datent de la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie et qu'ils constituent des monuments dédicacés à un roi, Toutânkhamon et à un vice-roi de Kouch, Mémymès. Partant, une des questions suscitées par l'étude de ces documents est celle de la nature des liens entre les protagonistes de la liturgie qui pourraient se faire jour en filigrane de l'antonymie duale [2508] des syntagmes *bȝk=f* et *nb=f*.
En ce qui concerne le terme *nb*, « maître », c'est à partir de la VI[e] dynastie qu'il est régulièrement utilisé comme dénomination du roi [2509]. Puis, au cours du Moyen Empire, le tour *nb=f* devient un syntagme courant dans la prosopographie royale [2510]. À cette même époque, l'expression est également utilisée, seule ou dans certaines épithètes, pour s'adresser de manière respectueuse aux membres de la classe dirigeante [2511].
Pour ce qui est du vocable *bȝk*, « serviteur », il faut rappeler que sa racine renvoie à la notion générale de « travail », qu'elle se décline sous ses formes verbales ou nominales [2512]. On pourrait en ce cas comprendre le principal emploi nominal du terme *bȝk* comme désignant, avant toute chose, un « travailleur » mis au service de son maître, même si cette acception ne préjuge en rien du degré

[2504] Leiden AP 34 (anc. V 95). Dans l'exemple de la stèle d'Antef du Louvre (doc. **39**), la formule *wbȝ=f mry=f* attribuée au liturgiste Résou marque peut-être un processus de « filialisation » ou de « fraternisation » (cf. « Le liturgiste est un échanson [*wbȝ*], p. 429-434).
[2505] *Wb* I, 512, 9.
[2506] J. RIZZO, « "Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom". Au sujet d'une formule de "perpétuation du nom" (*sᶜnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos d'Hori (Vienne ÄS 186) », *A Wise Man from the Beloved Land*, Recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 34, Montpellier, 2023, p. 219-230.
[2507] Doc. **339**, **347**, **361**.
[2508] Sur cette notion linguistique, voir N. CUCIUC, « L'antonomycité privative dans le français juridique », *Bulletin Stiintific* 19, 2010, https://core.ac.uk/download/pdf/6820726.pdf.
[2509] D.P. SILVERMAN, « The Nature of Egyptian Kingship », *in* D. O'Connor, D.P. Silverman (éds), *Ancient Egyptian Kingship*, *PdÄ* 9, 1995, p. 65-66.
[2510] D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* 13, 1998, p. 128-129.
[2511] Notons que dans le corpus des lettres d'Amarna, les princes d'Ougarit s'adressent parfois au roi d'Égypte en se qualifiant de « ton serviteur » et nommant Pharaon « mon seigneur » (W.L. MORAN, *Les Lettres d'El-Amarna*, *LAPO* 13, 1987, p. 215-218 [EA 45 et EA 47]).
[2512] A. E.-M. BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*, *CASAE* 18, 1952, p. 15-22.

d'autonomie qu'elle peut variablement impliquer [2513]. En outre, depuis les clichés autobiographiques de l'Ancien Empire [2514] ou dans le colophon du *Spell* 146 des Textes des Sarcophages intitulé « Réunir la maisonnée » (*dmḏ ȝb.t*) [2515], le *bȝk* est clairement intégré dans les cercles secondaires de la famille (*ȝb.t*) [2516]. Cet éclairage peut introduire, dans certains contextes, une nuance de familiarité, voire d'intimité, dans le champ sémantique de ce terme [2517].

Parmi les trois documents de cette catégorie, deux sont des stèles votives dédicacées par des membres de l'entourage du vice-roi de Kouch Mérymès à ce dernier (doc. **339**, **347**).

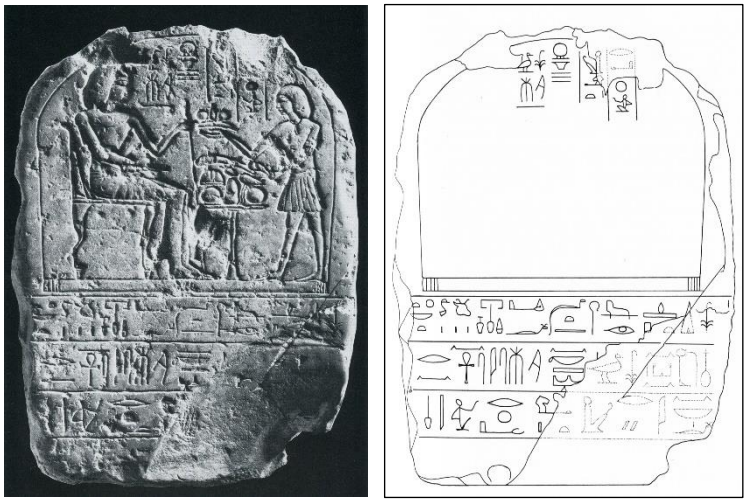


Fig. 120 et 121 : Stèle du vice-roi de Kouch Mérymès (Tübingen 1684), d'après E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, p. 98-100 et pl. 68.

La première de ces stèles est celle offerte par le « pilote » (*jry-ḥȝ.t*) Rê à son « maître » (*nb=f*) Mérymès (**fig. 120-121**, doc. **339**). Dans le cintre, une scène montre le vice-roi de Kouch Mérymès assis sur un siège devant une table d'offrandes. Face à lui, le pilote Rê est figuré debout, versant de sa main gauche de l'eau sur les offrandes et, de sa main droite, il présente quelques offrandes déposées sur un petit plateau en direction de son « maître ». Au-dessous, une inscription de trois lignes, malheureusement endommagée dans sa partie droite, fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* composée au bénéfice du *ka* du vice-roi de Kouch Mérymès (*sȝ-n*[*y*]-*sw.t n*[*y*] *Kš*) et une formule *sˁnḫ rn* :

(Doc. **339**) « C'est <son serviteur> qui a perpétué le nom <de son maître, le pil>ote Rê, juste de voix. » [2518]

Ce document est le seul connu qui témoigne des liens entre le pilote Rê et le vice-roi Mérymès. Ce titre de « pilote d'un navire » (*jry-ḥȝ.t*) [2519] est attesté depuis le Moyen Empire et il est encore utilisé dans les sources ptolémaïques [2520]. Plusieurs stèles des XII^e^ et XIII^e^ dynasties (CG 20472, 20473,

[2513] A. E.-M. Bakir (*ibid*., p. 17) définit le *bȝk* comme une personne qui travaille « of his own will or forced to work (*i.e*. enslaved) ». Il est probable que, selon les époques, le *bȝk* fut bien soumis à une forme d'esclavage (J. Černý, *Community of workmen*, *BiEtud* 50, 1973, p. 178 et 179, n. 1).

[2514] Ainsi, avec l'épithète propre à l'héritier, « aimé de ses serviteurs » (*mry n bȝk.w=f*), J. Stauder-Porchet, *Les autobiographies de l'Ancien Empire égyptien*, *OLA* 255, 2017, p. 200.

[2515] J.C. Moreno Garcia, « The 'Other' Administration: Patronage, Factions, and Informal Networks of Power in Ancient Egypt », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 1042 ; B. Kasparian, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, 2003, p. 510, tableau n° 24.

[2516] À propos des difficultés à traduire précisément ce terme, H. Willems, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie*, Cybèle, 2008, p. 193-196 ; *id*., « Family Life in the Hereafter according to Coffin Texts Spells 131-146 », *in* R. Nyord, K. Ryholt (éds.), *Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen*, *CNI Publications* 39, 2015, p. 452-453, n. 10-12.

[2517] Réciproquement, notamment au Moyen Empire, les serviteurs peuvent être désignés par l'expression « enfants de la maisonnée », *ms.w n(y.w) pr* (B. Kasparian, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, 2003, p. 67).

[2518] *jn <bȝk=f> sˁnḫ*(*w*) *rn <n*(*y*) *nb=f jry>-ḥȝ.t Rˁ mȝˁ-ḫrw.*

[2519] *Wb* I, 104, 8-9 ; *AnLex* 77.0377 ; *AnLex* 78.0402 ; W.A. Ward, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 64 [528]. Selon D. Jones (*A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, *Studies in Egyptology*, 1988, p. 64-65 [67]), le titre qu'il rend par « Pilot, the man who stood in the prow of the boat », est attesté depuis le Moyen Empire jusqu'à l'époque ptolémaïque.

[2520] Dans le Texte dramatique d'Edfou, Horus de Béhédet, seigneur de Mésen, est désigné comme « pilote » de son navire de guerre, lors de la chasse aux hippopotames (A.M. Blackman, H.W. Fairman, « The Myth of Horus at Edfu II », *JEA* 30, 1944, p. 5).

20520) figurent des « pilotes » qui accompagnent les membres de la famille du dédicataire. En outre, un pilote nommé Ouahka est lui-même propriétaire d'une petite stèle abydénienne (CG 20636). Sans qu'aucun autre élément ne permette de déterminer les liens personnels qui purent lier le pilote Rê et le vice-roi Mérymès, on peut envisager que, du fait de son titre, Rê fut responsable des excursions du vice-roi sur le Nil, déplacements que l'on imagine nombreux compte tenu de l'étendue du territoire placé sous la responsabilité de ce grand personnage de l'État [2521].
En contrepoint de ce document, le corpus *sᶜnḫ rn* comporte une autre stèle dédicacée par un autre membre de l'entourage de Mérymès (doc. **347**). Il s'agit d'Amonemouia, porte-sandales du vice-roi de Kouch [2522]. Ce fragment de calcaire conservé à Liverpool constitue la partie basse d'une petite stèle dont la provenance est inconnue. Il ne demeure du registre supérieur que les maigres traces d'une scène, probablement de nature rituelle, figurant deux personnages campés face à face. À droite, le dessin de deux pieds laisse deviner la présence originelle d'un individu probablement représenté debout, tourné vers le second personnage qui semble assis face à lui, et dont on n'observe plus que les pieds posés sur une natte. Au-dessous, une inscription formée de trois lignes de hiéroglyphes peints en noir et séparées par des traits de couleur rouge présente une succession de deux séquences rituelles, une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée au *ka* du vice-roi de Kouch, Mérymès. suivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **347**) « C'est (son) serviteur qui a perpétué le nom de son maître, le porte-sandales du vice-roi (de Kouch) Mérymès, Amenemouia. » [2523]

Cette stèle est également le seul document répertorié qui rend compte de liens entre le vice-roi Mérymès et son porte-sandales Amonemouia. Alors que le vice-roi Mérymès s'impose comme un dignitaire de premier plan du règne d'Amenhotep III [2524]. le dédicant de cette stèle, Amonemouia, apparaît comme un fonctionnaire d'envergure plus modeste. Il est cependant possesseur d'une petite tombe à Gournet Mourraï (TT 270), implantée à une cinquantaine de mètres au nord-est de celle de son maître Mérymès (TT 383) [2525]. En ce qui concerne son titre de « porte-sandales » [2526], il est attesté depuis la fin de l'époque prédynastique, alors probablement réservé au fils du roi [2527]. Par suite, cette fonction a sans doute conservé, dans un registre le plus souvent symbolique, l'empreinte des liens entre un fils et son père. Quoi qu'il en soit, il y a tout de lieu de croire que le titre de « porte-sandales » témoigne avant toute chose de la relation de confiance instaurée entre son titulaire et le maître au service duquel il est placé.

Enfin, la dédicace d'un « serviteur » à l'attention de « son maître » peut encore se lire dans une formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur le *chaouabti* du général Nakhtmin offert à Toutânkhamon (doc. **361**) [2528].

[2521] Attesté depuis le règne Kamose (L. HABACHI, « The First Two Viceroys of Kush and their Family », *Kush* VII, 1959, p. 45-62, pl. XV-XVII), le titre de « vice-roi de Kouch » se rapporte pour l'essentiel aux charges administratives et militaires relatives à un vaste territoire méridional, pouvant s'étendre dans son acception maximale depuis Hiéraconpolis jusqu'au Gebel Barkal (L. HABACHI, *LÄ* III, 1980, col. 635, *s.v.* « Königssohn von Kusch »).
[2522] Sur ce document, J. RIZZO, « Quand le serviteur (*bꜣk*) perpétue le nom de son maître (*nb=f*). À propos de deux formules originales relatives à la liturgie mémorielle de "perpétuation du nom" », *Sinfonietta égypto-romaine. Hommages à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 26, 2020, p. 102-131.
[2523] *jn bꜣk*(*=f*) *sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *nb=f tꜣy-ṯbwty n*(*y*) *sꜣ-n*(*y*)-*sw.t Mry-ms Jmn-m-wjꜣ.*
[2524] Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la Vallée du Nil*, Clio, 1995, p. 372-375 ; A. CABROL, *Amenhotep III le magnifique*, éd. du Rocher, 2000, p. 371-378.
[2525] PM I/1, carte VIII (Qurnet Mura'i).
[2526] *Wb* III, 389, 8 ; V, 362, 23 ; W.A. WARD, *op. cit.*, p. 142 [1226a]. Majoritairement désigné par le titre de *ḫry-ṯbw.t*(*y*) littéralement « celui qui est sous les sandales », celui de *tꜣy-ṯbw.ty* rencontré dans la stèle de Liverpool s'avère beaucoup plus rare.
[2527] Ce rang peut se comprendre d'après une lecture des signes du « bulbe » et de la « florette » qui accompagnent un personnage figuré dans la palette de Nârmer ainsi que sur sa tête de massue (B. MENU, « Naissance du pouvoir pharaonique », *Méditerranées* 6/7, 1996, notamment p. 37-54 ; *id.*, « Le corpus constitutionnel de Narmer », *EAO* 8, 1998, p. 22-27). Un autre porte-sandales royal de la fin de la II[e] dynastie semble représenté sur une stèle conservée à Turin, E. SCAMUZZI, *L'art égyptien au Musée de Turin*, Turin, 1966, pl. VIII.
[2528] Caire JE 60836 (Carter 330 k). Sur ce document et notamment sur la formule *sᶜnḫ rn* y figurant, J. RIZZO, *op. cit.*

Outre la variante du chapitre 6 du Livre des Morts reproduite sur le corps de la statuette [2529], la face inférieure du socle présente la séquence suivante :

> (Doc. **361**) « L'Osiris, le roi Nebkhépérourê, juste de voix. Fait par (son) serviteur qui (ainsi) a perpétué le nom de son maître, le général Nakhtmin. » [2530]

Ce *chaouabti* fait partie des cinq statuettes funéraires dédicacées au roi Nebkhépérourê-Toutânkhamon par le « scribe royal » (*sš-n*[*y*]-*sw.t*), « flabellifère à la droite du roi » (*ṯ3y-ḫw jmn.t n*[*y*]-*sw.t*) et « général » (*[j]m*[*y*]-*r*[*3*]-*mšˁ*) Nakhtmin [2531]. Cet ensemble de statuettes fut réparti dans deux boîtes distinctes avant d'être déposé dans la salle du « trésor » de la tombe du roi (VdR 62) [2532].
Parmi les cinq *chaouabtis* dédicacés par Nakhtmin au roi Nebkhépérourê, l'antonymie *b3k-nb* est utilisée par trois fois, respectivement dans les expressions, « le serviteur aimé de son maître » (*b3k mr*[*y*] *nb=f*, Carter 318 a), « le serviteur véritable, utile pour son maître » (*b3k mˁ 3ḫ n nb=f*, Carter 330 i) et « (son) serviteur qui (ainsi) a perpétué le nom de son maître » (*b3k*[*=f*] *sˁnḫ*[*w*] *rn n*[*y*] *nb=f*, Carter 330 k). L'absence du terme *b3k* dans les inscriptions des deux autres *chaouabtis* offerts au roi laisse supposer que ce sont alors les titres de Nakhtmin – « flabellifère à la droite du roi », « scribe royal » et « général » – qui concentrent les signes sociaux de sa subordination et, partant, de sa loyauté [2533] vis-à-vis de « son maître », le roi Nebkhépérourê.
Au sujet de l'originalité des *chaouabtis* de Nakhtmin offerts à Toutânkhamon, il a été avancé qu'elle tenait principalement au fait que ces statuettes funéraires constituaient les seuls exemples offerts par un particulier à un roi [2534]. Or cette affirmation demeure sujette à caution [2535].
D'autre part, il convient de rappeler que la dédicace inscrite sur ce *chaouabti* de Nakhtmin (doc. **361**) ne constitue pas la seule attestation de la formule *sˁnḫ rn* contenue dans un document appartenant au roi ou à un membre de la famille royale. Dans cette catégorie, on a pu recenser quatorze exemples [2536], tous issus d'une période allant de la fin de la XVII[e] dynastie au début de la XXI[e] dynastie. Or, il apparaît que dans ces formules *sˁnḫ rn* composées au bénéfice du roi ou d'un membre de la famille royale, le liturgiste est lui-même systématiquement issu de ce même cercle familial. Dit autrement, au regard de l'ensemble de cette documentation, aucun fonctionnaire, quel que soit son rang ou ses accointances avec la cour, ne semble autorisé à agir en vue de « perpétuer le nom » d'un des membres de la famille royale. Partant de cette observation, faut-il voir dans la dédicace du *chaouabti* du général Nakhtmin, dans laquelle il est dit que ce dernier « a perpétué le nom de son maître », Nebkhépérourê-Toutânkhamon, une entorse à ce que l'on pourrait comprendre comme une prescription royale ? *A contrario*, ne doit-on pas plutôt percevoir dans cette remarquable attestation, un argument confortant l'hypothèse d'un lien de parenté entre ces deux hommes ? Conjugué au faisceau d'indices rappelé plus haut, ce témoignage semble bien contribuer pour sa part à la reconnaissance d'un lien familial entre le général Nakhtmin et le pharaon Toutânkhamon [2537].

[2529] La formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp*, largement présente dans les premiers modèles du Moyen Empire, semble progressivement disparaître des inscriptions des *chaouabtis* à partir du Nouvel Empire, au profit du « *Shabti Spell* » (chapitre 6 du LdM).
[2530] *Wsjr n*(*y*)*-sw.t Nb-ḫpr.w-Rˁ mɜˁ-ḫrw jr*(*w*)*~n bɜk*(*=f*) *sˁnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *nb=f* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ɜ*)*-mšˁ Nḫt-Mnw*.
[2531] JE 60827 (Carter 330 i), JE 60828 (Carter 330 j), JE 60836 (Carte 330 k), JE 60830 (Carter 318 a) et JE 60837 (Carter 318 c).
[2532] Il faut ajouter à ce lot de statuettes dédicacées, le « gisant » déposé dans son sarcophage, ensemble offert et dédicacé au roi par le directeur du double-trésor ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ɜ*]-*pr-ḥd*) Mâya (JE 60826 ; Carter 318b et Carter 331a). Les noms du scribe Thoutmôsis et du vizir Pentou sont également inscrits sur des objets de la tombe (J.R. HARRIS, « Akhenaten and Nefernefruaten in the Tomb of Tutˁankhamūn », *in* C.N. Reeves, *After Tutankhamun*, *StudEgypt*, 1992, p. 55).
[2533] A. E.-M. BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*, *CASAE* 18, 1952, p. 18.
[2534] H.D. SCHNEIDER, *Shabtis* I, Leiden, 1977, p. 301.
[2535] Outre celui du « Directeur du Trésor » Maya, également offert à Toutânkhamon, il est probable que deux *chaouabtis* (CGC 24252 et CGC 24253) furent offerts par la « maîtresse de domaine » Djéhouty à Amenhotep II. Il m'est agréable de remercier Marc Gabolde pour cette précieuse indication.
[2536] Doc. **231-235**, **361**, **390**, **391**, **392**, **393**, **402**, **403**, **404**, **541**.
[2537] L'accumulation de différents indices et hypothèses pourrait conduire à envisager le « général » Nakhtmin comme un possible oncle par alliance de son « maître » Toutânkhamon (J. RIZZO, *op. cit*., p. 111-112). Cette hyptothèse nécessiterait de valider au préalable, d'une part, le lien de paternité entre Aÿ et Nakhtmin, d'autre part, le lien de fraternité entre Aÿ et Tiyi et, enfin, la ligne directe entre Amenhotep III, Amenhotep IV/Akhénaton et Toutânkhamon (sur ce dernier point, M. GABOLDE, *Toutankhamon*, Pygmalion, 2015, p. 96-97).

Parvenu au terme de cette étude, il apparaît que le dénominateur commun des sources examinées concerne la nature des liens établis entre les protagonistes – Mérymès et Amonemouia, d'une part et, Toutânkhamon et Nakhtmin d'autre part –, relations spécifiquement fondées sur l'antonymie *nb-bꜣk*, « maître-serviteur ». Si ce type de dénominations est peu fréquent dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*), le titre de « serviteur » (*bꜣk*) n'en demeure pas moins une désignation usuelle pour rendre compte d'une relation de subordination, de déférence ou de loyauté. Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que les supports recevant ces inscriptions constituent le plus souvent des ex-voto commandités par l'individu occupant la position basse dans cette relation hiérarchique. En outre, dans le cas des documents examinés dans ces pages, le caractère hyperbolique du vocabulaire utilisé répond sans aucun doute à un effet de rhétorique visant à mettre en exergue l'adhésion du dédicant à ce rapport hiérarchique. Toutefois, nous l'avons évoqué plus haut, le terme *bꜣk*, « serviteur », n'est pas systématiquement dénué de connotation familière, puisqu'on retrouve parfois son occurrence dans la liste des individus appartenant aux cercles de la famille élargie.
Quoi qu'il en soit, et comme cela est attesté à de nombreuses reprises parmi les exemples du corpus, il n'est point nécessaire d'avoir recours à un quelconque lien de sang entre l'officiant et le bénéficiaire pour que la légitimité de la liturgie de « perpétuation du nom » *sᶜnḫ rn* soit assurée.

Le liturgiste est un « serviteur » (*sḏm-ᶜš*)

Dans le corpus *sᶜnḫ rn*, quatre documents datés des XVIII[e] et XIX[e] dynasties comportent la mention d'un liturgiste portant le titre de *sḏm-ᶜš* (doc. **367**, **440**, **444**, **446**). Néanmoins, alors que dans ces trois derniers exemples, ce titre n'apparaît qu'en position secondaire, le groupe agentiel initial étant centré sur le rang de « fils » du liturgiste, dans la stèle de Hatiay (**fig. 122**, doc. **367**), c'est le titre de *sḏm-ᶜš* du liturgiste qui occupe exceptionnellement cette place, accompagné par le nom personnel de son porteur, Hatiay. Dans le cintre du monument, ce dernier est flanqué de l'« intendant du roi » Remâ et du *sḏm-ᶜš* Paréhéni, ce trio étant figuré en train de procéder à l'offrande à Osiris et à Oupouaout. Comme aucun lien familial n'est explicité dans les inscriptions qui surplombent la scène, on peut supposer que les relations de ces trois desservants sont exclusivement de nature professionnelle, les deux *sḏm-ᶜš* étant sans doute placés sous l'autorité de Remâ [2538]. Dans le registre du dessous, on peut observer trois groupes distincts formés par un couple assis devant une table d'offrandes et desservi par un officiant. Dans celui de gauche, Men et Baki sont figurés face à Hatiay, représenté dans l'attitude de la récitation rituelle. Enfin, dans l'inscription du registre inférieur de la stèle, une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* est complétée par une formule *sᶜnḫ rn*. Cette dernière permet non seulement de préciser l'identité du liturgiste mais également son lien avec les bénéficiaires :



Fig. 122 : Stèle de Hatjay (Odessa n° 52658), d'après O. Berlev, S. Hodjash, *OBO* 17, pl. 77, IV. 12.

(Doc. **367**) « Fasse le roi que s'apaise Osiris […] pour le *ka* du *sedjem-âch* Hatiay, qui a perpétué le nom de son père et de sa mère. » [2539]

[2538] O. Berlev, S. Hodjash, *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*, *OBO* 17, 1998, p. 48.
[2539] *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp Wsjr* (…) *n kꜣ n*(*y*) *sḏm-ᶜš Ḥꜣtjꜣy sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt=f mw.t=f.*

Comme vu précédemment, la syntaxe de cette formule est rattachée aux types 38 et 39 [2540]. Ces modèles sont principalement caractérisés par le fait que le bénéficiaire de la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp,* dont le nom fait suite à la séquence finale *n kꜣ n*(*y*), « pour le *ka* de », assume également la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn*. Le contenu de la formule de la stèle de Hatiay doit sans doute être mis en relation avec la scène du second registre décrite plus haut. En effet, l'expression « son père et sa mère », désignation des bénéficiaires de la liturgie *sˁnḫ rn*, est probablement en lien avec le couple d'individus bénéficiant de l'action rituelle menée par Hatiay dans cette scène. Si cette hypothèse était validée, cela signifierait qu'Hatiay assume à la fois les fonctions de « fondateur » et d'« actualisateur » dans la liturgie de « perpétuation du nom ».

Le titre de *sḏm-ˁš* dont bénéficie Hatiay dans ce document est attesté depuis la XVIII[e] dynastie jusqu'à la période tardive [2541]. La séquence pouvant être littéralement rendue « celui qui écoute l'appel » ou encore « celui qui obéit à l'appel », l'expression est le plus souvent traduite par « serviteur » [2542]. Il convient de préciser que, parmi la vingtaine de variantes de ce titre [2543], on le trouve parfois sous sa forme épurée de *sḏm*(*w*) [2544], soit « celui qui écoute » ou plutôt « celui qui obéit », dans la mesure où le champ sémantique du verbe *sḏm* contient notamment cette acception. Comme l'a souligné J. Černý, le titre de *sḏm-ˁš* est le plus fréquent à Deir el-Médîna, notamment sous la forme *sḏm-ˁš m S.t-Mꜣˁ.t* [2545]. Dans les sources provenant de ces lieux, ce titre de « serviteur » est le plus souvent associé à celui des « membres de l'équipe de la nécropole royale » (*rmṯ js.t n*[*y*] *pꜣ ḫr*), soit des ouvriers occupés à creuser et décorer les tombes royales [2546]. Néanmoins, ce titre n'est pas spécifique à la région thébaine et on le trouve également porté dans d'autres territoires égyptiens. Cette omniprésence du *sḏm-ˁš* s'explique également par le fait que ce « serviteur » peut être mis au service de différentes divinités, telles qu'Amon, Osiris, Montou, Mout, Apis ainsi que les divinités de l'Ennéade [2547]. Cette proximité des *sḏm-ˁš* avec les dieux ont probablement conduit certains commentateurs à les percevoir comme une sorte de confrérie religieuse [2548]. Si cette idée est aujourd'hui abandonnée, il n'en demeure pas moins que, d'après certaines représentations, des *sḏm-ˁš* peuvent assumer les charges traditionnellement attribuées à certains prêtres et notamment aux prêtres-*ouâb* [2549]. À cet égard, dans certains cas, les *sḏm-ˁš* portent simultanément le titre de *wˁb* [2550]. En outre, les très nombreux titres construits à partir du syntagme *sḏm-ˁš* suggèrent que ce « serviteur » est mis au service non seulement du roi mais également de tout un ensemble de hauts fonctionnaires [2551]. Sans doute pour cette raison, ce titre a parfois pu être traduit par *factotum*, son porteur étant « en constante attente de l'appel de son maître, nuit et jour, pour répondre à n'importe quel de ses ordres » [2552]. On notera que dans des cas semble-t-il assez rares, le titre est porté par des

[2540] Cf. *supra*, p. 109 (vol. I) et p. 655 (vol. III).
[2541] *Wb* IV, 389, 12-390, 4.
[2542] « Diener » (*ibid.*). Le sens de « domestique » parfois proposé semble peu adapté dans la mesure où, comme nous le verrons, les charges liées à ce titre ne sont pas confinées à la sphère domestique.
[2543] H. GAUTHIER, « La nécropole de Thèbes et son personnel », *BIFAO* 13, 1917, notamment p. 163-166.
[2544] E.S. BOGOSLOWSKI, « Die Wortverbindung *sḏmw ˁš* in der ägyptischen Sprache während der 18. Dynastie », *ZÄS* 101, 1974, p. 86.
[2545] « L'identité des "serviteurs dans la Place de Vérité" et des ouvriers de la nécropole royale de Thèbes », *RdE* II, 1928-1929, p. 201 ; M. DELLA MONICA, *La classe ouvrière sous les pharaons*, Paris, 1980, p. 162.
[2546] J. ČERNÝ, « Le culte d'Amenophis I[er] chez les ouvriers de la nécropole thébaine », *BIFAO* 27, 1927, p. 160 ; *id.*, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, 1973, p. 32 ; R. VENTURA, *Living in a City of the Dead, OBO* 69, 1986, p. 40-41.
[2547] H. GAUTHIER, *op. cit*., p. 164-166 ; Ch. BOREUX, « On two Statuettes in the Louvre Museum », *JEA* 7, 1921, p. 120 ; E.S. BOGOSLOWSKI « Die "Auf-den-Ruf-Hörenden" in der Privatwirtschaft unter der 18. Dynastie », *SGKAO* 13, 1977, p. 82.
[2548] H. GAUTHIER, *ibid*., p. 163 ; M. DELLA MONICA, *op. cit.*, p. 162.
[2549] E.S. BOGOSLOWSKI, *op. cit*., p. 82 ; B.J.J. HARING, *Divine Households. Administrative and economic aspects of the New Kingdom royal memorial temples in western Thebes*, *EgUit* 12, 1997, p. 126.
[2550] J. ČERNÝ, « L'identité des "serviteurs dans la Place de Vérité" et des ouvriers de la nécropole royale de Thèbes », *RdE* II, 1928-1929, p. 207 ; B.J.J. HARING, *ibid*., p. 126. À cet égard, les liens de ce serviteur avec la notion de « pureté » s'observent à travers les titres de « serviteur aux mains pures » (*sḏm-ˁš wˁb ˁ.wy*) et de « serviteur de la *ouâbet* » (*sḏm-ˁš wˁb.t*), cf. H. GAUTHIER, *ibid.*, p. 164.
[2551] G. MASPERO, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique, sur une mission en Italie », *RecTrav* II, 1880, p. 160-161 ; H. GAUTHIER, *op. cit*., p. 164-166.
[2552] O. BERLEV, S. HODJASH, *op. cit.*, p. 48.

femmes [2553], comme on peut l'observer dans la tombe de Khâ (TT 8) [2554] ou dans celle d'Amenemhat (TT 82) [2555], toutes deux implantées dans la nécropole thébaine.

Si les *sḏm-ᶜš* sont parfois représentés sur les parois des temples [2556], ils sont le plus souvent mentionnés et figurés dans les tombes de particuliers, et notamment dans celles de la région thébaine [2557]. En général, les *sḏm-ᶜš* sont alors représentés en train de porter des offrandes ou des pièces du mobilier funéraire à destination de leur maître, de lui offrir ces offrandes [2558] ou parfois encore, de participer aux rituels funéraires, tels que la récitation des formules ou même le sacrifice des animaux [2559]. Sur le plan vestimentaire, les *sḏm-ᶜš* sont le plus souvent simplement revêtus d'un simple pagne mais, dans certains cas, leur fonction liturgique est signalée par le port de la pardalide [2560]. Ainsi, dans la stèle de Kara, qui appartient au corpus *sᶜnḫ rn*, ce dernier est figuré debout devant huit membres de sa famille, dont ses deux parents ainsi que ses frères et sœurs. Revêtu de la peau de panthère/léopard (pardalide), il procède à l'encensement et la libation des offrandes. Au-dessus de lui, une inscription précise :

> (Doc. **446**) « Exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*, purifié deux fois pour votre *ka*, de la main de votre fils qui a perpétué vos noms, le *sédjem-âch* dans Set-Maât, Kara juste de voix, fils de Samout juste de voix et né de la maîtresse de domaine Pached, juste de voix. » [2561]

Les quatre exemples du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquelles le liturgiste porte le titre de *sḏm-ᶜš* (doc. **367**, **440**, **444**, **446**) tendent à souligner qu'ils ne sont pas, de manière systématique, des individus de la plus basse extraction. En effet, le fait que ces quatre « serviteurs » ont pu mobiliser suffisamment de moyens pour dédicacer une stèle ou encore un pyramidion de belle facture à leurs parents témoigne que ces dédicants ne situent pas au plus bas de l'échelle sociale.

Enfin, la stèle d'Hatiay (doc. **367**) fait partie des quelques exemples du corpus qui, bien que le rang familial du liturgiste entretenu avec le ou les bénéficiaires ne soit pas, comme à l'accoutumée, mis en exergue dès l'entame la formule *sᶜnḫ rn*, leur mention à la fin de la séquence atteste pourtant bien leur réalité.

Le liturgiste est un « majordome » (*ḥry-pr*)

La stèle du général de l'oasis [2562] Inou [2563] (**fig. 123**, doc. **43**) est le seul document du corpus *sᶜnḫ rn* dans lequel le liturgiste porte le titre de « majordome », *ḥry-pr* [2564]. Sous l'espace du cintre occupé par deux brûle-encens et deux yeux-*oudjat* flanquant un signe *chen*, une inscription de trois lignes présente une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* à Osiris et à Igaï, destinée au *ka* du général de l'oasis Inou. La fin de l'inscription comporte la formule *sᶜnḫ rn* composée comme suit :

[2553] E.S. Bogoslowski, *op. cit.*, p. 84. Dans un premier temps, ce point fut notamment réfuté par Maspero, Baillet et Gauthier (H. Gauthier, *op. cit.*, p. 168).
[2554] J. Vandier d'Abbadie, *Deux tombes de Deir el-Medineh*, *MIFAO* 73, 1939, pl. IV.
[2555] N. de Garis Davies, A.H. Gardiner, *The tomb of Amenemhet (No. 82)*, London, 1915, pl. XIX-XX.
[2556] Par exemple, à Médinet Habou (K*RI* V, 185, 15) : B.J.J. Haring, *op. cit.*, p. 126.
[2557] J. Černý, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, 1973, p. 32-33.
[2558] E.S. Bogoslowski, *op. cit.*, p. 82-83 ; B.J.J. Haring, *op. cit.*, p. 126.
[2559] Comme dans la tombe thébaine de Khâemhat (TT 57), W. Wreszinski, *Atlas Zur Altagyptischen Kulturgeschichte*, vol. I, Leipzig, 1935, pl. 197.
[2560] Stèle de Mây, Caire CG 34050, 2ᵉ registre gauche. Sur le port de la peau de panthère/léopard par le liturgiste, cf. *infra*, « 1c. Posture simple (variante 2) », p. 460463.
[2561] *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp wᶜb sp-sn n kꜣ=tn m*(-*ḏr.*)*t-n*(*y*) *sꜣ=tn sᶜnḫ*(*w*) *rn=tn sḏm-ᶜš m S.t-Mꜣᶜ.t Kꜣr*(*ꜣ*) *mꜣᶜ-ḫrw sꜣ Sꜣ-mw.t mꜣᶜ-ḫrw ms*(*w*)~*n nb.t-pr Pꜣ-šd mꜣᶜ-ḫrw.*
[2562] (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *mšᶜ n*(*y*) *wḥꜣ.t*.
[2563] University of Pennsylvania Museum, n° 54-33-1, fin XIIᵉ-début XIIIᵉ dynastie.
[2564] Bien que Pénou porte également le titre de « Grand des dizaines de Haute-Égypte » (*Wr mḏw Šmᶜw*), c'est probablement celui de « majordome » (*ḥry-pr*) qui constitue un indicateur plus probant sur les liens noués avec le général Inou. Au sujet du titre de *ḥry-pr*, on mentionnera la stèle du prince aîné (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t smsw*) Bébi (doc. **171**) où le liturgiste Ptahâa porte ce titre. Mais, cette mention n'apparaît que secondairement, jointe au nom personnel du liturgiste, l'élément mis en exergue au début de la formule *sᶜnḫ rn* étant son rang de *ḫrd=f*. Cf. *supra*, « Le liturgiste est son protégé (*ḫrd=f*) », p. 385-391.

(Doc. **43**) « C'est le Grand des dizaines de Haute-Égypte, le majordome Pénou, juste de voix, qui a perpétué son nom. » [2565]

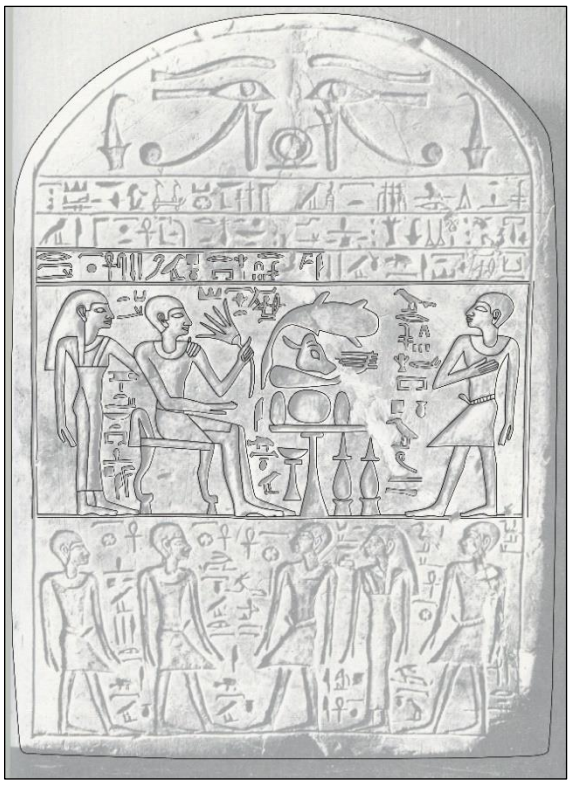


Fig. 123 : Stèle du général de l'oasis Inou (University of Pennsylvania Museum, n° 54-33-1). Fac-similé © P. Calassou d'après H.G. Fischer, *JNES* XVI, pl. XXXII.

Dans la partie gauche du troisième registre, le général Inou est assis sur un siège thériomorphe, placé devant une table d'offrandes lourdement chargée. De sa main gauche, il porte une fleur de lotus vers son nez, alors que sa main droite est ouverte au-dessus de sa cuisse. Debout derrière lui, « son épouse bien-aimée, la maîtresse de domaine Hétepti » enserre affectueusement de sa main gauche l'épaule de son époux. Face à eux, d'après la colonne de texte placée devant lui, se tient « le Grand des dizaines de Haute-Égypte, le majordome (*ḥry-pr*)Pénou, juste de voix ». Il est représenté debout, dans une attitude conventionnelle de « salutation révérencieuse », le bras droit replié sur la poitrine et le bras gauche étendu le long du corps [2566]. Dans le dernier registre, cinq individus se font face, debout les bras ballants. À gauche, deux hommes tournés vers la droite se nomment Hétépoui et Ounou. Ils portent tous les deux le titre de « soldat du régiment de la ville », *ʿnḫw n*(*y*) *njw.t* [2567]. Il y a tout lieu d'y voir les propres enfants du général Inou puisque la mention de leur nom est complétée par la séquence *jr*(*w*)*~n Jnw*, « engendré par Inou » [2568]. Face à ces deux frères, se succèdent les membres d'une même famille : Seth, également qualifié de « soldat du régiment de la ville » suivi de son épouse, « la maîtresse de domaine Ipiânkh », de son fils « le soldat du régiment de la ville Ounou » et de son autre fils Sésostris, dépourvu de représentation.

Bien que dans cette stèle, le titre de *ḥry-pr* porté par Pénou soit précédé par celui de « Grand des dizaines de Haute-Égypte » (*Wr mḏw Šmʿw*) [2569], la mention de « marjordome du harem royal » (*ḥry-pr n*[*y*] *jp.t n*[*y*]*-sw.t*) sur un sceau appartenant probablement au même Pénou [2570] laisse à penser que cette fonction de « majordome » est la plus régulière dans la carrière de ce personnage. Toutefois, le titre de *Wr mḏw Šmʿw* sera également pris en compte dans le commentaire général de ce document.

Attesté depuis l'Ancien Empire, le titre de *ḥry-pr*, ainsi que son équivalent féminin *ḥry.t-pr*, pourrait appartenir à des fonctionnaires de rang modeste, exerçant leurs fonctions au service de la maisonnée

[2565] *jn Wr mḏw Šmʿw ḥry-pr Pnw mȝʿ ḫrw sʿnḫ*(*w*) *rn=f.*
[2566] Au sujet de cette attitude de « salutation révérencieuse » du liturgiste, cf. *infra*, « Posture 6… », p. 503-508.
[2567] Cette traduction semble préférable à celle de « citoyen », généralement adoptée (sur la question, voir O.D. BERLEV, « Les prétendus "citadins" au Moyen Empire », *RdE* 23, 1971, p. 23-48 ; D. STEFANOVIC, *The Holders of Regular Military Titles in the Period of the Middle Kingdom : Dossiers*, GHP, 2006, *Egyptology* 4, 2006, p. 1-48).
[2568] H.G. Fischer émet une réserve sur ce lien filial du fait de l'absence de la mention *sȝ=f* (« A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 225).
[2569] Sur ce titre, voir notamment W.A. WARD, *Index of Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 87, n° 721 ; P. VERNUS, « Une formule des shaouabtis sur un pseudo-naos de la XIII^e^ dynastie », *RdE* 26, 1974, p. 107-109, n. b ; A. GASSE « Amény, un porte-parole sous le règne de Sésostris I^er^ », *BIFAO* 88, 1988, p. 83-93, pl. VI ; St. QUIRKE, « Four Titles : What is the Difference ? », *in Archaism and Innovation : Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, 2009, p. 305-316.
[2570] Cf. FRANKE, *Personendaten*, p. 170, dossier n° 239.

de notables. À cet égard, outre l'acception courante de « majordome » ou de « *major domo* » [2571], le titre *ḥry-pr* est également rendu par les termes de « domestique » [2572], « Hausbeamter » [2573] ou « domestic servant » [2574]. En outre, ce titre simple constitue également la base de plusieurs formes composées, dont *ḥry-pr n*(*y*) *pr-ʿ3*, « majordome du palais royal » ou *ḥry-pr n*(*y*) *pr-ḥḏ*, « majordome du Trésor » représentent les modèles les plus fréquents. Certaines figurations de personnages portant le simple titre de *ḥry-pr* semblent indiquer des tâches domestiques associées à la fonction, comme dans certaines stèles du Moyen Empire où le « majordome » est représenté portant des offrandes ou des accessoires destinés au rituel funéraire du défunt [2575]. Néanmoins, d'autres documents contemporains témoignent du fait que le *ḥry-pr*, placé dans un face à face direct avec le défunt, peut être invité à prendre en charge des phases plus éminentes du rituel funéraire, telles que l'offrande alimentaire (stèle MMA 22.3.308 [2576]) ou la récitation des formules dans le cadre du « repas funéraire » figuré dans la stèle du général Inou (**fig. 123**, doc. **43**). À cet égard, la supposée infériorité du statut social du *ḥry-pr* est régulièrement mise en question, notamment à partir du constat que nombre de ces fonctionnaires du Moyen Empire firent ériger un ou plusieurs monuments à leur nom [2577], notamment dans la nécropole d'Abydos [2578]. Certains de ces exemples sont tout à fait remarquables, à l'instar du monument funéraire du *ḥry-pr* Ipépy, daté du milieu de la XII[e] dynastie [2579]. Mais le cas le plus marquant à la fin du Moyen Empire est sans doute celui du *ḥry-pr* Sahathor [2580] qui semblent posséder, en dépit de quelques incertitudes concernant l'attribution de certains d'entre eux, pas moins de trois stèles à son nom ainsi que deux reliefs appartenant probablement à une même chapelle funéraire [2581]. Il est donc évident que le titre de *ḥry-pr*, même sous sa plus simple forme, ne condamne pas systématiquement son porteur à végéter dans les couches parmi les plus modestes de la société égyptienne [2582].

L'examen de la stèle du général Inou (doc. **43**), mené à l'appui de ces quelques rappels, devrait permettre de mieux cerner la nature des relations nouées entre ce dernier et son liturgiste, le « majordome » Pénou.
Même si les relations entre les différents groupes d'individus figurés dans l'espace du monument demeurent pour certaines hypothétiques, il est manifeste que la grande majorité des hommes représentés sur cette stèle a en commun de suivre, ou d'avoir embrassé, une carrière militaire. Par suite, outre les liens familiaux qui unissent, d'une part, le couple du général Inou ainsi que les fils de ce dernier et, d'autre part, le clan familial du soldat Seth, ce monument présente à l'évidence un caractère corporatiste [2583]. Mais quelle est la place du majordome Pénou dans ce tableau, alors que

[2571] H.G. FISCHER, *Varia, Egyptian Studies* I, 1976, p. 79, n. 72 ; D. JONES, *Index Titles*, p. 606 [2220].
[2572] *AnLex* 78.1458 ; G. ANDREU, « La stèle Louvre C. 249 : un complément à la reconstitution d'une chapelle abydénienne », *BIFAO* 80, 1980, p. 143, n. h.
[2573] *Wb* I, 515, 1-2.
[2574] W.C. HAYES, *A Papyrus of the Late MK in the Brooklyn Museum*, New York, 1955, p. 102 ; St. Quirke, *Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC*, GHP, 2004, p. 58 ; W. GRAJETZKI, « Setting a State Anew : the Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 247.
[2575] Par exemple, dans le registre inférieur de la stèle du prêtre et général en chef Amény (BM EA 194 [162], *HTBM* IV, pl. 33) ou dans le troisième registre de la stèle de Renséneb (Metropolitan 63.154).
[2576] https://ia600504.us.archive.org/27/items/mma_stela_of_nebiryerau_544362/544362.jpg.
[2577] Ainsi, Caire CG 20018, 20104, 20159, 20246, 20356 et 20521. On peut également argumenter sur le fait que dans le composé *ḥry-pr*, le premier lexème *ḥry* donne une indication de position dominante.
[2578] W.C. HAYES, *op. cit.*
[2579] B. BOTHMER, « Block Statues of the Egyptian Middle Kingdom : I. Ipepy's Funerary Monument », *Brooklyn Museum Bulletin* 20/4, 1959, p. 11-26.
[2580] Outre le titre de *ḥry-pr*, il porte également ceux de *ḥry-pr n*(*y*) *ṯ3tj*, de *ḫtmw n*(*y*) *ṯ3tj* et de *wdpw*.
[2581] Stèles Hermitage 1067, 1075 et Leiden V 21 ainsi reliefs Hermitage 1063 et 1064. Sur le dossier, cf. Franke, *Personendaten*, p. 325 [dossier 537].
[2582] N. Favry annonce une publication portant sur une proposition de classification des six grades qu'elle distingue dans l'administration du Moyen Empire. Sans aller plus avant dans l'exposé des critères retenus, elle attribue le 3[e] grade au *ḥry-pr*, en position d'homologie avec les *ḥk3y*, *sš wr* et *šmsw* (« Bras-droit, substitut, adjoint, assistant… Une question de subordination au Moyen Empire », *Du Sinaï au Soudan : itinéraires d'une égpytologue. Mélanges offerts au Professeur Dominique Valbelle*, De Boccard, Paris, 2017, p. 107, n. 6).
[2583] H.G. Ficher signale que l'on peut observer de tels regroupements d'individus portant le titre de *ʿnḫw n*(*y*) *njw.t* sur les stèles contemporaines BM 428 et Leiden V 22 (H.G. FISCHER, *op. cit.*, p. 225, n. 14).

les inscriptions semblent le situer à la fois hors des activités militaires et hors des liens de sang avec le défunt ?

Conformément à l'ensemble des liturgistes ne montrant pas de signe d'appartenance à la parentèle du défunt qu'ils desservent, la consécration d'un monument destiné au bénéficiaire du rituel *sᶜnḫ rn* vise probablement, en premier lieu, à témoigner d'un acte de piété à l'égard du dédicataire, que le lien privilégié entretenu avec ce dernier s'inscrive dans un cadre personnel ou professionnel. Le titre de « majordome » (*ḥry-pr*) porté par Pénou pourrait laisser à penser que ce dernier exerçât ses fonctions au service de la maisonnée du général de l'oasis Inou. Prenant en compte, d'une part, la mention du dieu Igaï, « seigneur de l'oasis » (*nb wḥȝ.t*), dans le corps de la formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* de la stèle et, d'autre part, le titre de « général de l'oasis » (*[j]m*[*y*]-*r*[*ȝ*] *mšᶜ n*[*y*] *wḥȝ.t*) d'Inou, H.G. Fischer suppose que ce dernier « was at home in the western desert » [2584], région que l'on peut réduire sans trop de risque pour cette période à celle de Kharga-Dakhla [2585]. Par suite, on pourrait alors envisager que le titre de « majordome » de Pénou corresponde, dans ce contexte, à une fonction similaire à celle d'un aide de camp mis à disposition du général Inou. Dans sa titulature, Pénou porte également le titre de « Grand des dizaines de Haute-Égypte » (*Wr mḏw Šmᶜw*). Attesté depuis l'Ancien Empire, ce titre appartient encore très souvent au Moyen Empire à des chefs d'expéditions aux mines et aux carrières [2586], qu'elles se situent dans les déserts orientaux ou occidentaux [2587]. En acceptant l'idée que ce dernier titre ne soit pas purement honorifique, il est donc possible que Pénou ait d'autre part assumé des responsabilités dans le site de Gebel el-Teir, unique carrière de pierre de taille de la région de Kharga [2588], et dont l'exploitation semble déjà attestée au Moyen Empire [2589].

En dépit du caractère très hypothétique des charges réelles exercées par Pénou, et plus encore de celles exécutées au bénéfice du général Inou, il n'en demeure pas moins que le face à face rituel figuré dans la stèle et associé à la mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* témoigne d'une certaine proximité entre ces deux personnages. Comme dans les autres exemples de documents où le liturgiste n'indique pas de lien de sang avec le bénéficiaire, il est toujours délicat de discerner la nature de telles accointances. Toutefois, comme le rapprochement des titres des deux protagonistes a permis de l'évoquer, sans doute appuyé par l'attitude conventionnelle de respect du liturgiste, il est probable que la relation entretenue par ces deux individus relève d'un rapport « patron-client », le majordome Pénou étant certainement lié au général Inou par une relation de dépendance sociale. Il reste maintenant à considérer la présence des fils d'Inou dans le registre inférieur de la stèle [2590]. En effet, ce dispositif peut sembler en rupture avec le modèle traditionnel dans lequel le fils, ou un des fils du défunt, de par ce rang, est naturellement en charge de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Néanmoins, comme nous le commenterons de manière plus générale, c'est plus particulièrement au cours de la période allant du Moyen Empire à la DPi que des individus semblant hors du cercle familial le plus intime prennent en charge la fonction de liturgiste dans le cadre de ce culte mémoriel.

[2584] *Ibid*., p. 229
[2585] J. OSING, « Die ägyptischen Namen für Charga und Dachla », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, p. 181 et n. 21.
[2586] P. VERNUS, « Une formule des shaouabtis sur un pseudo-naos de la XIII^e^ dynastie », *RdE* 26, 1974, p. 107-109, n. b ; A. GASSE « Amény, un porte-parole sous le règne de Sésostris I^er^ », *BIFAO* 88, 1988, p. 83-93, pl. VI.
[2587] W.K. SIMPSON, « The New Series of Hammamat Inscriptions », *JNES* 18/1, 1959, p. 30.
[2588] A. FAKHRY, « The Rock Inscriptions of Gabal el-Teir at Kharga Oasis », *ASAE* 51, 1951, p. 401-434 et pl. I-VIII ; D. DEVAUCHELLE, G. WAGNER, *Les graffites du Gebel Teir*, *RAPH* 22, 1984.
[2589] Comme semble en témoigner le graffito du « scribe Imy » (J. OSING, « Notizen zu den Oasen Charga und Dachla », *GM* 92, 1986, p. 81-82).
[2590] Ce dispositif s'observe dans un certain nombre de documents du corpus *sᶜnḫ rn* : doc. **39** (liturgiste-*wbȝ* avec présence de deux fils du dédicataire), doc. **81** (liturgiste-*ḫrd=f* avec présence de deux fils et une fille), doc. **160** (liturgiste-*šmsw* avec présence de 14 membres de la famille dont quatre fils), doc. **161** (liturgiste-*ḫrd=f* avec présence de deux fils et deux filles).

Le liturgiste est un « scribe » (*sš*)

Conformément au principe selon lequel l'écriture est la base de toute administration, il est une évidence de dire que le titre de « scribe » (*sš*) [2591], dont les premières mentions pourraient dater de la III[e] dynastie [2592], constitue à la fois un des fondements de la société égyptienne antique ainsi qu'une des courroies de transmission entre ses strates supérieures et ses couches les plus humbles [2593].
Il apparaît toutefois délicat de situer précisément le titre de scribe dans les entrelacs de l'organisation sociale de cette même société. Cette difficulté est d'autant plus prégnante que le titre de scribe fait l'objet d'innombrables variantes [2594], réalité qui renforce l'idée que ce fonctionnaire est omniprésent dans les principaux secteurs administratifs, ou plus précisément « dans tous les bureaux supérieurs habilités à émettre des ordres » [2595].
L'apprentissage prodigué dans les écoles de scribes permettait le plus souvent à l'impétrant d'intégrer les différentes structures administratives et par suite, d'acquérir pouvoir et distinction [2596]. Ce mode de formation vient en quelque sorte concurrencer le modèle familial impliquant généralement le père et le fils, dispositif éducatif qui semble dominant tout au long du III[e] millénaire [2597]. Par suite, et notamment entre le Moyen et le Nouvel Empire, le métier de scribe est alors fréquemment vanté dans le genre littéraire des « enseignements » [2598]. Dans ce corpus, la constante valorisation de la fonction (*jȝw.t*) de scribe a probablement entraîné l'émergence d'une classe de fonctionnaires que d'aucuns qualifient de « parvenus » [2599], à savoir ceux dont l'ascension sociale n'est plus uniquement le fruit de la traditionnelle transmission familiale [2600].

La très grande fréquence du titre de « scribe » dans les sources égyptiennes peut notamment se vérifier dans le corpus *sʿnḫ rn*, où il est porté par le liturgiste dans 81 documents (cf. Tableau 9 ci-dessous, p. 407), soit dans plus de 11 % de l'ensemble des attestations [2601].

[2591] *Wb* III, 479, 13-481, 4. Il est notable qu'au Moyen Empire, le titre de « scribe » est sporadiquement attesté au féminin (*sš.t*) (H.G. FISCHER, *Varia, Egyptian Studies I*, New York, 1976, p. 77-78 ; W.A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of The Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 167 [1456] ; *id*., *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdom and related Subjects*, Beirut, 1986, p. 16, 21, 23, 30). Toutefois, G. Posener suppose qu'il s'agit dans certains cas d'une forme réduite du titre *sš.t n*(*y*)*.t rȝ=s*, littéralement « femme-peintre de sa bouche », rendue par « maquilleuse » ou « cosméticienne » (« "Maquilleuse" en égyptien », *RdE* 21, 1969, p. 150-151). De son côté, H.G. Fischer met en doute cette hypothèse et pense que cette expression rend plutôt compte de la capacité de la femme-scribe « to report on inventory and accounts as a scribe did, but orally » (*Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to Wm. Ward's Index*, New York, 1985, p. 86 [1456-1457]).
[2592] P. PIACENTINI, *Les scribes dans la société égyptienne de l'Ancien Empire*, vol. I, EME n° 5, Paris, Cybèle, 2002, p. 42.
[2593] W. SCHENKEL, *LÄ* V, 1984, col. 698-700, *s.v.* « Schreiber » ; Chl. RAGAZZOLI, *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne*, Les Belles Lettres, 2019, p. 406.
[2594] Sur le titre de « scribe » et ses variantes (celles commençant par le terme *sš*), voir *inter alia*, W.A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of The Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 156-168 (1346-1457) ; H.G. FISCHER, *op. cit.*, p. 82-86 (1346-1457) ; N. STRUDWICK, *The Administration of Egypt in the Old Kingdom, Studies in Egyptology*, 1985, p. 364 (Index of Titles) ; D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, BAR 866, vol. II, 2000, p. 834-880 ; St. QUIRKE, *Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC*, GHP Egyptology 1, 2004, p. 149-150 (Index) ; J.C. MORENO GARCIA (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 1089 (Index).
[2595] W. SCHENKEL, *op. cit*.
[2596] Chl. RAGAZZOLI, *op. cit.*, p. 433-469.
[2597] P. PIACENTINI, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, 2001, p. 187, *s.v.* « Scribe ».
[2598] P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Actes Sud, 2010 ; Chl. RAGAZZOLI, *op. cit*.
[2599] P. VERNUS, « Quelques exemples du type du "parvenu" dans l'Égypte ancienne », *BSFE* 59, 1970, p. 31-47.
[2600] Voir ainsi le cas de Hési, dont le récit de l'ascension sociale, « sans qu'il n'y ait aucun protecteur », durant la fin de la V[e] dynastie et le début de la VI[e] dynastie est détaillé à l'entrée de sa tombe à Saqqâra (exemple cité dans J. C. MORENO GARCIA, « Introduction. Élites et états tributaires : le cas de l'Égypte pharaonique », dans Actes du colloque *Élites et pouvoir en Égypte ancienne*, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, *CRIPEL* 28-29, 2009-2010, p. 38, n. 86).
[2601] À cet égard, il est le titre le plus souvent porté en position secondaire par le liturgiste. On notera également que, dans le corpus *sʿnḫ rn*, le titre de « scribe », et de certaines de ses variantes, est porté par 15 bénéficiaires, généralement propritétaire du support (doc. **243**, **247**, **261-264**, **274**, **300-301**, **317**, **338**, **430-431**, **442**, **463**, **494-496**, **503**, **512**, **596-597**, **613**).

scribe (*sš*)	**180** (fr.), **247** (f.), **300** (f.), **305** (pf.), **306** (pf.), **307** (pf.), **309** (pf.), **318** (fr.), **340** (f.), **346** (f.), **388** (f.), **406** (f.), **497** (f.), **506** (f.), (**512** (f. ?), **516** (f.), **517** (f.), **518** (f.), **532** (f.), **599** (f.)
scribe /// (*sš ///*)	**463** (f.)
scribe excellent (*sš jqr*)	**352** (f.)
scribe des champs dans la Grande-Terre d'Abydos (*sš ꜣḫw.t m T3-wr ꜣbdw*)	**10** (f.)
scribe du district (*sš spꜣ.t*)	**502** (fr.)
scribe du *ḫnrt wr.t*	**172** (f.)
scribe du trésor (*sš n[y] pr-ḥḏ*)	**220** (fr.), **222** (fr.)
scribe du trésor d'Amon (*sš n[y] pr-ḥḏ n[y] Jmn*)	**257** (f.), **301** (f.)
scribe du livre (*sš mḏꜣ.t*)	**513** (f.), **514** (f.)
scribe du livre divin (*sš nṯr mḏꜣ.t*)	**637** (f.)
scribe du livre sacré du seigneur du Double-Pays (*sš mḏꜣ.t-nṯr n[y] nb T3.wy*)	**243** (f.)
supérieur des scribes du livre (*ḫr[y] sš[.w] n[y] mḏꜣ.t]*	**596** (f.), **597** (f.)
scribe des formes (*sš qd[w.t]*)	**250** (f.), **308** (f.)
scribe des formes d'Amon (*sš qd[w.t] n[y] Jmn*)	**310** (f.)
scribe royal (*sš n[y]-sw.t*)	**256** (pf.), **312** (f.), **313** (f.), **317** (f.), **350** (f.), **364** (f.), **458** (f.), **503** (f.), **508** (f.), (**522**, f.), **523** (f.)
scribe royal dans Set-Maât (*sš n[y]-sw.t m S.t-Mꜣᶜ.t*)	**430** (f.), **431** (f.)
scribe royal dans la Grande place (*sš n[y]-sw.t m S.t-ᶜꜣ*)	**292** (f.)
scribe royal de la correspondance du seigneur du Double-Pays (*sš n[y]-sw.t šᶜw.t n[y] nb T3.wy*)	**442** (f.),
scribe des offrandes divines d'Amon (*sš nṯr-ḥtp[.w] n[y.w] Jmn*)	**271** (f.), **272** (f.), **274** (f.)
scribe des offrandes divines du temple d'Amon (*sš nṯr-ḥtp[.w] n[y.w] pr-Jmn*)	**582** (f.)
scribe comptable des grains d'Amon (*sš ḫsbw jt n[y] Jmn*)	**298** (f.), **299** (f.)
scribe de la grande phylè d'Amon (*sš n[y] sꜣ ᶜꜣ n[y] Jmn*)	**476** (f.)
scribe comptable de la 4e phylé d'Amon (*sš jw=f jp n 4-nw sꜣ n[y] Jmn*)	**687** (f.)
supérieur des scribes du temple du domaine d'Amon (*ḫry sš[.w] ḫw.t-nṯr n[y] pr-Jmn*)	**555** (pf.)
scribe du temple de Mout (*sš ḫw.t-nṯr n[y.t] Mw.t*)	**566** (f.)
scribe de la natte (*sš n[y] tmꜣ*)	**325** (f.)
scribe de l'armée (*sš n[y] mšᶜ*)	**80** (fr.), **335** (f.), **336** (f.), **337** (f.), **338** (f.), **374** (f.), **443** (f.), **471** (f.)
scribe de l'armée du seigneur du Double-Pays (*sš mšᶜn[y] nb T3.wy*)	**341** (f.), **342** (f.), **343** (f.), **344** (f.), **470** (f.)
scribe de la cavalerie du seigneur du Double-Pays (*sš ssm.wt n[y.wt] nb T3.wy*)	**460** (f.)
scribe de la cavalerie du Sud et du Nord (*sš ssm.wt rsy mḥw*)	**611** (f.)
délégué des scribes (*jdnw nꜣ n[y] sš.w*)	**469** (f.)

Tableau 9 : Titres de scribe et de ses variantes portés par le liturgiste (f. : fils ; fr. : frère ; pf. : petit-fils)

S'il n'est pas ici le lieu de commenter les différents titres composés à partir du terme *sš* portés par le liturgiste *sᶜnḫ rn*, on peut tout de même noter que les principaux titres présents dans le tableau ci-dessus qui les rassemble sont, par ordre d'importance, le titre simple de « scribe », *sš* (20 ex.), celui de « scribe royal », *sš n*(*y*)*-sw.t* et ses variantes (15 ex.) et celui de « scribe des armées », *sš n*(*y*) *mšᶜ* et ses variantes (13 ex.).

On ne pourra être surpris du fait que le titre de scribe et de ses variantes sont systématiquement portés par des liturgistes de genre masculin [2602]. En revanche, il convient de relever la très forte prépondérance du fils (f.) parmi les liturgistes porteurs de ces titres. Ce cas de figure concerne en effet plus de 85 % des exemples de cet ensemble, dépassant largement les 58,48 % de fréquence du fils liturgiste à l'intérieur du corpus *sᶜnḫ rn* [2603]. En fin de compte, en prenant en compte la combinaison des rangs familiaux du liturgiste et de ses titres « professionnels », on en tirera que le modèle dominant est sans conteste celui du « fils scribe », puisqu'il implique 69 exemples du corpus, soit près de 10 % de cette documentation. On peut également ajouter que ce modèle est

[2602] Cf. *supra*, p. 405, n. 2591.

[2603] Cf. *supra*, « Le cas dominant du fils (*sꜣ*) liturgiste », p. 273 et « Tableau relatif à la typologie… », p. 675 (vol. III).

particulièrement vivace au Nouvel Empire, période durant laquelle le « fils-scribe » s'installe dans cette fonction liturgique [2604]. De manière plus modérée, comme peut en témoigner le tableau ci-dessus, le surplus des exemples de « liturgiste-scribe » se répartit entre le « frère » (fr., 6 ex.) et le « petit-fils » (pf., 6 ex.).

Dans un autre registre, on observera que dans ce lot documentaire réunissant les exemples dans lesquels le liturgiste porte le titre de scribe ou d'un de ses composés, seuls trois cas affichent ce titre en tête du groupe agentiel de la formule *sᶜnḫ rn*, sous la forme « c'est le scribe (…) » [2605]. Ces documents sont donc en rupture avec le modèle syntaxique dominant, celui dans lequel c'est le rang familial liant le liturgiste avec le ou les bénéficiaires qui apparaît dans l'amorce de la formule. Dans deux de ces exemples atypiques (**fig. 113** doc. **476** et doc. **522**), c'est n'est donc qu'en fin de formule que le « liturgiste-scribe » est finalement révélé comme étant le fils des bénéficiaires. Ainsi, dans la partie inférieure de la stèle de Tousy, une formule *sᶜnḫ rn* fait suite à une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* selon ces termes :

> (Doc. **476**) « (…) pour le *ka* du scribe de la grande phylè d'Amon [2606], Tousy, qui a perpétué le nom de son père et de sa mère. » [2607]



Fig. 124 : Stèle de Rê (Leyde RMO V 45), d'après P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler des neuen Reiches*, Dritte Abteilung, pl. XVII.

Quant au troisième exemple, la stèle du scribe Rê (**fig. 124**, doc. **512**), le titre de scribe est précisé dans l'entame de la formule située dans la dernière ligne du registre inférieur :

> (Doc. **512**) « C'est le scribe Rê, fils du scribe Nebsény surnommé Tchay et né de Noubnéféret, qui a perpétué leur nom. » [2608]

Le scribe liturgiste Rê étant visuellement absent de la surface de la stèle, on peut penser que le syntagme « leur nom » désigne l'ensemble des individus présents sur le monument et dont on peut supposer les liens familiaux entre eux.

Comme nous le verrons par la suite, la mise en exergue du titre « professionnel » du liturgiste dans le corps de la formule *sᶜnḫ rn* apparaît comme un dispositif alternatif à celui plus traditionnel présentant en tête de la formule ses liens familiaux avec les bénéficiaires de la liturgie. Cet agencement syntaxique original, que l'on peut néanmoins observer dans un certain nombre de documents du corpus *sᶜnḫ rn*, peut encore se répartir selon deux catégories distinctes. D'une part, dans un dispositif majoritaire, le titre « professionnel » du liturgiste apparaît comme une sorte de substitut au rang familial qui lie le liturgiste au bénéficiaire, ce dernier élément n'apparaissant nulle part, ni dans la formule, ni dans une autre partie du document. D'autre part, comme dans deux des trois exemples précités (doc. **476** et **522**), le rang familial du liturgiste est révélé à la fin de la formule *sᶜnḫ rn*, en complément de tout ou partie de sa titulature qui, quant à elle, est annoncée en tête de la formule.

De ce point de vue, l'exemple de la stèle d'Inay (doc. **522-523**) est particulièrement intéressant dans la mesure où il fournit un dispositif plus complexe. Dans le cintre, le scribe royal Inay, suivi de ses

---

[2604] 65 sur 81 occurrences.
[2605] Doc. **476**, **512**, **522**.
[2606] Le nom d'Amon est martelé.
[2607] *n kꜣ sš n*(*y*) *sꜣ ᶜꜣ n*(*y*) *Jmn Twsy sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt=f mw.t=f.*
[2608] *jn sš Rᶜ sꜣ sš Nb-sny ḏd~n=f Ṯꜣy ms~n Nwb-nfrt sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn.*

parents Néby et Iouna, rendent hommage au trio formé par Osiris, la reine Âhmès-Néfertary et le prince Ahmès. Dans la partie gauche du registre du dessous, le même trio familial est figuré dans le même ordre, assis devant une table d'offrandes. Au-dessus d'eux, on peut lire la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **522**) « C'est le scribe royal Inay qui a perpétué le nom de son père, le fabricant de sandales du roi, Néby et de son épouse, la maîtresse de domaine, Iouna, juste de voix. » [2609]

Dans cette formule, la mise en exergue de la fonction sociale gratifiante – « scribe royal » [2610] – assumée par le liturgiste Inay s'effectue au détriment des liens familiaux avec ses parents bénéficiaires de la liturgie. En outre, cette stratégie autopromotionnelle apparaît en conformité avec la position prédominante du liturgiste Inay dans la figuration du trio familial.
Toutefois, dans l'inscription de cinq lignes située au bas de la stèle, à la suite d'une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* on découvre la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **523**) « C'est votre fils qui a perpétué vos noms, le scribe royal Inay, juste de voix. » [2611]

On remarquera que le dispositif syntaxique de cette seconde formule *sᶜnḫ rn* est plus conventionnel dans la mesure où les liens familiaux avec les bénéficiaires – ici les parents d'Inay, si l'on croit le sens premier de l'expression « votre fils » – sont mis en évidence dès l'entame de la séquence. On pourrait donc dire que cette seconde formule apparaît alors comme une sorte de balancement avec celle qui précède, combinaison de formules qui semble modérer la mise en valeur de la dimension sociale du liturgiste.
Plus généralement, on peut donc supposer que le procédé qui vise à mettre en exergue le titre du liturgiste témoigne chez ce dernier d'une volonté d'autopromotion puisque, rappelons-le, c'est le liturgiste qui est le commanditaire, voire l'artisan, de la mise en œuvre du programme décoratif du support. À cet égard, on remarquera que les exemples de « liturgiste-scribe » sont largement dominants dans le corpus *sᶜnḫ rn*, l'expertise du « lettré » jouant ici comme un autre faire-valoir de la personne du desservant. Ainsi, dans une dédicace inscrite dans la tombe d'Amenemhat (TT 340), son fils Sennefer, bien que n'affichant aucun titre de scribe, insiste, dans un style paradoxalement très incertain (**fig. 3** [détail], doc. **320**) [2612], sur la nécessité de maîtriser l'expression écrite pour satisfaire aux exigences de la liturgie de « perpétuation du nom » :

> (Doc. **320**) « <Qua>nt à <m>oi, je suis le fils qui écrit correctement, et qui (ainsi) <a perpétué> <son> nom. » [2613]

En fin de compte, cette mise en valeur de la fonction sociale du liturgiste, et notamment de ses compétences linguistiques, tendrait alors à prendre le pas sur les conventions d'effacement relatives à la piété mémorielle [2614], le liturgiste utilisant « le support comme la dédicace à des fins personnelles pour faire la promotion de ses propres qualités » [2615].

[2609] *sš n*(*y*)-*sw.t Jnȝy sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt=f ṯbw.t n*(*y*)-*sw.t Nby ḥm.t=f nb.t-pr Jwnȝ mȝᶜ*(*.t*) *ḫrw.*
[2610] Sur la dimension honorifique de ce titre, A. ONASCH, « Der Titel "Schreiber des Königs" – Urprung und Funktion », *in* I. Shrirun-Grumach (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, *ÄAT* 40, 1998, p. 331-341.
[2611] *jn sȝ=tn sᶜnḫ*(*w*) *rn=tn sš n*(*y*)-*sw.t Jnȝy mȝᶜ ḫrw.*
[2612] Sur le style très particulier de cette formule, N. CHERPION, J.-M. KRUCHTEN, *Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 44 (d), p. 50-51 (J) ; D. LABOURY, « Le scribe et le peintre », *in* Ph. Collombert, et *al*. (éds.), *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 382-383.
[2613] (*j*)*r* (*j*)*nk jnk sȝ sšj mty* (*s*)ᶜ*nḫ*(*w*) *rn*(*=f*).
[2614] Sur cette question, R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VIe à la XIIe dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 139-140. Plus généralement, H. BASSIR (éd.), *Living Forever. Self-Presentation in Ancient Egypt*, AUC Press, 2019.
[2615] R. LEGROS, *ibid*., p. 139.

Le liturgiste est un « suivant » (*šmsw*)

Parmi les 696 documents de ce corpus, dans deux seuls exemples (doc. **76** et **160**), le liturgiste n'est identifié que par son nom personnel et son titre de *šmsw*. Dans d'autres attestations du recueil, le liturgiste porte également le titre de *šmsw* mais, nous le verrons, cette mention ne vient alors qu'en complément de celle du rang familial qui, quant à lui, est mis en exergue dans la syntaxe de la formule *sᶜnḫ rn*. Cette focalisation sur le titre de *šmsw* rend nécessaire, au préalable, de définir les contours de cette charge.

Attesté depuis l'Ancien Empire, le titre *šmsw* [2616] dérive du verbe *šms* dont les sens les plus courants sont « suivre », « accompagner » mais également « servir » [2617]. Par suite, le titre *šmsw* est rendu dans les principaux ouvrages lexicographiques par « suivant », « accompagnateur », « garde », « escorte » ou encore, « serviteur » ou « domestique » [2618]. Jusqu'à la fin de l'Ancien Empire, le *šmsw* est le plus souvent représenté comme un simple serviteur figuré au milieu des défilés d'individus mis au service de dignitaires, comme l'attestent les reliefs de certains mastabas [2619]. Sans que ses fonctions spécifiques soient alors clairement détaillées dans les sources, on peut supposer que le *šmsw* est déjà affecté à l'accompagnement de son maître, puisque, parallèlement, cette fonction est clairement attribuée à certaines entités chargés d'escorter, notamment, le dieu solaire dans son voyage céleste [2620]. On notera que, dès l'Ancien Empire, le *šmsw* peut être en charge non seulement du transport des personnes et des biens, mais également de la transmission des messages, et ce parfois, sur de longues distances [2621]. C'est sans doute pour cette raison qu'à partir de la XII[e] dynastie, de nombreux *šmsw* sont présents aux confins du pays, ainsi qu'en témoigne notamment la documentation exhumée dans les forteresses nubiennes [2622].

Comme l'a justement remarqué R.O. Faulkner, le statut du *šmsw* semble évoluer parallèlement au surgissement des désordres politiques et sociaux de la Première Période intermédiaire [2623]. Alors que, dans l'iconographie de l'Ancien Empire, le *šmsw* est toujours représenté comme un être paisible, dès le début du Moyen Empire, il est parfois figuré armé [2624], signe patent du caractère plus martial que vont alors recouvrir, en bonne part, les charges attribuées à ce titre [2625]. Outre les fonctions plus spécifiquement administratives conservées dans ce titre ou certaines de ses variantes, tels *šmsw* ou *šmsw ᶜrry.t* [2626], la multiplication de titres à caractère militaire, à l'instar de *sḫḏ šmsw*, *šmsw n*(*y*) *ḥqꜣ*, *šmsw n*(*y*) *nb*, *šmsw n*(*y*)-*sw.t*, *šmsw n*(*y*) *rmn tpy* [2627] ou encore, *wr šmsw*, *ꜣṯw n*(*y*) *šmsw*, *ḥry šmsw n*(*y*) *ḥꜣty-ᶜ* [2628], souligne la prédominance sécuritaire ou protectrice que vont définitivement revêtir le titre *šmsw* et ses dérivés à partir du Moyen Empire [2629]. Régulièrement attaché à la personne du roi

[2616] *Wb* IV, 485, 6-486, 15.
[2617] *Wb* IV, 482-484, 8.
[2618] *Wb* IV, 485, 6-486, 15 ; *AnLex* 77.4196 ; 78.4128 ; 79.3010 ; R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *PdÄ* XV, 2000, p. 620 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78, 1997, p. 1013.
[2619] R.O. FAULKNER, « Egyptian Military Organization », *JEA* 39, 1953, p. 36.
[2620] Ainsi dans les Textes des Pyramides, § 607d [Spell 363]. Ce rôle de « suivant » d'une divinité est constant jusqu'à l'époque gréco-romaine (cf. *LGG* VII, p. 87-93).
[2621] L. PANTALACCI, « Organisation et contrôle du travail dans la province oasite de la fin de l'Ancien Empire », *in* B. Menu (éd.) Actes du colloque AIDEA *L'organisation du travail en Égypte ancienne et en Mésopotamie* – Nice 4-5 octobre 2004, *BiEtud* 151, 2010, notamment p. 143.
[2622] H.S. SMITH, *The Fortress of Buhen, The Inscriptions*, EES, *Excavation Memoir* 48, 1976, p. 71.
[2623] *Ibid*.
[2624] P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan 1*. London, 1893, pl. XIII et XXX.
[2625] D. STEPANOVIĆ, « *šmsw* – Guard » *in The Holders of Regular Military Titles in the Period of the Middle Kingdom : Dossiers*, *GHP Egyptology* 4, 2006, p. 95-144 ; *id*., « *šmsw* — Soldiers of the Middle Kingdom », *WZKM* 98, 2008, p. 233-248.
[2626] St. QUIRKE, *Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC*, *GHP Egyptology* 1, 2004, p. 105.
[2627] St. QUIRKE, « The regular titles of the Late Middle Kingdom », *RdE* 37, 1986, p. 122 ; J.J. SHIRLEY, « Crisis and reconstructuring of the State : from the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 530 ; A.M. GNIRS, « The military and the State in the New Kingdom », *op. cit.*, 2013, p. 675.
[2628] P.-M. CHEVEREAU, « Contribution à la prosopographie des cadres militaires du Moyen Empire », *RdE* 42, 1991, p. 78.
[2629] D. STEPANOVIĆ, « *šmsw* — Soldiers of the Middle Kingdom », *WZKM* 98, 2008, p. 233-248.

ou de son entourage, en qualité de « garde », d' « escorte personnelle » [2630] ou membre d'un *corps d'élite* [2631], le *šmsw* peut également être envoyé en mission, en expédition, sur le champ de bataille ou, nous l'avons vu, consigné dans les forteresses placées sur les zones frontalières [2632].

En contrepoint, dans la poursuite d'une pratique instituée par les nomarques de la PPi, certains *šmsw* continuèrent d'être recrutés par des dignitaires locaux pour être placés à leur service, et peut-être, plus spécifiquement en vue de leur protection personnelle [2633]. Mais, comme le souligne D. Stepanović, le fait qu'un *šmsw* soit mentionné sur le monument d'un dignitaire ne signifie pas nécessairement que ce « suivant » ou ce « garde » soit mis au service du haut personnage qui le mentionne, ni même qu'il appartienne à sa famille [2634].

Dans un graffito du Moyen Empire gravé sur un rocher de la rive droite d'Assouan (**fig. 72**, doc. **76**), une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* composée au bénéfice d'un certain Séneb se déploie au-dessus de la silhouette d'un homme figuré debout, le bras gauche levé et dressé en signe de récitation. Derrière ce motif, deux colonnes d'inscription mentionnent deux fils du dédicataire. Dans la marge droite du graffito, une colonne comporte la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **76**) « C'est son suivant, son bien-aimé, Gébou, qui a perpétué son nom. » [2635]

Il convient de remarquer que dans la séquence qui entame cette formule – *šmsw =f mr*(*y*)*=f* – le titre de « suivant » reçoit non seulement un pronom suffixe *=f*, qui renvoie au dédicataire du document mais, en outre, il est qualifié de « son bien-aimé ». Par suite, cette épithète, traditionnellement attribuée au fils liturgiste du défunt [2636], est ici accolée au titre professionnel et au nom personnel d'un liturgiste n'appartenant sans doute pas au premier cercle familial du défunt. En revanche, on peut supposer qu'ayant effectué sa carrière au service de Séneb, des valeurs de loyauté et de confiance ont pu lui faire bénéficier du rang symbolique de « fils » (*sꜣ*) [2637]. Partant, les mentions de deux fils biologiques du dédicataire Séneb sur la partie gauche du graffito, pourraient témoigner des liens d'intimité qui unirent le suivant et le bien-aimé Gébou à son « patron », hissant ce liturgiste dans une relation relevant d'une filiation symbolique avec ce dernier.



Fig. 125 : Stèle d'Amenemhat (Ermitage 1062), d'après A.O. Bolshakov, St.G. Quirke, *Stelae in the Hermitage*, pl. 12.

Dans le second document *sˁnḫ rn* dans lequel le liturgiste porte le titre de *šmsw* (**fig. 125**, doc. **160**) [2638], les liens qui unissent le dédicataire Amenemhat et le *šmsw* Renséneb sont probablement moins intimes que ceux évoqués dans l'exemple précédent.
Sous le cintre de cette stèle, dans lequel sont superposés deux yeux-*oudjat* flanquant un signe *chen* et une inscription de trois lignes, une partie animée occupe les trois-quarts de l'espace. Dans la partie gauche de la

[2630] Le héros littéraire de Sinouhé constitue une figure emblématique de cette fonction. Dès le début du récit, il déclare : *jnk šmsw šms nb=f*, « J'étais un suivant qui suit son maître… » (R 2-3).
[2631] R.O. Faulkner, *op. cit.*
[2632] D. Stepanović, *op. cit.*. ; A.M. Gnirs, « The military and the State in the New Kingdom », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 639-717 (plus particulièrement p. 640, 668, 675, 688).
[2633] St. Quirke, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom*, 1990, p. 83 ; D. Stepanović, *ibid.*
[2634] D. Stepanović, *op. cit/*, p. 241.
[2635] *jn šmsw =f mr*(*y*)*=f sꜣ*(*=f*) *sˁnḫ*(*w*) *rn=f.*
[2636] Cf. *supra*, « Les épithètes "bien-aimé" (*mry=f*)… », p. 274-276.
[2637] *Ibid*., p. 276.
[2638] Ermitage 1062, XIII[e] dynastie.

scène située dans sa partie supérieure, Amenemhat, « scribe du recensement du bétail » (*sš ḥsb kȝ.w*) [2639], est assis sur un siège aux pieds thériomorphes. De la main gauche, il porte deux fleurs de lotus vers son visage, une en bouton et l'autre épanouie, alors que sa main droite, placée au-dessus de ses cuisses, est ouverte, paume tournée vers le bas. Nous le verrons [2640], en dépit de la faible amplitude de l'avancée du bras, ce geste particulier de la main signifie la prise de possession symbolique des offrandes alimentaires déposées sur la table qui le sépare de son épouse. Celle-ci se tient debout, les bras ballants, le visage tourné vers son époux. Une zone encadrée placée au-dessus de la table d'offrandes nous livre son identité, *ḥm.t=f nb.t-pr Nny mȝʿ.t-ḫrw*, « son épouse, la maîtresse de domaine Nény, juste de voix. »
L'espace situé à droite de cette scène ainsi que les trois registres qui couvrent la partie basse du monument regroupent un ensemble de quatorze « carrés », la plupart d'entre eux étant occupée par un membre de la famille d'Amenemhat. Ces quatorze individus sont tous figurés agenouillés, portant une fleur de lotus à leur visage. Ils sont identifiés par une courte inscription placée face à eux et, selon un principe conventionnel, lorsque la mention du rang familial est jointe à un pronom suffixe *=f*, ce déictique renvoie à Amenemhat, le dédicataire de la stèle [2641]. Partant, les cinq « carrés » qui forment la longue colonne située à droite, figurent quatre fils d'Amenemhat ainsi que la « maîtresse de domaine Tinénet ». Quant aux neuf « carrés » restants, ils sont occupés par le grand-père, trois sœurs et quatre frères d'Amenemhat ainsi que par le *šmsw Rnsnb wḥm ʿnḫ nb jmȝḫ*, « le *šmsw* Renséneb, renouvelé de vie, possesseur de pension », qui est représenté à gauche du quatrième registre. Les deux dernières lignes de l'inscription du cintre, ainsi que le dernier cadrat qui empiète sur l'espace de la scène figurée, contiennent une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* composée au bénéfice d'Amenemhat. De manière originale, la formule de dédicace *sʿnḫ rn*, également consacrée à Amenemhat, ne suit pas celle du *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* mais la précède. Placée en position dominante dans le cintre, elle se développe en ces termes :

> (Doc. **160**) « C'est le *šmsw* Renséneb, fils de Rédesânkh [2642], qui a perpétué son nom sur terre, dans la nécropole. » [2643]

Il est probable que cette position dominante de la formule *sʿnḫ rn* dans la surface de la stèle constitue un procédé rhétorique visant à mettre en exergue la personnalité du *šmsw* Renséneb, dédicant du monument qui, selon toute vraisemblance, est également le *šmsw* Renséneb relégué dans le « carré » situé à gauche du quatrième registre.

Afin de tenter de mieux saisir les relations qui peuvent unir le liturgiste Renséneb au dédicataire Amenemhat ainsi qu'aux membres de sa proche famille, il convient sans doute de se questionner sur le titre *šmsw* porté par le liturgiste Renséneb. Ainsi, s'agit-il, comme dans le graffito examiné précédemment, d'une désignation secondaire du « fils » ? À cette fin, nous allons examiner les autres documents du corpus dans lesquels le liturgiste porte également titre de *šmsw*, bien que ce dernier apparaisse secondairement par rapport à la notation du rang familial du liturgiste.

[2639] D'après A.O. BOLSHAKOV, St.G. QUIRKE, *The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage*, *PIREI*, vol. III, 1999, p. 59-60, n. g.
[2640] Cf. *infra*, « Posture 9 : Être assis sur un siège », p. 517-522.
[2641] On comprend mal les hésitations des éditeurs de la stèle sur ce point dans la mesure où la « mise en vedette » d'Amenemhat sur le monument est sans ambiguïté (A.O. BOLSHAKOV, St.G. QUIRKE, *ibid.*, p. 62).
[2642] Il y a une discussion autour de la lecture de cet anthroponyme, attestée sous les formes *Sʿnḫ-Rʿ* (*PN*, 301, 9) et *Rds-ʿnḫ* (*PN*, 228, 16). Une majorité d'auteurs opte pour la dernière (P.C. SMITHER, A.N. DAKIN, *JEA* 25, 1939, p. 161, n. 7 ; E. BRUNNER-TRAUT, H. BRUNNER, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, *Textband*, 1981, p. 84, n. 2 ; D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich*, Wiesbaden, 1984, p. 242 ; D. STEPANOVIC, *op. cit.*, p. 119). Bien que la première option soit grammaticalement envisageable, *Sʿnḫ-Rʿ*-(*wj*), « Puisse Rê (me) faire vivre », la stèle de Rédes (Heidelberg 560, doc. **88**) présente trois individus nommé Rédes, deux Satrédes et un Rédesânkh, fils de Satrédes. Un renversement syntaxique paraît ici très improbable.
[2643] *jn šmsw Rnsnb*(*w*) *sȝ Rds-ʿnḫ sʿnḫ*(*w*) *rn=f tp tȝ m ḫr*(*y*)*.t-nṯr.* Sur le complément circonstanciel, *tp tȝ m ḫr*(*y*)*.t-nṯr*, « (…) sur terre, dans la nécropole », cf. *supra*, « Sur terre », p. 167-170 (vol. I).

Dans la stèle du prince Bébi (**fig. 15**, doc. **171**) [2644], le « chef de domaine » Ptahaâ est désigné comme étant, « son protégé qui a perpétué son nom » [2645]. Or, dans une autre stèle de ce même prince [2646], cette relation entre Bébi et Ptahaâ est reformulée en ces termes, « son suivant bien-aimé (*šmsw=f mry=f*), le chef de domaine Ptahaâ, a agi pour lui comme agit un serviteur qui aime son maître, qui loue ce qu'aime son *ka*, qui suit son maître dans la nécropole et qui exécute (tous) les ordres sur terre. » [2647] Le mise en parallèle des expressions « son protégé » (*ḥrd=f*) et « son suivant » (*šmsw=f*) laisse à penser qu'elles peuvent représenter deux manières distinctes de traduire l'appartenance de leur porteur à une sphère élargie de la famille.
La stèle d'Iouef (doc. **57**) [2648] rend compte d'un autre dispositif relationnel. Dans la scène principale du monument, Iouef est assis devant une table d'offrandes et on lit dans la colonne qui lui fait face, « C'est (son) fils, le suivant Horemkhâef, qui a perpétué son nom. » [2649] Bien qu'on ait encore ici affaire à un fils liturgiste agissant au bénéfice de son père, l'absence de pronom suffixe accolé au titre *šmsw* laisse ici entendre que Horemkhâef, contrairement à l'exemple du graffito d'Assouan (**fig. 72**, doc. **76**), n'a pas accompli sa carrière de *šmsw* au service de son père [2650]. De même, dans la stèle de Sahéqet (doc. **239**) [2651], Sara est mentionné comme le liturgiste *sˁnḫ rn* qui agit au bénéfice de son frère Sahéqet, « C'est son frère qui a perpétué son nom, le suivant Sara ». Sara porte le titre de *šmsw*, mais l'absence de pronom suffixe laisse entendre que cette charge est ici encore assumée de manière autonome, sans interférence avec le lien fraternel évoqué dans l'entame de la formule.
Finalement, en ce qui concerne l'exemple de la stèle de l'Ermitage (**fig. 125**, doc. **160**), le cas de figure est encore différent puisque, si le liturgiste Renséneb porte le simple titre de *šmsw*, sans ajout pronom suffixe *=f*, aucun lien de famille avec le dédicataire n'est stipulé dans l'ensemble du document. Le même Renséneb, fils de Rédesânkh, est également connu comme propriétaire de deux stèles abydéniennes (Oxford QC 1110 et Tübigen 457) [2652], dans lesquelles sa titulature se limite également au seul titre de *šmsw*. En outre, aucune mention des membres de sa famille donnée dans ces stèles ne peut être croisée avec celles de la famille d'Amenemhat fournies dans la stèle de l'Ermitage. Compte tenu de ces observations, il semble donc peu probable que le liturgiste Reséneb et son bénéficiaire Amenemhat soient liés par une quelconque relation familiale.

Mais alors, quelles peuvent être les motivations qui engagèrent le suivant Renséneb dans la mise en œuvre de cette dédicace au bénéfice d'Amenemhat et, probablement, dans la prise en charge du façonnage du monument ?
Si les liens familiaux directs ne peuvent être avancés dans cet exemple, il reste à évoquer, par défaut, le témoignage d'une fidélité à des liens d'amitié entre ces deux hommes voire, comme cela a été défini avec l'exemple des « protégés » (*ḥrd*) [2653], l'appartenance du liturgiste à un cercle secondaire de la famille élargie, la maisonnée *ꜣb.t*. L'emplacement du « carré » réservé à Renséneb dans la stèle de l'Ermitage, logé au milieu, et à la même échelle que ceux consacrés aux membres les plus proches de la famille d'Amenemhat, semble nourrir cette hypothèse. Toutefois, concernant cette question et dans l'état actuel de la documentation, il ne serait sans doute pas raisonnable de vouloir s'aventurer au-delà de ces conjectures.

[2644] Bologne KS 1927, XIII^e^ dynastie.
[2645] *ḥrd=f sˁnḫ*[*w*] *rn=f*.
[2646] Caire CG 20578 (hors corpus *sˁnḫ rn*).
[2647] *jr n=f šmsw=f mr*(*y*)*=f ḥr*(*y*)*-pr Ptḥ-ꜥꜣ m jr ḥm mr*(*w*) *nb=f ḥs mrrw kꜣ=f šms*(*w*) *nb=f m ḥr*(*y*)*.t-nṯr jr*(*w*) *ḏd.wt tpy-tꜣ*.
[2648] Florence 6382, XII^e^-XIII^e^ dynastie.
[2649] *jn sꜣ*(*=f*) *šmsw Ḥr-m-ḫˁ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f*.
[2650] La stèle de Pachérienptah (doc. **618**, magasin de El Matariya n° 2155, Saïs, XXVI^e^ dynastie) présente un dispositif similaire avec un fils liturgiste qui porte le titre de « supérieur des suivants » (*ḥr*[*y*] *šmsw.w*).
[2651] Sharqeya National Museum H 705, XVII^e^-XVIII^e^ dynastie.
[2652] Répertoriées sur l'appellation ANOC 64, W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos : the Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974, p. 21 et pl. 73. Voir également, D. FRANKE, *op. cit.*, p. 242 [dossier 375] ; D. STEPANOVIĆ, *The Holders of Regular Military Titles in the Period of the Middle Kingdom : Dossiers*, *GHP Egyptology* 4, 2006, p. 119-120 [dossier 628].
[2653] Cf. *supra*, « Le liturgiste est "son protégé" (*ḥrd=f*) », p. 385-391.

Le liturgiste est un « assistant » (*ḥry-ᶜ*)

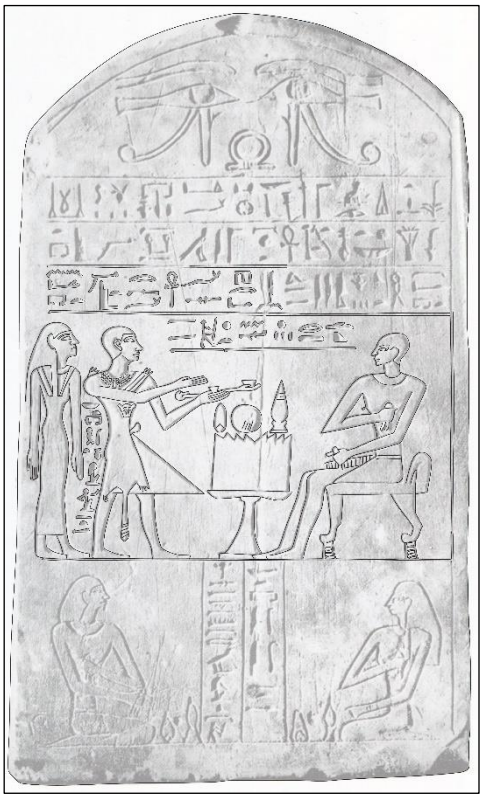


Fig. 126 : Stèle d'Iy (Toulouse, musée G. Labit, Inv. 49267). Fac-similé © P. Calassou d'après P. Ramond, *BiEtud* 62, pl. I.

Dans l'ensemble du corpus *sᶜnḫ rn*, la stèle d'Iy (**fig. 126**, doc. **8**) [2654] est le seul document dans lequel le liturgiste porte le titre de *ḥry-ᶜ*. Sous le cintre, dans lequel sont disposés deux yeux *oudjat* autour d'un signe *chen*, une inscription de quatre lignes comporte une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* pour le *ka* du « directeur de la salle de la bière » [2655] Iy [2656]. Celle-ci est immédiatement suivie par une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **8**) « C'est son assistant (*ḥry-ᶜ=f*) qui a perpétué son nom, le directeur de la salle des fruits, Nakht, juste de voix. » [2657]

La dernière ligne de cette séquence déborde dans le champ du second registre, sans doute pour corroborer son lien avec la scène principale qui s'y déroule. À droite, Iy est assis sur un siège aux pieds thériomorphes, le bras droit replié sur la poitrine, la main serrant un linge. Une table d'offrandes garnie d'éléments stylisés le sépare du liturgiste Nakht, figuré debout face à lui. Il procède à la fumigation du défunt en dirigeant un encensoir de la main gauche dans sa direction et il tend le bras droit en signe de la récitation rituelle du *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. Nakht est vêtu d'un pagne à devanteau et d'une pardalide, peau de panthère/léopard le plus souvent réservée à la classe des prêtres-*sem*. Derrière lui, représentée debout les bras ballants, se tient probablement son épouse, identifiable par la colonne située entre les deux personnages, « la maîtresse de domaine Téhénout, juste de voix » [2658]. Enfin, le dernier registre est occupé par un homme et une femme assis se faisant face. Deux colonnes situées au centre de l'espace donnent leur titre et leur nom. Il s'agit du « supérieur des secrets de Montou, Qen » [2659] et de la « maîtresse de domaine Titi, juste voix » [2660]. On remarquera que parmi les différents personnages représentés dans cette stèle, aucun n'affiche de lien familial explicite avec le dédicataire Iy. Par suite, le titre de *ḥry-ᶜ* porté par le liturgiste Nakht prend d'autant plus de relief qu'il constitue le point nodal de la relation qui unit ces deux protagonistes dans ce document. Il convient donc d'en rappeler au préalable les principaux contours.

Le titre *ḥry-ᶜ*, le plus souvent traduit par « assistant », « subordonné » ou « apprenti » [2661], est déjà attesté dans les sources de la I^re^ dynastie [2662]. Son étymologie, « celui qui est sous la main », qui connaît une variante *ḥry-ḏr.t* au Nouvel Empire [2663], rend clairement compte, dans un registre métaphorique, de la position de subordination qu'évoque ce titre. Dans un sens plus littéral, les

---

[2654] Toulouse, musée G. Labit, inv. 49267, XII^e^ dynastie.
[2655] *(j)m(y)-r(3) s.t n(y.t) ᶜ.t ḥ(n)q.t*, W.A. WARD, *Index of Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 41 [316].
[2656] La stèle Hanovre, Kestner-Museum n° 2932 appartient également à ce même Iy (D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich*, Wiesbaden, 1984, p. 50, dossier 16).
[2657] *jn ḥr(y)-ᶜ=f sᶜnḫ(w) rn=f (j)m(y)-r(3) s.t n(y.t) ᶜ.t dqr.w Nḫt mꜣᶜ ḫrw.*
[2658] *nb.t-pr Tḥnwt mꜣᶜ.t ḫrw*.
[2659] *ḥr(y)-sšt3 n(y) Mnṯw* Qn.
[2660] *nb.t-pr Tjtj mꜣᶜ.t ḫrw*.
[2661] *Wb* III, 393, 9-12 ; *AnLex* 77.3272, 78.3228, 79.2347.
[2662] D. JONES, *Index Titles*, p. 777 [2827] ; E.-M. ENGEL, « The Organisation of a Nascent State : Egypt until the Beginning of the 4th Dynasty », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 23-24.
[2663] J. BAILLET, « Les noms de l'esclave en égyptien », *RecTrav* 28, 1906, p. 124-125.

termes *ḫr*(*y*).*t*-ᶜ, qui désigne « le nécessaire du scribe » [2664] ou *ḫry*-ᶜ, « une trousse à instruments » [2665] témoignent de la dimension utilitariste associée à cette famille de mots. Par ailleurs, A.H. Gardiner a montré que dans le système éducatif égyptien, qu'il soit strictement scolaire ou plus largement orienté vers l'apprentissage d'un métier, c'est très souvent le binôme « maître » *nb* et « apprenti » *ḫry*-ᶜ qui transparaît [2666]. Ainsi, au début de « l'instruction éducative » (*sbȝy.t*) d'Amennakht, il est précisé que ce texte est « fait par le scribe Amennakht <pour> son apprenti (*ḫry*-ᶜ=*f*) Hormin » [2667]. En retour, on trouve de fréquentes dédicaces formulées par un scribe, ou un apprenti scribe, à l'attention de son maître. Ainsi, dans le colophon d'un texte sapiental du Nouvel Empire [2668], il est formulé la dédicace suivante, « Pour le dessinateur Méryousékh(met). Son assistant bien-aimé, le scribe Néfersénout » [2669]. Enfin, dans le deuxième registre de la stèle d'Iki [2670], le chanteur Inhâpy est figuré tenant une canne de la main gauche et posant la droite sur la tête de « son assistant qui apporte les chansons » [2671], ce dernier tenant un boîte dans une main et un rouleau de papyrus dans l'autre [2672].
Dans certaines stèles funéraires, un simple « assistant » (*ḫry*-ᶜ) [2673] peut être mentionné parmi les autres subalternes appartenant à un cercle élargi de la maisonnée du défunt, comme le montre le registre bas de la stèle de Ib [2674]. Mais, cette scission entre les membres de la parentèle du dédicataire et ses subordonnés est parfois peu marquée, comme dans la stèle de Dédousobek [2675] où le *ḫry*-ᶜ Âaou est cité aux côtés de l'« ami » *ḫnms*, de la « servante » *ᶜḥᶜy.t*, de l'« échanson » *wbȝ*, ce trio étant mentionné dans le même registre, et donc sur le même plan, que deux fils, une fille et un frère du dédicataire. L'attachement du maître à son « assistant » est parfois davantage explicité, comme dans la stèle d'Iy (**fig. 126**, doc. **8**), par l'adjonction du pronom suffixe possessif à la mention du titre. Ainsi, dans la stèle de Nékhtysénéb [2676], c'est « son assistant Ouséret » [2677], qui est figuré assis dans un espace jouxtant celui occupé par deux filles du « patron ».

Dans la stèle de Toulouse qui nous intéresse plus particulièrement ici (**fig. 126**, doc. **8**), on peut être étonné du fait que le liturgiste Nakht porte le titre de *ḫry*-ᶜ, qui désigne ordinairement un subalterne, alors que tout laisse à penser qu'il est en présence de son homologue Iy. En effet, compte tenu de leur titre respectif, « directeur de la salle des fruits » [2678] pour Nakht et « directeur de la salle de la bière » [2679] pour Iy, il paraît peu convaincant que le syntagme *ḫry*-ᶜ=*f* témoigne d'un rapport hiérarchique entre ces deux individus [2680]. Comme le présume R. Legros à propos de ce document, cette expression « pourrait ainsi avoir une valeur particulière, détachée du contexte professionnel et

[2664] *Wb* III, 394, 1-2.
[2665] *Wb* III, 394, 4-5.
[2666] « The House of Life », *JEA* 24, 1938, p. 159.
[2667] *jr*(*w*) *n sš Jmnnḫt* <*n*> *ḫry*-ᶜ=*f Ḥrmnw.* G. POSENER, « L'exorde de l'Instruction éducative d'Amennakhte (Recherches littéraires, V) », *RdE* 10, 1955, p. 61-72.
[2668] O. DeM 1106.
[2669] *jn sš-qdw Mrywsḫ*(*mt*) *ḫr*(*y*)-ᶜ=*f mry*=*f sš Nfrsnwt.* G. POSENER, « Section finale d'une sagesse inconnue (Recherches littéraires, II) », *RdE* 7, 1950, p. 75. D'une manière plus générale, sur la dédicace de l'« apprenti » pour le scribe : Chl. RAGAZZOLI, *La grotte des scribes à Deir El-Bahari. La tombe MMA 504 et ses graffiti*, *MIFAO* 135, 2017, p. 101 et p. 200, n. 3
[2670] Leyde AP 25 (anc. V 68), XIII[e] dynastie.
[2671] *ḫr*(*y*)-ᶜ=*f jy*(*w*) *ḥs.w*(*t*). Cette traduction de la fin de cette séquence - *jy*(*w*) *ḥs.w*(*t*) - apparaît comme une alternative à la mention du nom de ce personnage, L.D. MORENZ, *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit*, *ÄAT* 29, 1996, p. 77.
[2672] L.D. MORENZ, *ibid.*, Abb. 6.
[2673] Il existe de nombreux titres formés à partir du titre-racine *ḫry*-ᶜ. Voir en dernier lieu sur cette question, N. FAVRY, « Bras-droit, substitut, adjoint, assistant… Une question de subordination au Moyen Empire », *Du Sinaï au Soudan : itinéraires d'une égyptologue*, Mélanges offerts au Professeur Dominique Valbelle, Orient & Méditerranée 23, Paris, 2017, p. 107-122 (plus particulièrement p. 112-119).
[2674] Leyde L.XI.6, XIII[e] dynastie, https://www.rmo.nl/collectie/collectiezoeker/collectiestuk/?object=182.
[2675] Caire CG 20026, XII[e] dynastie.
[2676] Louvre C 314, XII[e] dynastie.
[2677] *ḫr*(*y*)-ᶜ=*f Wsrt*.
[2678] (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ȝ*) *s.t n*(*y.t*) ᶜ*.t dqr.w.*
[2679] (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ȝ*) *s.t n*(*y.t*) ᶜ*.t ḫ*(*n*)*q.t.*
[2680] D. Franke affirme que « On stela Toulouse 1, a subordinate (*ḫr*(*y*)-ᶜ=*f*) […] acts on behalf of his superior » (« *Sem*-priest on duty », *Discovering Egypt from the Neva : the egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, 2003, p. 73).

peut-être plus en rapport avec les pratiques mémorielles et le service funéraire »[2681]. On peut effectivement supposer que dans cet exemple, la valeur associée au tour *ḥry-ʿ=f*, « son assistant », renverrait plutôt à l'attitude dévotionnelle de Nakht à l'égard de son défunt collègue Iy. Dans ce contexte, il conviendrait sans doute mieux de rendre la formule *ḥry-ʿ=f* par la locution « son dévoué ».

L'expression de cette piété de Nakht à l'égard de son collègue Iy est également évoquée par son apparence vestimentaire ainsi que par sa posture. Outre la gestuelle rituelle qu'il adopte, encensement de l'effigie de son collègue de la main gauche et récitation de la formule d'offrande signifiée par la position du bras droit[2682], Nakht est vêtu de la peau de panthère/léopard[2683], attribut traditionnel du costume sacerdotal de prêtre-*sem*[2684]. Le vocable *sem* (ou parfois *setem*), ainsi que l'utilisation ritualisée de cette peau de félin, sont attestés depuis la I^re^ dynastie[2685]. À l'origine, la fonction de *sem* est très probablement exercée par le fils aîné du roi, qui œuvre alors en tant que son successeur et, par suite, en qualité de plus important fonctionnaire de l'État[2686]. S'élargissant à partir de la III^e^ dynastie au registre des titulatures privées, le titre de prêtre-*sem* désigne, à partir de la IV^e^ dynastie, un acteur essentiel des rituels funéraires, et principalement celui du Rituel de l'Ouverture de la bouche[2687]. Dans un article centré sur l'évolution du rôle du prêtre-*sem* au cours des XII^e^ et XIII^e^ dynasties, D. Franke remarque que les monuments, principalement des stèles abydéniennes, où un prêtre-*sem* est figuré officiant face au dédicataire défunt du monument, connaissent une émergence à partir la seconde moitié de la XII^e^ dynastie[2688]. Si l'auteur détecte l'origine de cette iconographie dans les scènes d'offrandes royales ou privées de la V^e^ dynastie provenant de la région memphite, il explique l'actualisation de ce modèle à partir de la seconde moitié de la XII^e^ dynastie par sa synchronie avec le puissant développement des rituels osiriens en Abydos. Ainsi, dans la stèle d'Ikhernéfret[2689], qui constitue un exemple remarquable de la promotion royale des festivités du dieu Osiris-Khentyimentyou en Abydos[2690], le protagoniste se présente tour à tour, dans le cadre de cette mission commanditée par Sésostris III, en tant que « fils bien-aimé », *sꜣ mr*(*y*)*=f* (l. 11), et « prêtre-*sem* aux doigts habiles », *sm twr ḏbʿ.w* (l. 17). Ce lien ténu entre le rôle de fils – biologique ou symbolique – et la fonction de prêtre-*sem*, qui dans le fond ne constitue qu'une adaptation de celui mis en place dès les origines, est particulièrement illustré dans le lot de stèles étudié par D. Franke. Dans ce corpus datant pour l'essentiel de la fin de la XII^e^ dynastie et de la première moitié de la XIII^e^ dynastie, certaines stèles reçoivent la figuration d'un fils, que l'on peut imaginer biologique, jouant le rôle de prêtre-*sem* au bénéfice de son père défunt ou, parfois encore, à l'attention de sa mère, de

---

[2681] R. LEGROS, *Stratégie mémorielles. Les cultes privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 128.

[2682] Dans l'iconographie de ce type de documents figurant un prêtre-*sem*, le ritualiste saisit le plus souvent la patte ou la queue de la peau de félin de sa main gauche et tend le bras droit en signe de récitation. D. Franke a noté l'originalité de l'attitude de Nakht dans la stèle de Toulouse (*op. cit.*, p. 67). Sur une paroi de la tombe de Thoutmès à Saqqâra (XVIII^e^ dyn.), son fils aîné Itchou, vêtu en prêtre-*sem*, adopte une posture similaire à celle de Nakht lorsqu'il officie à l'attention de ses parents (A. ZIVIE, *La tombe de Thoutmès, Directeur des peintres dans la Place de Maât, Les Tombes du Bubasteion à Saqqâra II*, Caracara édition, Toulouse, 2013, pl. 19).

[2683] *jnm n*[*y*] *ꜣby*. Les hésitations entre les acceptions « peau de panthère » ou « peau de léopard » relatives à l'identification de ce vêtement sont sans objet puisque, sur le plan zoologique, ces deux dénominations concernent la même sous-espèce (*Panthera pardus pardus*, pour la sous-espèce africaine ou *Panthera pardus nimr* pour la sous-espèce arabique, http://www.iucnredlist.org/details/15954/0). Selon D. Meeks, la peau de panthère peut également être nommée « *nétjer* » et désignerait « celle qui signale le prêtre en action » (« Notion de « dieu » et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205, n° 4, 1988, p. 438 et n. 46).

[2684] E. STAEHELIN, *Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966, p. 36-80. Notons que d'autres prêtres, tels que le *iounmoutef*, le *jt-nṯr*, le *ḥry-ḥb*, le *ḥm-tꜣ* ou le *ḥry-wr.w* ou, peuvent également porter cette peau de félin, H.G. FISCHER, « The Mark of a Second Hand on Ancient Egyptian Antiquities », *Metropolitan Museum Journal* 9, 1974, p. 23 et fig. 33 ; D. FRANKE, *op. cit*., p. 65.

[2685] Pour le vocable *sm*, voir notamment B. SCHMITZ, *LÄ* V, 1984, col. 833-836, *s.v.* « *Sem*(priester) ». Pour l'utilisation de la peau de félin à l'époque thinite, cf. St. HENDRICKX, « Peaux d'animaux comme symboles prédynastiques », *CdE* 73/145, 1998, p. 224-228.

[2686] E. STAEHELIN, *op. cit.*, p.64.

[2687] B. SCHMITZ, *op. cit.* ; D.M. DOXEY, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, *s.v.* « Priesthood », p. 71.

[2688] Il recense 18 monuments de ce type pour une période d'une cinquantaine d'années, D. FRANKE, *op. cit*., p. 68.

[2689] Berlin 1204. G. ROEDER, *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, vol. 1, Leipzig, 1913, p. 170-175.

[2690] M.-Chr. LAVIER, « Les fêtes d'Osiris à Abydos au Moyen Empire et au Nouvel Empire », *EAO* 10, 1998, p. 27-33.

son frère, de sa sœur ou de son oncle [2691]. Mais dans la plupart des documents de la première moitié de la XIII[e] dynastie, et dont la stèle d'Iy (**fig. 126**, doc. **8**) fait partie intégrante, l'auteur remarque que le ritualiste vêtu de la peau de félin caractéristique du prêtre-*sem*, n'est ni un fils biologique, ni même un membre de la famille du bénéficiaire du rituel, mais apparaît comme un de ses subordonnés. D. Franke observe également que cette fictive « father-son constellation » [2692] est déjà à l'œuvre dans la stèle de « l'assistant du directeur des trésors » Minhotep [2693], où sont simultanément mentionnés son père biologique, Snéfrou, et son père symbolique Ikhernéfret [2694], pour lequel il consacre le rituel d'offrandes et la dédicace du monument.
Enfin, il convient également de souligner que, parmi les documents du corpus recueilli par D. Franke, aucun des ritualistes vêtus de la peau de panthère/léopard ne porte nommément le titre de prêtre-*sem* ou d'un autre titre sacerdotal donnant l'habilitation à s'en revêtir [2695]. S'appuyant sur plusieurs de ces mêmes stèles, H.G. Fischer en conclut que le port de la dépouille du félin « might be attributed to anyone who was represented in the act of invoking offerings for the deceased » [2696].

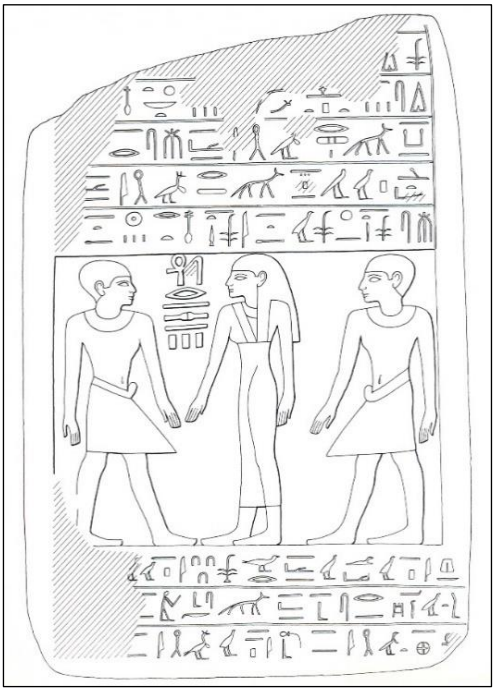
En ce qui concerne la stèle d'Iy (**fig. 126**, doc. **8**), on doit constater que certaines informations fournies dans le document appellent un examen critique au sujet de leur caractère conventionnel. Ainsi, comme nous l'avons supposé plus haut, le liturgiste Nakht n'apparaît pas dans le fond comme un véritable « assistant » au sens professionnel du terme. En effet, cette acception implique un rapport hiérarchique que tout semble contredire ici. Dans ce contexte, l'expression *ḫry-ˁ=f* serait plutôt à comprendre comme « son dévoué », en analogie avec l'acte de piété exécuté par Nakht à l'égard de son défunt collègue Iy. Ensuite, bien que vêtu comme un prêtre-*sem*, Nakht n'en porte pas la charge officielle, et comme dans bon nombre de documents similaires et contemporains, cette charge sacerdotale apparaît davantage comme une donnée circonstancielle. Enfin, et contrairement aux documents de notre corpus, datés pour l'essentiel du Nouvel Empire, où le liturgiste revêtu de la pardalide officie pour son père en qualité de *sꜣ=f* [2697], aucun élément issu de la documentation relative au « directeur de la salle de la bière » Iy [2698] ne permet de supposer que Nakht soit son fils biologique. En revanche, ce document constitue un témoignage de la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* à la fin du Moyen Empire, processus s'apparentant ici à une forme de « théâtralisation » des codes du rituel funéraire. En effet, par une mise en scène minutieusement orchestrée, un simple « dévoué » emprunte au rôle du « fils bien-aimé » (*sꜣ mry=f*) par le truchement de l'iconographie abydénienne du prêtre-*sem* la plus en vogue, afin de « perpétuer le nom » de son défunt collègue.

Le liturgiste (femme) est un « ornement du roi » (*ḫkr.t-n*[*y*]*-sw.t*)

Dans l'ensemble des 696 documents du corpus *sˁnḫ rn*, seule la stèle de Néhi (**fig. 127**, doc. **50**) présente un liturgiste portant le titre de *ḫkr.t-n*(*y*)*-sw.t*, « ornement du roi » [2699]. Dans la formule, ce dernier est placé en position initiale [2700]. Le caractère exceptionnel de ce cas de figure nécessite en premier lieu un court examen de ce titre afin de tenter de mieux comprendre le rôle de cette femme-liturgiste dans ce contexte.

[2691] D. Franke, *op. cit.*, p. 73. Dans notre corpus, et pour la période allant de la XVIII[e] à la XXV[e] dynastie, les liturgistes portant la peau de léopard/panthère sont majoritairement des fils (doc. **244** – stèle BM EA 2300 ; doc. **250** – paroi J, tombe peintre Thoutmès ; doc. **265** – Stèle Vienne KHM 89 ; doc. **266** – stèle Leyde V 107 ; doc. **351** – stèle Florence 2565 ; doc. **509** – stèle Leyde n° 106 ; doc. **527** – stèle Caire 34102 ; doc. **596-597** – statue Caire JE 37866. Dans la stèle Caire 34098 (doc. **524-526**), c'est Mâhou, la sœur du bénéficiaire, qui est déclarée liturgiste dans la formule *sˁnḫ rn* mais l'iconographie figure le *ḫry-ḥb* Hémou officiant devant Mâhou et son époux.
[2692] D. Franke, *ibid.*
[2693] BM EA 202, XII[e] dynastie.
[2694] Ce lien entre Minhotep et Ikhernéfret est également attesté dans la partie basse de la stèle de Berlin (1204).
[2695] Le ritualiste de la stèle Aberdeen 1565 ne porte que le titre de prêtre-*ouâb*.
[2696] *The Tomb of Ip at El Saff*, The Metropolitan Museum of Art, 1996, p. 17, n. 26.
[2697] Cf. *supra*, p. 415.
[2698] Cf. *supra*, n. 2655.
[2699] *Wb* III, 401, 6-10.
[2700] Dans deux autres documents du corpus (doc. **138**, **177**), ce titre n'apparaît qu'en position seconde, le rang familial du liturgiste, en l'occurrence celui de « sœur », étant signalé dès l'entame de la formule.

Le titre exclusivement féminin de *ḫkr.t-n(y)-sw.t* a toujours fait l'objet de nombreuses discussions, le plus souvent contradictoires, portant essentiellement sur la question des fonctions qu'il peut recouvrir et, par suite, de la traduction que l'on peut lui reconnaître.
Connues depuis la V^e^ dynastie jusqu'au terme de la XVIII^e^ dynastie [2701], les attestations de ce titre sont très fréquentes au cours du Moyen Empire tardif, entre le règne de Sésostris III et la XIII^e^ dynastie [2702]. À l'Ancien Empire, la *ḫkr.t-n(y)-sw.t* semble désigner à la fois une institution palatiale chargée de l'approvisionnement en parfum et orfèvrerie ainsi que les personnels bénéficiant de ces produits en gage de faveurs royales. À cet égard, il a été proposé de rendre ce titre par « bénéficiaire de l'ornement royal » [2703]. Par suite, en qualité de représentantes des domaines hathoriques de la musique et de la danse, les porteuses du titre *ḫkr.t-n(y)-sw.t* auraient participé à certains rituels royaux et divins. Du fait de leur très probable fréquentation des sphères les plus proches de la cour royale, leur titre a parfois été rendu « dame de cour », « dame d'honneur » [2704], « Lady in waiting » [2705]. En revanche, les connotations intimes, voire sexuelles, impliquées dans les traductions « concubine du roi » ou « dame du harem » sont aujourd'hui en bonne part abandonnées [2706]. En outre, comme la plupart des titres de rang, *ḫkr.t-n(y)-sw.t* semble s'être orienté, au fil du temps, vers une valeur plus honorifique. On le trouve alors porté par des épouses de notables, le plus souvent, sans aucune attache directe avec le Palais [2707]. Il semblerait néanmoins que dans les sources du Moyen Empire tardif, ce titre soit encore porté par des femmes proches de la cour royale [2708] et, pour certaines d'entre elles, il évoque des liens avec la famille royale [2709].



La stèle de Néhi (**fig. 127**, doc. **50**) [2710], datée des XII^e^-XIII^e^ dynasties, est organisée en trois registres. En haut, une inscription lacunaire de cinq lignes consiste en une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* destinée à deux personnages homonymes Néhi, portant tous les deux le titre de *sꜣb r(ꜣ) Nḫn* [2711]. Dans la dernière ligne de l'inscription, on lit la formule *sᶜnḫ rn* qui s'achève par un segment vertical situé entre deux des trois personnages figurés au registre médian :

Fig. 127 : Stèle de Néhi (Petrie Collection UC 14418), d'après H.M. Stewart, *Egyptian Stelae*, Part II, pl. 27 (2).

[2701] H.G. FISCHER, *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, The Metropolitan Museum of Art, 1989, p.16.
[2702] W. GRAJETZKI, *Two Treasurers of the Late Middle Kingdom*, *BAR-IS* 1007,Oxford, 2001, p. 48-51 ; D. STEFANOVIC, *The Non-Royal regular feminine titles of the Middle Kingdom and Second Intermediate Periode : Dossiers*, 2009, p. 85-103.
[2703] S. AUFRERE, *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105, t. 2, 1991, p. 362-363.
[2704] R. DRENKHAHN, « Bemerkungen zu dem Titel *ḫkrt nswt* », *SAK* 4, 1976, p. 59-67 ; E. GRAEFE, « *Zu Pjj*, der angeblichen Nebenfrau des Achanjati », *GM 33*, 1979, p. 17-18.
[2705] W.A. WARD, *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjects*, Beirut, 1986, p. 14.
[2706] D. NORD, « *Ḫkrt nswt* = "Kings Concubine" ? », *Serapis* 2, 1970, p. 1-16 ; R. DRENKHAHN, *ibid.* ; E. GRAEFE, *ibid.*
[2707] Une syntèse très documentée est établie par M. Baud (*Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126, t.1, 1999, p. 128-139).
[2708] J. Siesse précise que, concernant ce titre, la situation change à la fin de la XIII^e^ dynastie et durant la DPi, puisque les femmes de l'élite sont alors régulièrement dotées du titre de *ḫkrt nswt* (*La XIII^e^ dynastie. Histoire de la fin du Moyen Empire égyptien*, SUP, 2019, p. 156).
[2709] W. GRAJETZKI, *op. cit.*
[2710] Petrie Collection UC 14418, XII^e^-XIII^e^ dynastie.
[2711] Sur ce titre : P. POSENER-KRIEGER, « Vous transmettrez vos fonctions à vos enfants… », *Mélanges Jacques Jean Clère*, *CRIPEL* 13, 1991, p. 107-112 ; B. KASPARIAN, La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques, ANRT, thèse soutenue en 2003, p. 69, 245 ; M.G. NELSON-HURST, *Ideology and practicality in transmission of office during the Middle Kingdom of ancient Egypt: an examination of families and the concept of* i3t, Ann Arbor, 2011 ; N. FAVRY, « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », *The World of Middle Kingdom Egypt*, *MKS* 2, 2016, p. 117-131.

(Doc. **50**) « C'est l'ornement du roi Néféretouben [2712], juste de voix, qui a perpétué leur nom. » [2713]

Ce registre montre trois personnages de taille indentique, figurés debout les bras le long du corps et les mains ouvertes, dans la posture de déférence [2714]. Au centre, une femme vêtue d'une simple robe à bretelles et d'un collier large (*wsḫ*) est tournée vers le personnage masculin situé à gauche. Celui-ci, vêtu d'un pagne et d'un collier large est également tourné vers elle. La fin de la formule, dans un module de signes surdimensionnés par rapport à ceux de l'inscription supérieure, se déroule verticalement entre eux. Sur la partie droite du panneau, un second personnage masculin est tourné vers ses acolytes, dans une apparence et une attitude quasi-symétriques à celles de l'homme de gauche.
Enfin, dans le registre inférieur, une inscription lacunaire de trois lignes donne les titres et les noms de cinq individus mais ne mentionne aucun lien familial ou professionel, ni entre eux, ni avec les trois personnages des registres supérieurs.

L'examen de ce document, dont il a été déjà noté le caractère exceptionnel, présente, à différents degrés, plusieurs difficultés dans le cadre de son analyse.
En premier lieu, l'absence de légendes accompagnant les personnages figurés rend leur identification hypothétique. Cependant, la mention de trois individus, – deux masculins et un féminin : Néhi, « né de R/// », Néhi « né de Khonsou » et Néféretouben – dans l'inscription du registre supérieur engage à les mettre en relation avec ceux de la scène figurée.
Conformément à certains principes iconographiques inhérents à l'art égyptien, dans un dispositif iconographique horizontal, c'est généralement le personnage situé à gauche qui bénéficie de la prééminence [2715]. Ce principe semble ici validé par le fait que les regards de la femme et de l'homme de droite convergent vers celui de gauche. En associant ce principe à celui de la syntaxe de l'inscription supérieure, le premier Néhi, « né de R/// » cité dans la formule d'offrande serait le personnage figuré dans la partie gauche de la scène alors que le second Néhi, « né de l'ornement du roi, Khonsou », serait celui placé à droite. Quant à la liturgiste Néféretouben, elle serait tout naturellement le personnage féminin située entre les deux hommes. Cette hyptothèse est corroborée par le fait que la fin de la formule dont elle serait l'agent se déploie face à elle.
Cette hypothèse relative à l'identité des individus figurés dans le tableau n'apporte néanmoins pas d'argument décisif quant aux liens familiaux ou sociaux noués entre ces derniers. On peut toutefois envisager que l'homonymie des deux hommes, répondant tous deux au nom de Néhi, ainsi que la similitude de leur titre – *sꜣb r*(*ꜣ*) *Nḫn* – rendraient plausible un lien familial entre eux. Une fraternité pleine semble improbable du fait que ces deux Néhi sont nés d'une mère différente. En revanche, l'homonymie entre un père et un fils est un phénomène fréquent [2716] qui peut s'accompagner, notamment pour le fils aîné, de la transmission des charges et fonctions professionnelles du père, en l'occurrence, le titre de *sꜣb r*(*ꜣ*) *Nḫn*.
Quant au lien qui pourrait réunir Néféretouben à ces hommes, hormis la similitude de son titre de *ḫkr.t-n*(*y*)-*sw.t* avec Khonsou, la mère du second Néhi, aucun indice ne permet d'inférer sur leur nature ni la motivation de cette liturgiste à agir pour eux [2717].
Enfin, dans cet exemple, il reste un point à éclaircir. Comme dans un grand nombre d'exemples de formules dans lesquelles les bénéficiaires sont mentionnés au moyen du syntagme *rn*=*sn*, « leur nom », situé à la fin de la formule *sᶜnḫ rn*, on peut s'interroger sur leur identification [2718]. Compte tenu de la dispostion générale de la stèle, deux hypothèses sont envisageables : soit les trois personnages évoqués dans l'inscription du registre supérieur et figurés dans la scène centrale, soit l'ensemble des individus nommés dans la stèle. Néanmoins, le fait que la fin de la formule *sᶜnḫ rn*

[2712] Cette lecture est proposée par W. Grajetzki, *op. cit*., p. 51. Ce nom est peut-être attesté dans *PN*, p. 207, 15.
[2713] *jn ḫkrt nswt Nfr.t-wbn mꜣᶜ-ḫrw sᶜnḫ*(*w.t*) *rn*=*sn*.
[2714] Cf. *infra*, « Posture 7 : posture de déférence », p. 508-513.
[2715] G. ROBINS, « Some Principles of Composition Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art », *JARCE* 31, 1994, p. 34-35.
[2716] G. Posener remarque que le nom vient de la mère mais sa mise en forme appartient au père (« Sur l'attribution d'un nom à un enfant », *RdE* 22, 1970, p. 204-205).
[2717] L'« ornement du roi » Néféretouben apparaît comme l'épouse Sobekhotep et la mère de Rédi dans la stèle Caire CG 20668 (doc. 134). Mais s'agit-il du même individu ?
[2718] Sur la question, cf. *supra*, « 1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn*=*sn* », p. 115-120 (vol. I).

empiète dans l'espace de la scène occupée par les trois personnages centraux, il est fort à parier que le syntagme *rn=sn* se réfèrent à ces derniers.

Le liturgiste est un « prêtre-*ouâb* » (*wᶜb*)

Le titre de prêtre-*ouâb* (*wᶜb*) [2719] est un des plus courants parmi ceux relatifs à la communauté sacerdotale de l'Égypte ancienne. La compréhension du statut et des fonctions de son porteur est en partie éclairée par le fait que le terme qui le désigne dérive de la racine *wᶜb*, signifiant « purifier ». Par suite, les principaux phonogrammes servant à écrire ce titre figurent un vase à partir duquel se répand un filet d'eau – élément purificateur par excellence [2720] – sur un homme ou à partir d'une jambe ( A6, D60). Il est donc patent que c'est bien la notion du purification qui est mise en exergue par le truchement de ces assemblages graphiques. Serge Sauneron, dans son opuscule portant sur les prêtres dans l'Égypte ancienne, propose une définition générique du « prêtre » égyptien qui semble se rapporter plus particulièrement au prêtre « pur » (*wᶜb*) : « tout homme qui, par une purification corporelle, s'est mis dans l'état de pureté physique requis pour approcher du lieu saint, ou toucher l'un quelconque des objets ou des mets consacrés au dieu » [2721].
Les prêtres-*ouâb* [2722] sont apparus au cours de l'Ancien Empire [2723] et ils sont encore largement attestés à l'époque gréco-romaine [2724]. Aux origines, cette classe de desservants est perçue comme une catégorie d'officiants subalternes [2725] qui ne semble pas encore organisée en *phylè* [2726], ni même systématiquement soumis au service mensuel rotatif du temple [2727]. Ainsi, dans le cadre du service au temple [2728], et contrairement aux *ḥm.w-nṯr*, les prêtres-*ouâb* ne semblent pas autorisés à pénétrer

---

[2719] *Wb* I, 282, 13-283, 12.
[2720] C. SPEISER, « L'eau et la régénération des morts d'après les représentations des tombes thébaines du Nouvel Empire », *CdE* 72, fasc. 144, 1997, p. 211-228 ; O. GAL, « Uncleanliness and Sin, Cleanliness and Purity », *in* I. Shirun-Grumach (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, *ÄAT* 40, 1998, p. 243-245.
[2721] S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Seuil, 1967, p. 54. M. Nuzzolo pense, à la suite de H. Junker, que, compte tenu des attributions de ce desservant, le sens de « prêtre purificateur » (*purifying priest*) est plus satifaisant que celui de « prêtre pur » (« The *wab* priest », *in* R.S. Casado, A.J. Morales [éds.], *Priestly officiants in the Old Kingdom mortuary cult*, MOA 03, Madrid, 2022, notamment p. 219).
[2722] L'équivalent féminin du titre, « prêtresse-*ouâbet* » (*wᶜb.t*), ne semble attesté qu'à partir du Moyen Empire, et notamment dans les stèles Caire CG 20056 et CG 20240 (*wᶜb.t n*[*y*]*.t Ḫnsw* dans les deux cas). Sur la question, H.G. FISCHER, *LÄ* IV, 1982, col. 1101, *s.v.* « Priesterin » ; W.A. WARD, *Essays on feminine titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1986, p. 6 ; B.E. SHAFER, « Temples, Priests, and Rituals : an overview », *in* B.E. Shafer (éd.), *Temples of Ancient Egypt*, Londres, New York, 1997, p. 12, 15, 18 ; St. QUIRKE, *Titles and bureaux 1850-1700 BC*, GHP 2004, Egyptology 1, 2004, p. 124.
[2723] Probablement dès le règne de Snéfrou (IV[e] dynastie), et notamment dans la tombe de Métchen à Saqqâra, M. NUZZOLO, *op. cit*., p. 235.
[2724] B.A. RICHTER, « God, Priests, and Bald Men : A New Look at Book of the Dead 103 ("Being Beside Hathor") », *in* M. Mosher Jr (éd.), *The Book of the Dead Saite through Ptolemaic Periods. Essays on Books of the Dead and Related Topics*, SPBD Studies, 2019, p. 519-520.
[2725] W. HELCK, *LÄ* IV, 1982, col. 1086, *s.v.* « Priester, Priesterorganisation, Priestertitel ».
[2726] Il faut probablement attendre le Nouvel Empire pour que les prêtres-*ouâb* soient, dans le cadre des activités sacerdotales au temple, organisés en 4 *phylès* et agissant selon un service par rotation mensuelle, W. HELCK, *op. cit*., col. 1086. Il est cependant possible qu'au cours de l'Ancien Empire, les prêtres-*ouâb* furent réunis en regroupements professionnels, R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 37.
[2727] P. POSENER-KRIEGER, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les Papyrus d'Abousir)*, *BiEtud* 65/2, 1976, p. 581-582. Enfin, comme le rappelle B.E. Shafer, tout au moins durant les Ancien et Moyen Empires, les individus n'assument la charge de prêtre que durant une partie de l'année, le reste du temps étant occupé par d'autres fonctions au sein des différentes structures de l'État (*op. cit*., p. 9).
[2728] H. JUNKER, *Gîza VI*, Wien und Leipzig, 1943, p. 13-14. La classe sacerdotale des *ḥm.w-nṯr* est probablement parmi les plus anciennes car elle est apparue dès la I[re] dynastie (D.M. DOXEY, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, p. 69, *s.v.* « Priesthood »). Au cours des V[e]-VI[e] dynasties, les prêtres attachés aux activités des temples solaires sont représentés à près de 90 % par les *ḥm.w-nṯr* et à seulement 6 % par les *wᶜb.w* (M. NUZZOLO, « Titolature e rituali : aspetti dell'universo sacerdotale della V dinastia », *in* S. Pernigotti, M. Zecchi (éds.), *Sacerdozio e società civile nell'Egitto antico: atti del terzo Colloquio, Bologna - 30/31 maggio 2007*, 2008, p. 219). Dans ce contexte, il est alors constaté que la classe des *wᶜb.w* exécutent des tâches similaires à celles des *ḥm.w-nṯr* ou des *ḫnty.w-š* (« The *wab* priest », *in* R. Sanchez, A.J. Morales [éds.], *Priestly officiants in the Old Kingdom mortuary cult*, MOA 03, Madrid, 2022, notamment p. 226-227).

dans la partie la plus intime du sanctuaire [2729], en dépit des strictes règles de pureté auxquelles ces desservants sont soumis [2730]. Pour l'essentiel, ils sont chargés de répartir et distribuer les rations d'offrandes, de surveiller la pureté des offrandes carnées [2731], de contribuer aux différents rituels sur les statues divines ou royales [2732], de porter les objets liturgiques [2733], et de participer aux processions divines [2734]. Plus largement, on doit considérer que les prêtres-*ouâb* assistaient notamment les *ḥm.w-nṯr* dans les tâches relatives à la maintenance du temple et à la mise en œuvre des activités cultuelles en son sein [2735].

À cet égard, un certain nombre de sources, appartenant le plus souvent au genre autobiographique, donnent des précisions sur la hiérarchie des différentes catégories sacerdotales, notamment par l'évocation de l'accès successif à ses différents échelons. Ainsi, dans les inscriptions de la statue-cube du prêtre d'Amon Bakenkhonsou conservée à Munich [2736], le dédicant relate les différentes étapes de son ascension « professionnelle » au cours du règne de Ramsès II : d'abord prêtre-*ouâb* d'Amon, puis « père divin » (*jt-nṯr*) d'Amon, il devient ensuite successivement, 3ᵉ et 2ᵉ « prophète d'Amon » (*ḥm-nṯr n*[*y*] *Jmn*) avant d'accéder finalement au prestigieux rang de « premier prophète d'Amon » [2737]. Cette progression dans les fonctions sacerdotales semble bien confirmer qu'au Nouvel Empire, le statut de prêtre-*ouâb* se situe toujours parmi les rangs les plus modestes de la hiérarchie sacerdotale [2738].

Hors des sanctuaires, les prêtres-*ouâb* participent également de manière régulière aux cultes funéraires privés. Cette charge peut s'observer notamment dans les bas-reliefs des tombes des particuliers, de manière encore confidentielle à l'Ancien Empire [2739]. Les prêtres-*ouâb* sont alors fréquemment figurés en train de présenter des offrandes et de verser des libations à l'attention du défunt, pendant qu'un prêtre-lecteur (*ḫry-ḥb*) se charge de réciter les formules rituelles [2740]. L'importance du prêtre-*ouâb* dans la mise en œuvre des cultes funéraires privés est notamment

[2729] J.-M. KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^mes dynasties)*, *OLA* 32, 1989, p. 254-256 ; J. GEE, « Prophets, Initiation and the Egyptian Temple », *JSSEA* 31, 2004, p. 97-107 ; E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient* Egypt, Cambrige University Press, 2011, p. 20-21.

[2730] H. DE MEULENAERE, « Une formule des inscriptions autobiographiques de Basse Époque », *in* O. Firchow (éd.) *Ägyptologische Studien. Festschrift Grapow*, Berlin, 1955, p. 224 ; D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 69.

[2731] Notamment avec les « prêtres-*ouâb* de Sekhmet », Fr. VON KÄNEL, *Les prêtres*-ouâb *de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, BEHE LXXXVII, 1984. Sur la question, lire également les commentaires de M. NUZZOLO, « The *wab* priest », *in* R.S. Casado, A.J. Morales [éds.], *Priestly officiants in the Old Kingdom mortuary cult*, MOA 03, Madrid, 2022, p. 223225.

[2732] M. NUZZOLO, *ibid*. p. 227.

[2733] On citera le célèbre cas de Néférou, prêtre-*ouâb* d'Amon à la XVIIIᵉ dynastie qui, lors d'une procession d'Amon, « fut chaussé de sandales d'argent et porta le coffret sacré à l'avant d'Amon » (*Urk*. IV, 1952, 5). Sur cette stèle, A. AWADALLA, « La stèle de *Nfrw* au musée de Leyde V 38 », *BSEG* 14, 1990, p. 5-14.

[2734] En lien avec cette fonction, il existe le titre composé « prêtre-*ouâb* de l'avant » (*wᶜb n*[*y*] *ḫȝ.t*), auquel est généralement adjoint le nom d'une divinité ou du roi. Il désigne le prêtre placé à l'avant du cortège, chargé de porter la barque divine ou le mobilier sacré. Sur la question, voir H. KEES, « Wêbpriester der 18. Dynastie im Trägerdienst bei Prozessionen », *ZÄS* 85, 1960, p. 45-56 ; J.-Cl. GOYON, « Le prêtre "purificateur d'avant d'Amon" à la fin du Nouvel Empire », *Memnonia* IX, 1998, p. 139-154 ; V. OETERS, « The Tomb of Tatia, Wab-Priest of the Front of Ptah and Chief of the Goldsmiths », *in* V. Verschoor, A.J. Stuart, C. Demarée (éds.) *Imaging and Imagining the Memphite Necropolis*, *Liber amicorum René van Walsem*, *EgUit* XXX, 2017, notamment p. 57 ; M.J. RAVEN, « A group of minor priests of Ptah from the New Kingdom necropolis at Saqqara », *in* K. Janice et *al*. (éds.), *Guardian of ancient Egypt: studies in honor of Zahi Hawass* vol. 3, 2020, p. 1303-1317. Dans les inscriptions de la statue-cube de Nédjem, appartenant au corpus *sᶜnḫ rn* (doc. **457**), le fils-liturgiste Méhy porte le titre de « grand *ouâb* à l'avant d'Amon ».

[2735] D.M. DOXEY, *op. cit.*

[2736] GL WAF 38.

[2737] K*RI* III, 298 ; K. JANSEN-WINKELN, « *The Career of the Egyptian High Priest Bakenkhons* », *JNES* 52, 1993, p. 221-225.

[2738] W. HELCK, *op. cit.*, p. 1089 ; H. DE MEULAERE, *LÄ* IV, 1982, *s.v.* « Priester(tum) », col. 1097-1098 ; D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 69, 72. On notera que le titre de *wᶜb* connaît des niveaux supérieurs, à l'instar de *wᶜb ᶜȝ*, *wᶜb tpy*, (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ȝ*) *wᶜb*, *wᶜb n*(*y*)-*sw.t*, *sḫḏ wᶜb.w*. Sur la question, voir notamment, H. DE MEULENAERE, « Une formule des inscriptions autobiographiques de Basse Époque », *in* O. Firchow (éd.) *Ägyptologische Studien. Festschrift Grapow*, Berlin, 1955, p. 223-224 ; W. HELCK, *op. cit.*, p. 1086 ; K. BAER, *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960, p. 245-273 ; A.M. ROTH, *Egyptian Phyles in the Old Kingdom*, *SAOC* 48, 1991, p. 83 ; St. QUIRKE, *op. cit.*, p. 127 ; E. TEETER, *op. cit.*, p. 20 ; H. VYMAZALOVA, « The Administration of the Royal Funerary Complexes », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 190.

[2739] M. NUZZOLO, *op. cit*., p. 223.

[2740] D.M. DOXEY, *op. cit.*, p. 71-72.

évoquée par la fréquente sollicitation de sa coopération dans les Appels aux vivants inscrits sur différents supports au cœur des nécropoles [2741].
Les 24 sources du corpus *sʿnḫ rn* dans lesquelles le liturgiste porte un titre de prêtre-*ouâb*, ou un de ses dérivés (cf. *infra*, Tableau 10), sont dans leur grande majorité des stèles privées datant du Nouvel Empire [2742]. Quant aux liturgistes qui sont figurés à la surface de ces monuments, ils sont alors généralement représentés en train de procéder, face au défunt, aux gestes rituels relatifs à son culte funéraire [2743]. En ce qui concerne les mentions qui désignent ces liturgistes, on observe que parmi eux, treize sont le fils du bénéficiaire (f) [2744], sept, son frère (fr), deux, son petit-fils (pf) et un, « son protégé » (*ḥrd=f*) [2745].

prêtre-*ouâb* (*wʿb*)	**108** (fr), **149** (fr), **186** (fr), **237**, **245** (pf), **253** (f), **331** (f), **372** (fr), **489-490** (f), **521** (fr)
prêtre-*ouâb* d'Amon (*wʿb n*[*y*] *Jmn*)	**125** (« protégé »), 520 (f)
grand prêtre-*ouâb* [2746] à l'avant d'Amon [2747] (*wʿb ʿ3* [*ny*] *ḥ3.t* [*ny*] *Jmn*)	**457** (f)
prêtre-*ouâb* d'Amon du Porche (*wʿb n*[*y*] *Jmn sbḥt*)	**504** (f)
prêtre-*ouâb* du domaine d'Amon de l'Akhénénou (*wʿb pr Jmn 3ḫ-mnw*)	**572** (f)
grand prêtre-*ouâb* d'Amon, le deuxième porteur de l'arrière (*wʿb* [*ʿ3*] *n*[*y*] *Jmn 2-nw ḥr-s3*) [2748]	**277** (pf)
prêtre-*ouâb* de Ptah (*wʿb n*[*y*] *Ptḥ*)	**387** (f)
prêtre-*ouâb* de Sobek (*wʿb n*[*y*] *Sbk*)	**468** (f)
prêtre-*ouâb* avec accès (au culte) d'Horus Béhédéty (*wʿb ʿq n*[*y*] *Ḥr Bḥdty*) [2749]	**290** (fr)
prêtre-*ouâb* avec accès (au culte) de Montou (*wʿb ʿq n*[*y*] *Mntw*)	**371** (f)
premier prêtre-*ouâb* qui est à l'avant du roi Aâkhéperkarê (*wʿb tp*[*y*] *n*[*y*] *ḥ3.t ʿ3-ḫpr-k3-Rʿ*)	**327** (f), **328** (f)
prêtre-*ouâb* du maître du Double-Pays à l'Ouest (de Thèbes) (*wʿb n*[*y*] *nb T3.wy* [*ḥr*] *Jmn.t* [*W3s.t*])	**474** (fr)

Tabl. 10 : Le titre *wʿb* et ses dérivés portés par différents liturgistes *sʿnḫ rn* (f. : fils ; fr. : frère ; pf. : petit-fils)

Nous reviendrons plus loin sur ce dernier cas ainsi que sur un autre exemple singulier (**fig. 128** et **129**, doc. **237**), dans lequel le titre de prêtre-*ouâb* du liturgiste consitue le seul élément explicite qui le lie au bénéficiaire.

[2741] Sur la question, J. SAINTE-FARE GARNOT, *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, RAPH 9, 1938 ; V. DESCLAUX, « L'appel au passant ou l'autorité du mort en Égypte ancienne », *in* ERAMA, *Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité*, Etudes anciennes 60, Nancy, Paris, 2015, p. 21-34, pl. 1-2 ; *ead.*, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 161-202.
[2742] Doc. **108**, **125**, **149**, **186**, **237**, **245**, **253**, **277**, **290**, **327**, **328**, **331**, **371-372**, **387**, **457**, **468**, **474**, **489-490**, **504**, **520**, **521**, **572**.
[2743] Doc. **108**, **125**, **245**, **253**, **331**, **371-372**, **468**, **504**, **521**.
[2744] M. Nuzzolo observe que dans les reliefs des tombes de l'Ancien Empire, les prêtres-*ouâb* sont le plus souvent les fils aînés du défunt (*op. cit.*, p. 223).
[2745] Sur cette catégorie de liturgistes, cf. *supra*, « Le liturgiste est "son protégé" (*ḥrd=f*) », p. 385-391.
[2746] Sur le titre « grand prêtre » (*wʿb ʿ3*), H. DE MEULENAERE, « Une formule des inscriptions autobiographiques de Basse Époque », *in* O. Firchow (éd.) *Ägyptologische Studien. Festschrift Grapow*, Berlin, 1955, p. 223-224.
[2747] J.-Cl. GOYON, « Le prêtre "purificateur d'avant d'Amon" à la fin du Nouvel Empire », *Memnonia* IX, 1998, p. 139-154 (= portage de la barque d'Amon au rang de devant). Exemple du corpus *sʿnḫ rn* (doc. 457) mentionné p. 141 (9). Au sujet du titre *wʿb n*(*y*) *ḥ3.t n*(*y*) *Ptḥ* : V. OETERS, « The Tomb of Tatia, Wab-Priest of the Front of Ptah and Chief of the Goldsmiths », *in* V. Verschoor, A.J. Stuart, C. Demarée (éds.) *Imaging and Imagining the Memphite Necropolis*, *Liber amicorum René van Walsem*, *EgUit* XXX, 2017, notamment p. 57. Plus généralement sur ce type de titres, H. KEES, « Wêbpriester der 18. Dynastie im Trägerdienst bei Prozessionen », *ZÄS* 85, 1960, p. 45-56.
[2748] Sur le titre *wʿb ḥr-s3*, W. WESTENDORF, « Der Priestertitel *wʿb ḥr*(*j*)*-s3* », *in* H. Altenmüller, R. Germer (éds.), *Miscellanea aegyptologica: Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*, 1989, p. 189-193.
[2749] Sur le titre de *wʿb ʿq*, H.G. FISCHER, *Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to Wm. Ward's Index*, MMA, 1985, p. 59-60 [628-634] ; J.-M. KRUCHTEN, *op. cit.*, p. 254-256 ; St. QUIRKE, *Titles and bureaux 1850-1700 BC*, GHP 2004, Egyptology 1, 2004, p. 124.

Par ailleurs, il convient de noter qu'au sein du même corpus *sˁnḫ rn*, seuls cinq documents indiquent des monuments qui appartiennent à des individus portant le titre de *wˁb* [2750]. Du fait qu'aucun de ces exemples ne fasse partie des treize documents dans lesquels le liturgiste est à la fois un prêtre-*ouâb* et le fils du dédicataire, ne doit-on pas en déduire que la charge de prêtre-*ouâb* se prêtait assez peu à une transmissison filiale ? [2751] Cette question mériterait sans doute d'être approfondie [2752].

Dans la stèle inachevée d'Intchou (**fig. 128** et **129**, doc. **237**) [2753], le liturgiste porte un unique titre de prêtre-*ouâb*. Quant à la scène qui anime ce monument, on y voit le dédicataire Intchou assis devant une table d'offrandes, accompagné de sa probable épouse nommée Taka. Le couple est suivi par une jeune femme dénommée Rouiou, que l'on peut probablement identifier comme étant leur fille. Face à ce groupe familial, un homme se tient debout, présentant un encensoir de la main gauche et versant de l'eau au sol à l'aide d'une aiguière maintenue par la droite. Il porte le pagne long des prêtres-*ouâb* [2754] et, en conformité, on peut lire au-dessus de lui la séquence « le prêtre-*ouâb* Ser ».
La partie basse de la stèle est occupée par une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée aux membres du probable trio familial figuré dans la scène supérieure. Cette séquence est complétée par la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **237**) « C'est le prêtre-*ouâb* Ser qui a perpétué leur nom. » [2755]

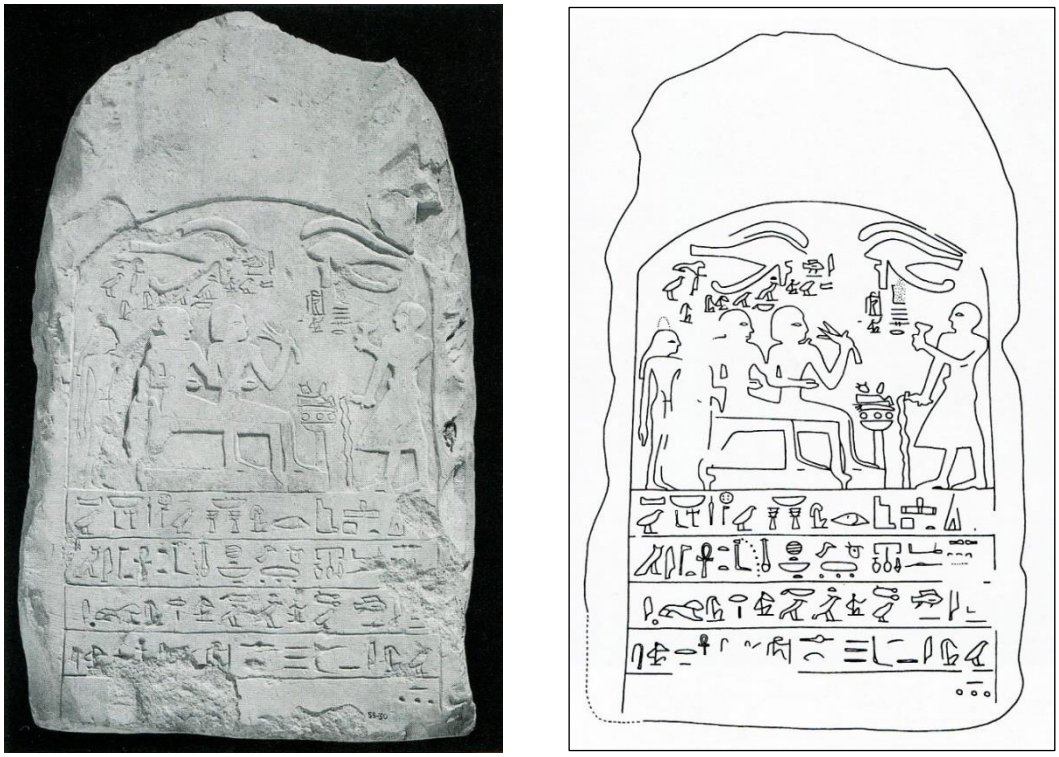


Fig. 128 et 129 : Stèle d'Intchou (Cambridge, Fitzwilliam Museum, Acc. No. E.SS.30), d'après G.T. Martin, *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum*, p. 55 [n° 33].

[2750] Doc. **296**, **318**, **330**, **346**, **375**.
[2751] Il faut néanmoins signaler que dans la stèle de Nénou (doc. **296**), soit un des cinq exemples comportant un dédicataire doté du titre de *wˁb*, en l'occurrence celui de « prêtre-*ouâb* d'Hathor-Nébet-Hétépet », un de ses fils porte quant à lui le titre simple de *wˁb* (E. EL-BANNA, « Une stèle inédite d'un prêtre-*ouâb* d'Hathor-Nébet-Hétépet », *GM* 124, 1991, p. 7-19 [avec planche], notamment p. 9).
[2752] B.E. Shafer indique que par tolérance de l'État, de nombreux prêtres héritaient de la charge sacerdotale de leur père. Il mentionne également que cette pratique devait dans certains cas faire naître des tensions avec un système de nomination des prêtrises (« Temples, Priests and Rituals : An Overview », *in* B.E. Shafer [éd.] *Temples of Ancient Egypt*, Londres, New York, 1998, p. 9).
[2753] XVII^{e}-XVIII^{e} dynastie, Fitzwilliam Museum, Cambridge, Acc. No. E.SS.30.
[2754] K. SZPAKOWSKA, *Daily Life in Ancient Egypt*, Blackwell Publishing, 2008, p. 75.
[2755] *jn wˁb Sr sˁnḫ*(*w*) *rn*=*s*(*n*).

Comme nous l'avons signalé précédemment, ce document est l'unique exemple du corpus *sˁnḫ rn* dans lequel le liturgiste Ser ne présente aucun lien intime explicite [2756] avec les membres de cette probable famille nucléaire formée par Intchou, Taka et Rouiou. Par suite, on peut donc envisager que le liturgiste Ser est un prêtre-*ouâb* engagé par contrat pour participer à l'entretien du culte mémoriel de ce groupe familial, pratique particulièrement développée à partir du Moyen Empire [2757]. En contrepoint, dans le cas de cette stèle d'Intchou, il est envisageable que le recours à un prêtre-*ouâb* fasse écho à l'absence de toute mention ou de toute représentation d'un fils dans le monument, à une époque où ce membre de la famille est devenu prépondérant dans le rôle du liturgiste *sˁnḫ rn* [2758]. Toujours dans cet exemple, on peut supposer que l'absence de pronom suffixe de type *=f* à la suite du titre de prêtre-*ouâb* corrobore cette idée d'un rapport plus distant entre le liturgiste et les bénéficiaires [2759]. Ce point est probablement à mettre en lien avec l'idée selon laquelle, dans le cas du recours à un prêtre-*ouâb*, ce dernier n'est « jamais mis en relation exclusive avec un particulier », contrairement à des desservants tels que le *ḥm-kꜣ* ou le *sn-ḏ.t* [2760].

Comme nous allons maintenant le voir, ce cas de figure est certainement très différent de l'exemple de la stèle du prince Sahathor (doc. **125**). Dans la scène supérieure de ce monument, le liturgiste lève le bras gauche en signe de récitation et il présente un pain au prince Sahathor, bénéficiaire de la liturgie figuré assis face à lui. Devant ce desservant, est inscrite la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **125**) « C'est son "protégé" qui a perpétué son nom, le prêtre *ouâb* d'Amon, Sénebimef. » [2761]

Dans la syntaxe de cette séquence, on notera que, contrairement à celle de la formule *sˁnḫ rn* présente dans la stèle d'Intchou, le titre de prêtre-*ouâb* d'Amon du liturgiste n'apparaît que dans un rang secondaire et c'est son titre « son protégé » (*ḫrd=f*) qui survient en premier ligne, au sein du groupe agentiel initial. La proximité de ce liturgiste avec le dédicataire, le prince Sahathor, est ici non seulement signifié par le pronom suffixe *=f* qui suit son titre de *ḫrd*, mais sans doute également du fait qu'il semble bénéficier d'une forme de préséance sur les membres de la famille du prince figurés dans le registre inférieur, à savoir sa mère ainsi que les fils et les sœurs de cette dernière.

Pour conclure ce commentaire sur le titre de *wˁb* porté par un certain nombre de liturgistes *sˁnḫ rn*, que ce titre se trouve en tête ou en rang second dans la formule, on peut supposer que sa relative fréquence dans la documentation *sˁnḫ rn* (3,45 %) soit à mettre en lien avec les compétences liturgiques et sacerdotales de leur porteur, savoir-faire systématiquement mis en œuvre au cours de l'exécution des phases secondaires de la liturgie de « perpétuation du nom ». À cet égard, comme cela a été signalé plus haut [2762], dans la très grande majorité des stèles présentant un liturgiste porteur d'un titre de prêtre-*ouâb* ou d'une de ses variantes, ce dernier est figuré debout face au défunt en train d'exécuter le rituel funéraire à l'attention de ce dernier.

[2756] Nous verrons cependant que dans certains cas, l'absence d'un lien familial explicite dans la formule *sˁnḫ rn* entre le liturgiste et le bénéficiaire peut être contredite par certaines informations délivrées dans d'autres zones du support ou encore, dans d'autres documents mentionnant les mêmes protagonistes.

[2757] B. RUSSO, « Some Notes on the Funerary Cult », *JEA* 93, 2007, p. 20 ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 119-121.

[2758] Il existe néanmoins des exemples du corpus *sˁnḫ rn* dans lesquels le recours à des liturgistes situés hors de la parentèle s'effectue alors que sont mentionnés à la surface du monument des membres de la famille du bénéficiaire, et en particulier certains de ses fils. Voir par exemple, p. 388-389.

[2759] *A contrario*, dans un certain nombre d'exemples du corpus figurant un liturgiste porteur d'un titre « professionnel » (doc. **8**, **39**, **63**, **76**, **81**, **85**, **125**, **128**, **161**, **171**, **238**), ce dernier est alors doté d'un pronom suffixe – systématiquement *=f* – qui semble renforcer un lien de dépendance (cf. *supra*, p. 384-385).

[2760] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 122.

[2761] *jn ḫrd=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f wˁb n*(*y*) *Jmn Snb-jm=f.*

[2762] Cf. *supra*, n. 2742.

Le liturgiste est un « desservant du *ka* » (*ḥm-kꜣ*)

La statue du « fils du roi » (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) Râmose (**fig. 130** et **131**, doc. **238**) [2763] est la seule attestation du corpus *sᶜnḫ rn* dans laquelle le liturgiste porte le titre de *ḥm-kꜣ*. Cette statue de granite, cassée au niveau de la taille, laisse encore deviner la figuration d'un homme vêtu d'une longue robe, assis sur un siège cubique et les mains posées à plat sur les cuisses. Sur le côté droit du siège, on peut lire sur trois colonnes une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* destinée « au *ka* du fils du roi, son bien-aimé, Râmose, juste de voix » (**fig. 130** et **132**) [2764]. Dans la marge droite de la face arrière du bloc, une unique colonne contient la formule *sᶜnḫ rn* rédigée en ces termes (**fig. 131** et **132**) :

(Doc. **238**) « C'est son *ḥm-kꜣ* qui a perpétué son nom, Kahéry. » [2765]

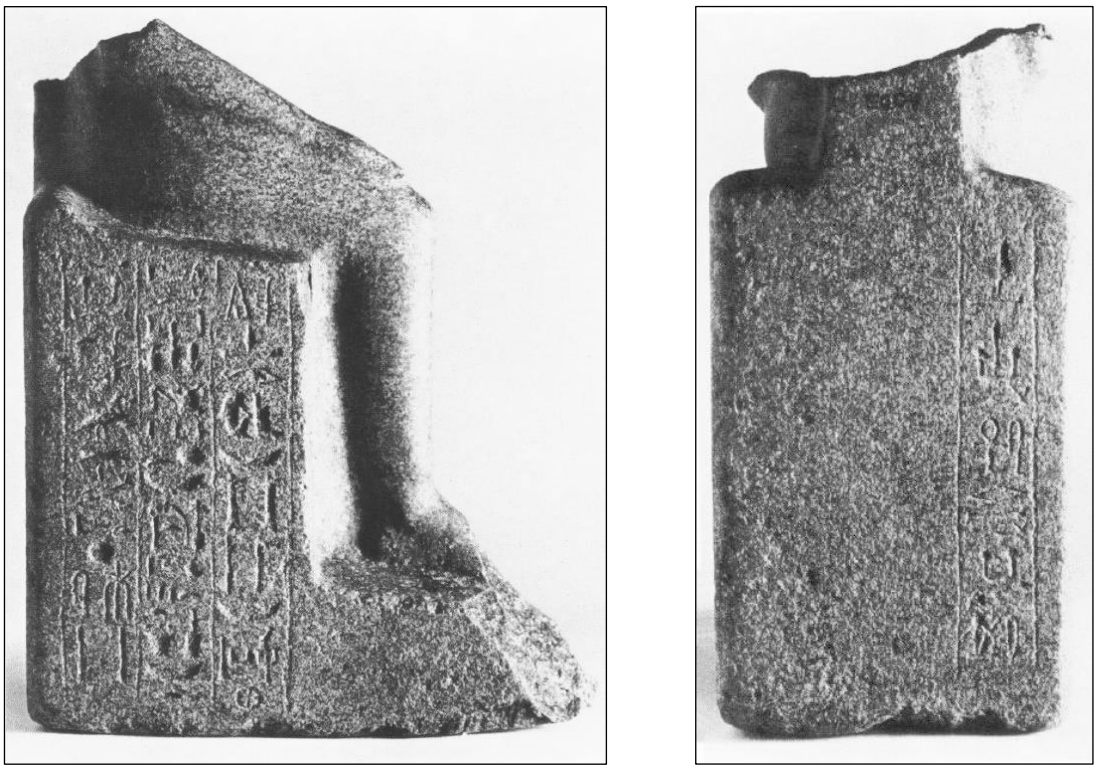


Fig. 130 et 131 : Statue – coté droit et face arrière – du « fils du roi » Râmose (Liverpool SAOS E 609), d'après S.R. Snape, *JEA* 71, pl. XX (1 et 2).

Outre les pertes d'information dues à la cassure du monument, l'identification des personnages mentionnés dans les inscriptions fait l'objet de discussions. Le liturgiste Kahéry [2766] pourrait être connu par un *chaouabti* inscrit au nom du *ḫry-ḥb.t* Kahéry [2767], probablement daté du début de la XVIII[e] dynastie, ainsi que par une statuette conservée dans une collection privée de Chester [2768]. Quant au « fils du roi » (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t*) Râmose, différentes filiations ont été proposées [2769]. La confrontation des informations fournies par plusieurs sources datées du règne de Ramsès II [2770] à l'étude du style de la statue de Liverpool, ont conduit à situer l'existence de prince Râmose entre la

[2763] Liverpool SAOS E 609, fin XVII[e]-début XVIII[e] dynastie. S.R. SNAPE, « Ramose restored : a royal prince and his mortuary cult », *JEA* 71, 1985, p. 180-183 et pl. XX.
[2764] *n kꜣ n*(*y*) *sꜣ n*(*y*)-*sw.t mr*(*y*)=*f Rᶜ-ms mꜣᶜ-ḫrw*.
[2765] *jn ḥm-kꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Kꜣ-ḥry*.
[2766] *PN*, p. 321 [21].
[2767] S.R. Snape donne l'exemple contemporain d'un individu nommé Paouah, cumulant les titres de *ḥm-kꜣ* et de *ḫry-ḥb.t* (*op. cit.*, p. 181, n. 1).
[2768] *Ibid.*, p. 181, n. c.
[2769] *Ibid.*, p. 181-183.
[2770] Un relief de la tombe thébaine de Khâbékhnet (TT 2) ainsi que des fragments d'une stèle exhumés dans la chapelle d'Ouadjmès implantée au sud du Ramesseum (*ibid.*, p. 181-182).

fin de la XVII[e] et le début de la XVIII[e] dynastie. Par ailleurs, les mêmes sources ramessides semblent témoigner d'un culte voué à ce prince dès le milieu de la XVIII[e] dynastie, dévotion réactivée sous le règne de Ramsès II [2771]. Enfin, selon B. Schmitz, à la XVIII[e] dynastie, l'adjonction de l'épithète *mr*(*y*)*=f*, « son bien-aimé », au titre *sꜣ n*(*y*)*-sw.t* dans la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* de la statue désigne nécéssairement un véritable fils du roi [2772].

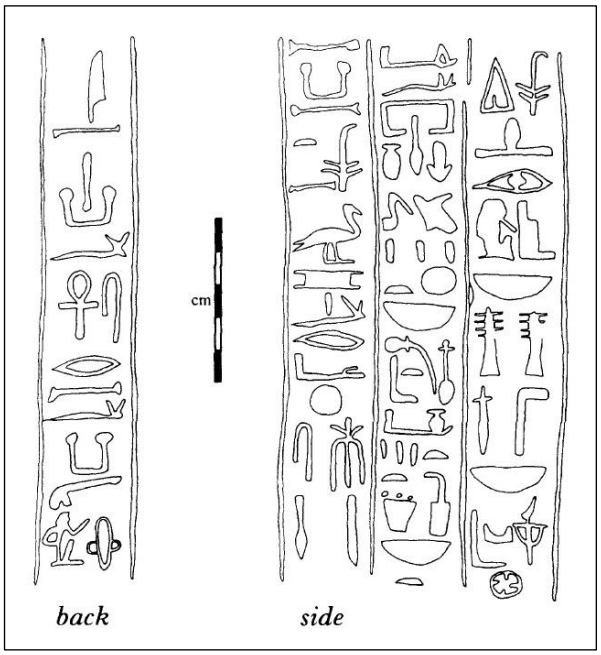


Fig. 132 : Fac similé des inscriptions de la statue du « fils du roi » Râmose (Liverpool SAOS E 609), d'après S.R. Snape, *JEA* 71, p. 180.

Avant d'en venir à l'examen des liens qui pourraient unir le prince Râmose à son *ḥm-kꜣ* Kahéry, il convient de rappeler à grands traits les principales caractéristiques de ce titre. La plus ancienne mention connue du titre de *ḥm-kꜣ* pourrait dater de la fin de la I[re] dynastie, exemple repéré sur un sceau provenant du mastaba du roi Qaâ à Saqqâra [2773]. Présent dans les sources de manière plus massive à partir de l'Ancien Empire, le titre de *ḥm-kꜣ* [2774], ainsi que ses variantes [2775], fait l'objet de discussions portant sur les différentes charges qu'il sous-tend ainsi que sur son acception la plus appropriée.

L'examen de l'iconographie inhérente au *ḥm-kꜣ* semble indiquer que, dans le contexte du culte funéraire, ce dernier est fortement impliqué dans le rituel d'offrandes consacré au défunt [2776]. Effectué par le truchement de sa statue de *ka* [2777], ce culte commençait généralement du vivant de son dédicataire [2778]. On peut supposer que la présence du terme « *kꜣ* » dans la formation du composé *ḥm-kꜣ* signale la primauté de cette charge parmi celles inhérentes à la fonction. À titre d'exemple, sur le registre bas de chaque montant intérieur de la fausse-porte du mastaba du « fils » de Snéfrou, Kanéfer, on aperçoit un cortège de trois *ḥm-kꜣ*, identifés par leur nom, qui se dirige vers l'entrée de la tombe. Chacun d'entre eux porte des offrandes alimentaires et des accessoires destinés à la mise en œuvre du culte journalier au mort [2779]. Une plus forte proximité avec l'effigie du défunt est parfois marquée, comme dans la stèle d'Amenemhat (Vienne ÄS 152), datée de la XII[e]-XIII[e] dynastie, où le *ḥm-kꜣ* Renséneb présente une cuisse de bovidé en offrande à « son maître Amenemhat » auquel il fait face [2780]. Toutefois, le rôle du *ḥm-kꜣ* ne peut pas se réduire à un

[2771] *Ibid.*, p. 181-183.
[2772] *Untersuchungen zum Titel sꜣ njswt 'Königssohn'*, Bonn, 1976, p. 266.
[2773] P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, *ÄA* 8, 1963, Bd. II, p. 1146 (abb. 319), Bd. III, Taf. 97 [391]. La lecture erronée *zḫn-ḥm* du groupe  , variante de  , par Kaplony semble initiée par P. Montet (*Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, *PFLUS* 24, 1925, p. 396-403) et relayée par J. Spiegel (« Die Grundbedeutung des Stammes *ḥm* », *ZÄS* 75, 1939, p. 118-119). Elle est corrigée par W.B. Emery (*Great Tombs of the First Dynasty III*, Excavations at Sakkara, London, 1958, p. 35 [13], pl. 37 [13]) et commentée par H.G. Fischer (« The Evolution of Composite Hieroglyphs in Ancient Egypt », *Metropolitan Museum Journal* 12, 1978, p. 5, n. 4 et p. 6, n. 6).
[2774] *Wb* III, 90, 12-17.
[2775] D. JONES, *Index Titles*, p. 591-994 [2167-2176].
[2776] C'est peut-être cette fonction cardinale liée au titre qui a entraîné son homographie avec le verbe *ḥnk*, « offrir ». Sur la question, voir notamment D. MEEKS, « Les donations aux temples dans l'Égypte du I[er] millénaire avant J.-C. », *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, *OLA* 6, 1979, p. 626.
[2777] G.A. REISNER, « The Servants of the *ka* », *BMFA* 32, n° 189, 1934, p. 1-12.
[2778] J.P. ALLEN, *The Heqanakht Papyri*, MMAEE XXVII, 2002, p. 105 et n. 4 ; B. RUSSO, « Somes Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, notamment p. 207 et n. 58.
[2779] Chr. ZIEGLER, « La fausse-porte du prince Kanefer "fils de Snéfrou" », *RdE* 31, 1979, p. 120-134, pl. 7-9.
[2780] I. HEIN, H. SATZINGER, *Stelen des Mittleren Reiches* II, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 7, 1993, p. 71-75.

ensemble de tâches à caractère servile [2781]. Ainsi, dans cette même stèle, l'inscription qui surplombe la scène d'offrande transcrit un discours prononcé par le *ḥm-kꜣ* Renséneb à l'attention de son maître et dans lequel il est question de rites effectués « selon ce texte qui est dans la main de Thot dans la bibliothèque du temple. » Cette fonction récitative accordée au *ḥm-kꜣ* dans le cadre des rituels funéraires [2782] est encore signalée par sa convocation dans quelques rares exemples d'« Appel aux vivants » [2783]. Par ailleurs, le *ḥm-kꜣ* est également engagé dans certains phases manuelles du culte funéraire. Ainsi, les sources du Moyen Empire comportent plusieurs témoignages du rituel dénommé « offrande de la libation par le *ḥm-kꜣ*» (*rd.t qbḥw jn ḥm-kꜣ*). Dans la tombe d'Oukhhotep à Meir, le *ḥm-kꜣ* est représenté debout, versant de l'eau dans un récipient maintenu par un embaumeur-*wt* accroupi devant lui [2784]. Dans d'autres représentations contemporaines, le *ḥm-kꜣ* verse de l'eau dans un vase pendant qu'un prêtre-*sm* et un prêtre-ritualiste- *ḫry-ḥb.t*, auxquels il est agrégé, sont en train d'accomplir la récitation rituelle [2785]. Ailleurs, dans la scène des funérailles figurée sur un relief de la tombe thébaine d'Antefiqer (TT 60), vizir de Sésostris I[er], le *ḥm-kꜣ* Sasobek – rare desservant de la scène dont l'identité est précisée – est représenté au milieu d'un groupe d'officiants (*sm*, *jmy-ḫnt*). Cette assemblée accompagne le défunt vers sa dernière demeure, son sarcophage étant déposé sur un catafalque tiré par des bœufs. Situé au milieu du convoi, le *ḥm-kꜣ* est figuré déposant des grains d'encens sur l'encensoir afin d'en ranimer la flamme et de maintenir ainsi la pureté de l'atmosphère. Ces quelques exemples rendent compte que le *ḥm-kꜣ* doit assurer, parmi ses charges, un certain nombre de tâches relatives à divers protocoles du rituel funéraire. Toutefois, nombre de mentions ou de figurations de personnages portant le titre de *ḥm-kꜣ* semblent entamer la relative cohésion de ce tableau général. Ainsi, pour prendre un exemple aussi célèbre que remarquable de l'Ancien Empire, sur un relief de la tombe d'Ânkhmahor à Saqqâra, un des deux opérateurs procédant à la circoncision (*sb.t*) de jeunes pubères porte le titre de *ḥm-kꜣ* [2786]. À partir de cet exemple, Sch. Allam remarque qu'« aucun chercheur ne saurait songer sérieusement à prendre le praticien pour un prêtre funéraire » [2787]. L'auteur étaye son jugement sur cet exemple par celui de la tombe de Nyânkhkhnoum et Khnoumhotep, monument de la V[e] dynastie édifié à Saqqâra. En effet, reprenant les données de l'étude d'H. Altenmüller et d'A. Moussa [2788], il recense sur les reliefs du monument 70 individus portant le titre de *ḥm-kꜣ* ou de *sḫḏ ḥm.w-kꜣ*. Parmi ces derniers, 28 cumulent cette charge avec celle d'une fonction plus exclusivement « séculière ». Ainsi, on découvre des *ḥm-kꜣ* « boucher » (*sšm*), « menuisier » (*mḏḥ*), « échanson » (*wḏpw*), etc. Partant, Sch. Allam déduit que le *ḥm-kꜣ* « n'était pas exclusivement voué au culte funéraire » [2789] et que, par conséquent, on ne peut pas le qualifier de « prêtre funéraire » [2790]. Faisant suite à ce constat, et afin de donner un sens moins restrictif au titre de *ḥm-kꜣ*, nous retiendrons l'acception plus générale « desservant du *ka* » [2791].
La distinction des fonctions inhérentes au titre de *ḥm-kꜣ*, mélangeant charges sacerdotales et administratives, avec les autres activités professionnelles pouvant être endossées par un même individu, est sans doute éclairée par le fait que, dès l'Ancien Empire, la fonction de « desservant du

[2781] Ce qui pourrait s'imposer à l'esprit à partir des « contrats » établis dans la stèle BM EA 1164, datée de la XI[e] dynastie (B. RUSSO, *op. cit.*, p. 195-209). Il est en outre remarquable dans ce document que la fonction mémorielle, portant notamment sur le nom du défunt, est attribuée au *ḫry-ḥb*.
[2782] G.A. REISNER, *op. cit.*, p. 12.
[2783] J. SAINTE FARE GARNOT, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égpytiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, *RAPH* IX, 1938, p. 40 (texte VIII, a), p. 46-47 (texte X, a). Stèle de Khétou (Caire CG 20303, registre bas) pour le Moyen Empire.
[2784] A.M. BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir* III, London, 1915, pl. XXIII (droite du premier registre).
[2785] Tombe d'Amenemhat à Béni Hassan (P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan* I, London, 1893, pl. XVII [droite du premier registre]) ; tombe de Khnoumhotep à Béni Hassan (*id*., pl. XXXV, centre du premier registre). Cette fonction du *ḥm-kꜣ* est encore attestée aux époques tardives comme le montre la stèle de Padiaset du Musée de Grenoble (Y.J.-L. GOURLAY, « Trois stèles memphites au musée de Grenoble », *BIFAO* 79, 1979, p. 98-101, pl. XXXVII).
[2786] A. BADAWY, *The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of ʿAnkhʿahor at Saqqara*, Berkeley, Los Angeles, London, 1978, p. 19, fig. 27 et pl. 30.
[2787] Sch. ALLAM, « Le *ḥm-kꜣ* était-il exclusivement prêtre funéraire ? », *RdE* 36, 1985, p. 1-15 (citation p. 3).
[2788] H. ALTENMÜLLER, A. MOUSSA, *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, *ArchVer* 21, 1977, p. 30-39.
[2789] *Op. cit.*, p. 3.
[2790] *Ibid*., p. 15. Cette remarque fut précédemment formulée par A. Théodoridès (*Les contrats d'Hâpidjefa - XII[e] dynastie, 20[e] s. av. J.-C.*, *RIDA* XVIII, 1971, p. 111.
[2791] Traduction proposée dans Y. GOURDON, P. NIEL (fac-similés), « Une chapelle miniature atypique à Saqqâra », *BIFAO* 109, 2009, p. 179.

ka » peut faire l'objet d'un contrat [2792], voire d'une clause de décret [2793]. Passé le plus souvent entre un subalterne et son maître, qui est alors régulièrement cité en sa qualité de « pensionné » (*jm3ḫ*[*w*]), cet engagement est parfois évoqué de manière allusive, comme sur un bloc provenant de la tombe de Iarti à Saqqâra (VI[e] dyn.) où un certain Khénemti déclare : « Mon maître m'a institué en tant que *ḥm-k3* » (*rd~n w*[*j*] *nb=j ḥm-k3*) [2794]. Datés du début de la XII[e] dynastie, les Papyrus d'Héqanakht s'avèrent former une source singulière en ce qui concerne la définition de cette fonction puisque c'est Héqanakht lui-même qui porte le titre de *ḥm-k3* [2795]. Bien que ce recueil documentaire ne présente pas systématiquement le détail des charges dont il a la responsabilité, on suppose néanmoins qu'il soit question d'organiser le culte de la statue de son maître, le vizir Ipi, et surtout, de prendre en main le contrôle du personnel affecté aux offrandes funéraires ainsi que la gestion des propriétés afférentes (*pr-ḏ.t*). Mais, la source la plus détaillée concernant la fonction de *ḥm-k3* demeure sans conteste les Contrats d'Hâpydjéfa, documentation inscrite dans la tombe de ce gouverneur de la province d'Assiout, et dont la carrière se déroula sous le règne de Sésostris I[er] [2796]. Parmi ces « contrats » (*ḫtm.t*, litt. « chose scellée ») passés entre le propriétaire de la tombe et le personnel des temples, certaines clauses concernent plus spécifiquement les charges relatives au *ḥm-k3*. À leur lecture, celui-ci n'apparaît pas à proprement parler comme un officiant mais plutôt comme un contrôleur chargé de coordonner et de surveiller la bonne exécution des clauses des contrats conclus avec les différentes classes de prêtres (*ouâb*, « horaires », stolistes, etc.) [2797]. Qu'il s'agisse des Papyrus d'Héqanakht ou des Contrats d'Hâpydjéfa, il y est précisé que le *ḥm-k3*, ainsi que ses successeurs, doit être rétribué au moyen des bénéfices issus de l'exploitation des dotations funéraires [2798]. Enfin, il faut noter que la charge de *ḥm-k3*, héréditaire et inaliénable, connut une profonde modification au cours de la XI[e] dynastie, période où la coutume consistait à ne plus employer qu'un seul *ḥm-k3* [2799]. Dans certains cas, cette fonction est attribuée au propre fils du propriétaire de la tombe [2800], comme dans la stèle d'Ipou où le premier des trois hommes figurés à la suite du dédicataire est dénommé « le desservant du *ka*, son fils bien-aimé Hénen » (*ḥm-k3 s3=f mry=f Ḥnn*) [2801]. Cette focalisation de la fonction sur un individu unique est sans doute signalée, comme dans les Contrats d'Hâpydjéfa ou encore sur la statue du prince Râmose (**fig. 130-132**, doc. **238**), par l'emploi du syntagme *ḥm-k3=f*, « *son* desservant du *ka* » pour le désigner.

Après ce rappel concernant les caractéristiques du titre de *ḥm-k3*, venons-en à l'examen de son emploi dans les inscriptions de la statue du prince Râmose.

Le début du Nouvel Empire, période au cours de laquelle ce monument fut façonné, marque un profond changement dans la typologie des supports de la formule *sˁnḫ rn*. En effet, le modèle de la stèle funéraire jusque-là largement dominant – plus de 83 % pour la période couvrant la Première Période intermédiaire et le Moyen Empire [2802] – va progressivement être concurrencé par celui de la statue jusqu'à ce que ce dernier occupe la première place aux périodes tardives, avec plus de 80 % de la documentation [2803]. En ce qui concerne le dispositif général dans lequel apparaît la formule *sˁnḫ rn*, le modèle de la ronde-bosse apparaît le plus souvent comme une source plus concise sur le plan informatif, notamment du fait de l'absence habituelle de scène figurée à sa surface. Dans l'exemple de la statue du prince Râmose (**fig. 130-132**, doc. **238**), l'examen de la formule *sˁnḫ rn* se fonde

[2792] G.A. Reisner, *op. cit.* ; A. Theodorides, *op. cit.* ; Sch. Allam, *op. cit.*
[2793] Comme dans le décret de Pépy II découvert à Balat (L. Pantalacci, « 7. Matériel inscrit » *in* G. Soukiassian, M. Wuttmann, L. Pantalacci (éds.), *Le palais des gouverneurs de l'époque de Pépy II. Les sanctuaires de ka et leurs dépendances*, Balat VI, *FIFAO* 46, 2002, p. 310-316).
[2794] B. Grdseloff, « Deux inscriptions juridiques de l'Ancien Empire », *ASAE* 42, 1943, notamment p. 26-38 et fig. 1-2.
[2795] J.P. Allen, *op. cit.*
[2796] Pour les textes, F.Ll. Griffith, *The Inscriptions of Siût and Dêr-Rîfeh*, Londres, 1889, pl. 6-8 et pour les commentaires (notamment juridiques), A. Theodorides, *op. cit.*, p. 109-251.
[2797] A. Theodorides, *ibid.*, p. 181.
[2798] J.P. Allen, *op. cit.*, p. 105-106 ; A. Theodorides, *op. cit.*, p. 174-178. En dernier lieu, voir B. Russo, *op. cit.*, p. 195-209.
[2799] Remarque de F.Ll. Griffith citée dans A. Theodorides, *op. cit.*, p. 179.
[2800] G.A. Reisner, *op. cit.*, p. 10.
[2801] Caire CG 20025, 2nd registre, partie droite.
[2802] Cf. *infra*, « Tableau relatif aux différents supports… », notamment p. 671 (vol. III).
[2803] *Ibid.*, p. 668-669 (vol. III).

essentiellement sur les rares inscriptions présentes sur deux faces du siège de la statue. Ainsi, la formule d'offrande gravée sur le côté droit du siège indique notamment le nom du prince Râmose, bénéficiaire de la liturgie, ainsi que son probable rang de véritable « fils royal » (*sꜣ n*[*y*]*-sw.t*) [2804]. Quant au liturgiste Kahéry, plusieurs indices contribuent à mieux éclairer la nature des liens « contactuels » établis avec son maître Râmose. En premier lieu, nous l'avons souligné précédemment, son statut de *ḥm-kꜣ* apparaît comme tout à fait exceptionnel dans le contexte du rituel de « perpétuation du nom » [2805]. Cette singularité peut sembler surprenante dans la mesure où, en tant que « desservant du *ka* », cet officiant est ordinairement en charge de certaines phases du rituel d'offrandes destiné à la statue de *ka* du défunt. Parmi celles-ci, il a été vu précédemment que la récitation rituelle pouvait être associée, même de manière sporadique, aux charges du *ḥm-kꜣ*. Or, cela a été précédemment détaillé [2806], la récitation des formules funéraires, telles que la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, constitue une des modalités essentielles relatives aux phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Par suite, on peut envisager que Kahéry, outre sa fonction de « fondateur » consistant à la mise en forme de la statue de son « patron », fut également en charge de la perpétuation du culte mémoriel, du fait de sa fonction de « desservant du *ka* ». Cette hypothèse est notamment étayée par la présence du pronom suffixe *=f* à la suite du titre *ḥm-kꜣ* de Kahéry. Ce type de syntagmes fondé sur l'adjonction du pronom suffixe *=f* à un titre « professionnel » ou à un statut social est bien attesté dans certains exemples de liturgistes *sᶜnḫ rn* qui semblent hors de la parentèle du défunt [2807]. En outre, dans certains cas, l'épithète « bien-aimé » (*mry=f*) est juxtaposée au titre du liturgiste [2808], ce qui ajoute probablement à la séquence une connotation à caractère paternaliste. Par conséquent, si dans l'exemple de la statue de Râmose, le déictique *=f* ne fait pas nécessairement allusion aux liens « contractuels » ordinairement établis entre le *ḥm-kꜣ* et son maître, il est plus vraisemblable qu'il désigne une relation de type « patron-client ». À ce titre, il est remarquable que, dans notre corpus, parmi les cinq attestations de la fin du Moyen Empire où le liturgiste est désigné comme un *ḫrd=f* du bénéficiaire, littéralement « son protégé », trois exemples présentent ce bénéficiaire de la liturgie en qualité de « fils royal » (*sꜣ n*[*y*]*-sw.t*).

Finalement, il est probable que la présence de la séquence « son desservant du *ka* » dans la formule *sᶜnḫ rn* de la statue de « fils royal bien-aimé Râmose », désigne le liturgiste Kahéry comme un desservant privilégié, faisant partie, à l'égal des *ḫrd=f*, du cercle familial élargi du défunt.

Le liturgiste est un « échanson » (*wbꜣ*)

La stèle d'Antef conservée au musée du Louvre (**fig. 133**, doc. **39**) [2809] est l'unique exemple du corpus dans lequel l'officiant de la liturgie *sᶜnḫ rn* occupe la fonction d'« échanson » (*wbꜣ*) [2810].

Cette petite stèle cintrée provenant probablement de la nécropole d'Abydos, a d'abord intégré la collection Thédenat-Duvent avant d'être acquise par le musée du Louvre en 1907 [2811]. D'une facture assez peu soignée, elle présente différents registres mais dont la séparation n'est matérialisée par une ligne continue que pour les deux premiers d'entre eux. Dans la partie supérieure du cintre, deux yeux-*oudjat* flanquent trois signes *néfer*. Au-dessous, un cartouche contenant le nom de couronnement d'Amenemhat III, *N*(*y*)*-Mꜣᶜ.t-Rᶜ*, est dressé au centre, vénéré à gauche par une figure momiforme d'Osiris-Khentyimentiou et, à droite, par une image du dieu canidé Oupouaout étendu sur un pavois. Au dessous, une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* de trois lignes surplombent deux scènes d'offrande rituelle

[2804] Cf. *supra*, p. 426 et n. 2772.
[2805] En ce qui concerne l'Ancien et le Moyen Empire, voir B. RUSSO, *op. cit.*, et notamment le tableau p. 209.
[2806] Cf. *supra*, « Les phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*… », p. 55-65 (vol. I).
[2807] Voir les notices de cette étude relatives à l'« assistant-*ḫry-ᶜ* » (doc. **8**), à l'« échanson-*wbꜣ* » (doc. **39**), à l'« ami-*ḫnms* » (doc. **63**), au « suivant-*šmsw* » (doc. **76**), au « chanteur-*ḥsw* » (doc. **85**) ou au « protégé-*ḫrd* » (doc. **81**, **125**, **128**, **161**, **171**).
[2808] Doc. **39**, **63**, **76**.
[2809] C 313 [E 13054], XII[e] dynastie, https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022746.
[2810] *Wb* I, 292, 1-6 ; *AnLex* 78.0919 ; 79.0641. Le corpus comporte deux autres documents (doc. **67** et **107**) dans lesquels le fils-liturgiste porte le titre de *wbꜣ/wdpw*, mais qui apparaît en position seconde dans la formule.
[2811] S. GUICHARD, « Une collection d'antiquités égyptiennes méconnue : la collection Thédenat-Duvent », *RdE* 58, 2007, p. 222 [71].

au caractère symétrique appuyé ; à gauche l'offrande est présentée par le ritualiste à un homme debout et à droite, un autre ritualiste, accompagné d'une officiante de moindre taille, présente son offrande à une femme également figurée debout. Des inscriptions verticales placées devant les officiants précisent leur identité et, en ce qui concerne les deux colonnes se déroulant devant le liturgiste de gauche, elles complètent l'inscription située dans la partie supérieure. L'organisation particulière de cet ensemble épigraphique semble avoir entraîné des confusions [2812] dans la mesure où la lecture des deux premières lignes de la formule d'offrande doit se poursuivre au milieu de la troisième ligne pour s'achever par les deux colonnes situées à l'aplomb, devant le liturgiste de gauche. *In fine*, cette séquence semble devoir se lire ainsi :

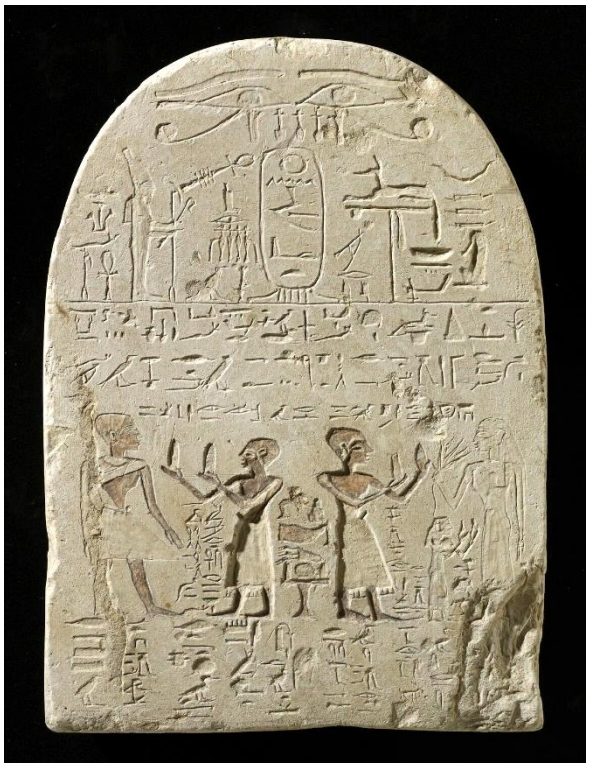


Fig. 133 : Stèle d'Antef (Louvre C 313), d'après le site électronique du musée du Louvre (*supra*, n. 2809).

> (Doc. **39**) « Fasse que le roi s'apaise Anubis, Celui-qui-est-sur-sa-montagne, Celui-qui-préside-à-la-Place-de-l'embaumement, seigneur de Tadjéser, de sorte qu'il procure une offrande invocatoire au *ka* du vénérable, du gouverneur, du directeur des prêtres Antef, engendré par Hénoutsen, juste de voix, en témoignage de ce qu'a réalisé pour lui son échanson bien-aimé, Résou qu'a engendré Ib, juste de voix, afin de perpétuer le nom de son maître, pour toujours et à jamais ! » [2813]

Cette lecture est corroborée par le fait que la syntaxe de cette attestation de la formule *sᶜnḫ rn* se rapporte à un type syntaxique bien répertorié (type 35 [2814]). Dans ce dernier, la formule débute par le segment *m jr*(*w*) [2815] *n=f sȝ=f* (ou X), « en témoignage de ce que son fils (ou X) a réalisé pour lui », amorce faisant référence à la confection de la stèle. Puis, ce type de formule se poursuit par le tronçon *n-mrw.t* [2816] *sᶜnḫ rn=f* (ou *rn n*[*y*] X), « afin de perpétuer son nom (ou « le nom de X ») », complété dans la stèle d'Antef par le syntagme circonstanciel *n nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*, « pour toujours et à jamais ». Partant, cette lecture permet d'identifier les protagonistes de la scène d'offrande située dans la partie gauche de la scène. Antef, à la fois dédicataire de la stèle et bénéficiaire de la liturgie, est figuré debout les bras ballants. Face à lui, « son échanson », le liturgiste Résou né de Ib, lui présente deux pains oblongs en signe d'offrande. Ce geste d'offrande doit être compris comme une « phase d'actualisation » de la liturgie *sᶜnḫ rn*, au même titre que la récitation rituelle de la formule d'offrande inscrite en amont.

Cette phase secondaire de la liturgie vient compléter la phase de fondation initiale, celle qui renvoie au façonnage de la stèle. Dans la formule, cet acte fondateur est plus particulièrement indiqué par la séquence « en témoignage de ce qu'a réalisé pour lui son échanson bien-aimé » (*m jr*[*w*] *n=f wbȝ=f mr*[*y*]*=f*).

[2812] Voir notamment, D. STEFANOVIĆ, « *sš ḳdwt* – The Attestations from the Middle Kingdom and the Second Intermediate Period », *in* K.A. Kóthay (éd.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art, Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts*, Budapest, 13-15 May 2010, Budapest, 2012, plus particulièrement p. 191-194 et pl. 41.2.

[2813] *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp Jnpw tp*(*y*)*-ḏw=f jmy-w.t nb Tȝ-ḏsr d=f pr.t-ḫrw n kȝ n*(*y*) *jmȝḫ*(*w*) *mȝᶜ ḥm-nṯr Jntf jr*(*w*)*~n Ḥnw.t=sn mȝᶜ*(*.t*)*-ḫrw m jr*(*w*) *n=f wbȝ=f mr*(*y*)*=f Rsw jr*(*w*)*~n Jb* (*?*) *mȝᶜ-ḫrw m-mrw.t sᶜnḫ rn n*(*y*) *nb=f nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t.*

[2814] Cf. *supra*, « Profil 12 » (= types 33, 34, 35, 36, 37), p. 106-108 (vol. I) et *infra*, « Paradigme des 44 types… », p. 654-655 (vol. III).

[2815] On peut sans doute rétablir la forme *jr*(*w*)*.t*, apportant un sens de neutralité à l'expression, litt. « ce qui a été fait ».

[2816] Dans notre exemple, il s'agit de la variante *m-mrw.t* (A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 1957, § 181).

Cette scène est séparée d'une autre scène symétrique par une table d'offrandes lourdement chargée. À l'extrême droite, une femme vêtue d'une robe à bretelles est figurée debout, portant une fleur de lotus à son nez. L'état de dégradation du début de l'inscription qui la domine rend incertaine la lecture du nom propre de cette « maîtresse de domaine » (*nb.t-pr*) [2817] que l'on peut sans trop de risque identifier comme étant une épouse d'Antef [2818]. Face à elle, dans une posture très semblable à celle de Résou, un autre desservant nommé Antef lui présente également deux pains en guise d'offrande. Non seulement il exerce la même fonction d'échanson (*wbȝ*) que Résou, mais il est également dit « engendré par Ib », ce qui peut laisser supposer que ces deux ritualistes sont frères. Devant Antef, un autre personnage féminin, reproduit à une échelle plus réduite, lève les deux mains en signe de dévotion pour la même dédicataire. Portant le titre plus rare de *wbȝy.t*, « échanson (au féminin) », son nom demeure également peu lisible. Néanmoins, l'inscription précisant qu'elle est « engendrée par Antef », on peut conjecturer qu'elle est la propre fille du ritualiste qui se tient debout derrière elle. Enfin, le dernier registre, passablement entamé par la dégradation du support, laisse encore apparaître les mentions anépigraphes de quatre individus. Parmi eux, on relève la dénomination de deux fils dont le pronom suffixe féminin joint à leur rang familial, « son fils (à elle) » (*sȝ=s*), semble les lier à la « maîtresse de domaine » figurée dans la scène principale.

Avant d'approfondir l'examen de ce document, et celui de la question relative à la présence singulière de cet « échanson » Résou en qualité de liturgiste, il convient de procéder à quelques rappels sur ce titre de *wbȝ* afin de mieux définir les contours de cette question.
Le terme *wbȝ* est un mot nouveau à l'époque de son inscription dans la stèle d'Antef [2819] puisque ses premières attestations semblent dater du début du Moyen Empire. Il est parfois traduit par les termes « domestique », « serviteur » (*Diener*) [2820], « intendant » (*Truchsess*) [2821], « majordome », ou encore « maître d'hotel » (*butler*) [2822]. Néanmoins, sans doute en conformité au sens premier de ce terme évoqué par la fréquente présence du déterminatif du « vase à bière »  (W 22), le terme *wbȝ*, et sa contrepartie féminine *wbȝy.t* [2823], est le plus souvent rendu par le vocable « échanson ». Il s'agit d'un individu chargé, d'une manière générale, de la préparation et du service des repas et, plus spécifiquement de la gestion des boissons, notamment le vin et la bière [2824]. Ce cœur du champ sémantique du terme *wbȝ* éclaire sa quasi-synonymie, voire sa quasi-homographie, avec le terme *wdpw* [2825], également traduit par « échanson » ou encore, de manière plus large, par « officier de bouche » [2826]. Certaines études portant sur cette question ont pu mettre en évidence que la similitude de ces deux termes doit être observée dans une vision diachronique puisque tout laisse à penser que le terme *wbȝ* s'est progressivement substitué à *wdpw* au cours du Moyen Empire [2827].

[2817] D. Stefanović (*op. cit*., p. 192) avance avec précaution le nom *Ḥm*[*t*].
[2818] La stèle Florence 2504 (ANOC 33.1), appartenant sans doute au même Antef, né de Hénoutsen, mentionne une autre épouse nommée Sathi.
[2819] Règne d'Amenemhat III.
[2820] *Wb* I, 292, 1-6.
[2821] B. SCHMITZ, *LÄ* VI, 1986, col. 771-772, *s.v.* « Truchsess ».
[2822] A.H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947, p. 43*-44*.
[2823] *Wb* I, 292, 7-8.
[2824] A.H. GARDINER, *op. cit.* ; B. SCHMITZ, *op. cit*.
[2825] *Wb* I, 388, 2-10. Outre le sens de « *butler* », A.H. Gardiner (*ibid*.) assigne à ce terme l'acception « *cook* » en référence à un passage du Conte du Paysan (B1, 176 ; R 227) et au titre *wdpw n*(*y*) *ˁ.t jwf* (*Wb* I, 388, 3).
[2826] Sur la confusion entre ces deux termes, A.H. GARDINER, *ibid.* ; A.R. SCHULMAN, « The Royal Butler Ramessesemperre », *JARCE* 13, 1976, p. 118, n. b ; M. VALLOGIA, *LÄ* IV, 1982, col. 288-291, *s.v.* « Nachrichtenübermittlung » ; J.-L. SIMONET, « Le Héraut et l'Échanson », *CdE* 62/123-124, 1987, p. 54, n. 2 ; A. ZIVIE, « Seth, échanson royal, et sa tombe de Saqqara », *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde, Egyptological Memoirs*, 1997, p. 375, n. 12. Il a été également remarqué un possible amalgame des termes *wbȝ*, « échanson » et *ḥm*(*w*), « artisan » du fait de la proximité des signes U 24 et U 26 (*AnLex* 79.0641).
[2827] *Wb* I, 388 (début de la notice) ; B. SCHMITZ, *op. cit.* ; J.-L. SIMONET, *op. cit*. Il est notable que dans une séquence des *Admonitions* (« Voyez, les *wdpw* sont devenus les maîtres des *wbȝ* », VIII, 2-3, W. Helck, *KÄT* 11, 1995, p. 37), la présence simultanée des deux termes laisse entendre une prévalence du *wbȝ* sur le *wdpw*, puisque l'effet rhétorique « d'inversion des valeurs » recherché dans cette composition conduit à placer en tête le terme désignant l'échelon le plus bas dans la hiérarchie sociale. Par suite, cette substitution lexicale engage sans doute à lire *wbȝ* dans le signe qui fait débuter la légende de la scène figurée de la stèle de Iat (Louvre C 90), datant probablement du début de la XVIII^{e} dynastie (M. VALLOGIA, « À propos de la stèle Louvre C 90 », *in* Ph. Collombert, et *al*. [éds.], *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 835, fig. 1).

Concernant l'évolution du champ sémantique du terme *wbȝ*, certaines études font état de la remarquable diversification des attributions de l'« échanson-*wbȝ* » au cours du Nouvel Empire [2828]. Ainsi, à partir de cette époque, et notamment avec l'apparition du titre *wbȝ n*(*y*)-*sw.t*, « échanson du roi » [2829], ce fonctionnaire peut alors être en charge de l'administration de la vie quotidienne au Palais. À ce titre, il est alors amené à servir personnellement le roi à table, insigne honneur sans doute notifié par l'épithète *wʿb ʿ.wy*, « aux mains pures », fréquemment accolée au titre [2830]. Mais outre le fait que les fonctions domestiques traditionnelles du *wbȝ* seront toujours maintenues au cours du Nouvel Empire, les sources permettent d'observer une implication de ce fonctionnaire dans de nouvelles charges administratives [2831], judiciaires [2832], militaires [2833] ou même sacerdotales [2834] liées à son statut. Il faut sans doute inférer de ce constat un accroissement notable de l'influence de ce personnage au sein des rouages de l'État, plus particulièrement à l'époque ramesside. Toutefois, certaines sources semblent témoigner du fait que l'« échanson-*wbȝ* », et parfois même l'« échanson royal », semblent conserver dans certains cas une position encore modeste dans l'échelle hiérarchique, sans doute due à son attachement à la gestion du service alimentaire traditionnel [2835].

Pour en revenir aux exemples de l'échanson-*wbȝ* au Moyen Empire, époque du façonnage de la stèle d'Antef du Louvre (**fig. 133**, doc. **39**), ce personnage figure dans nombre de stèles privées. Dans la plupart des cas, ses principales charges professionnelles sont évoquées par le truchement de son image [2836]. Il est alors le plus souvent figuré, portant à destination du défunt, des accessoires ou des objets liés à sa fonction, à savoir des vases, des cruches, des paniers (BM EA 829 [2837], BM EA 1322 [2838], Caire CG 20542 [2839]), une palanche (Leyde V 6 [2840]) ou encore une cuisse de bovidé (Louvre C 166 [2841]). Par ailleurs, il convient de discerner dans ce corpus le rang que l'échanson-*wbȝ* semble occuper parmi la constellation des individus figurés ou mentionnés dans les différents monuments. Dans certains cas, l'échanson-*wbȝ* est simplement représenté ou cité parmi d'autres serviteurs ou collaborateurs du défunt, tels que les « amis-*ḫnms* », les « suivants-*šmsw* » (BM EA 829 [2842]), les « servantes-*ʿḥ.yt* » (Louvre C 166 [2843]) ou les « brasseurs-*ʿfty* » (BM EA 1322 [2844]). Mais dans d'autres exemples, il est plus directement mêlé aux membres du premier cercle familial du défunt, qu'il s'agisse de ses enfants, de ses parents ou de son conjoint (Leiden V 102 [2845], Caire CG 20026 [2846], Caire CG 20542 [2847]). En outre, l'échanson-*wbȝ* est quelquefois plus directement impliqué dans le rituel mis en scène à la surface de la stèle. À ce titre, comme dans la stèle d'Antef

[2828] A.R. SCHULMAN, *op. cit.* ; B. SCHMITZ, *ibid.* ; M. EL-ALFI, « Un nouveau (*sic*) échanson d'Hélopolis », *DE* 28, 1994, p. 15-20.
[2829] Ce titre deviendra largement dominant à la XX^e^ dynastie, A.R. SCHULMAN, *op. cit.*, p. 124. Il a été également remarqué que ce titre est très souvent porté par des étrangers, probablement d'origine syrienne (A.H. GARDINER, *op. cit.* ; B. SCHMITZ, *ibid.*). Une étude plus systématique a révélé qu'à l'époque ramesside, parmi une liste de 65 « échansons royaux », près de 45 % seraient d'origine étrangère, A.R. SCHULMAN, *op. cit.*, p. 12-20.
[2830] A.H. GARDINER, *ibid.* ; J. BERLANDINI-GRENIER, « Le dignitaire ramesside Ramsès-em-per-rê », *BIFAO* 74, 1974, p. 13, n. 2. Selon certains auteurs, cette prérogative singulière de l'échanson-*wbȝ* est illustrée dans le récit vétéro-testamentaire de Joseph en Égypte. Sur la question, voir notamment J. VERGOTE, « Bible et égyptologie : la fonction de Potiphar », *BSFE* 25, 1958, p. 5-12.
[2831] A.R. SCHULMAN, *op. cit.*, p. 123-125. ; B. SCHMITZ, *op. cit.*
[2832] B. SCHMITZ, *ibid.*
[2833] J. BERLANDINI-GRENIER, *op. cit.*, p. 13, n. 5 ; B. SCHMITZ, *ibid*.
[2834] M. EL-ALFI, *op. cit*.
[2835] A.R. SCHULMAN, *op. cit*.
[2836] Parfois, il est simplement mentionné, sans image, comme dans les stèles Caire CG 20025, 20026, 20080.
[2837] E.A.W. BUDGE, *HTBM* 4, London, 1913, pl. 5.
[2838] E.A.W. BUDGE, *HTBM* 3, London, 1912, pl. 33.
[2839] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab* (II), p. 163-164 ; H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab* (IV), pl. XLIII.
[2840] P.A.A. BOESER, *Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, The Hague, 1909, pl. III (n° 4).
[2841] A. GAYET, *Stèles de la XII^e^ dynastie*, BEHE, Paris, 1886, pl. XXIV.
[2842] E.A.W. BUDGE, *HTBM* 4, London, 1913, pl. 5.
[2843] A. GAYET, *op. cit*.
[2844] E.A.W. BUDGE, *HTBM* 3, London, 1912, pl. 33.
[2845] P.A.A. BOESER, *op. cit.*, pl. XXI (n° 33).
[2846] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab* (I), p. 33-34.
[2847] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab* (II), p. 163-164 ; H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab* (IV), pl. XLIII.

du Louvre (**fig. 133**, doc. **39**), on peut le remarquer en tant qu'officiant (Leyde AP 13 [2848], BM EA 571 [2849], Louvre C 166 [2850], Vienne ÄS 152 [2851]) ou parfois encore, en tant que bénéficiaire du rituel funéraire (Langres n° 110 [2852]). Selon P. Vernus, la stèle de l'échanson Oukhhotep (Louvre C 187), dans laquelle ce dernier fait mention des membres de sa famille, témoigne de sa qualité de « parvenu » [2853]. Dans la stèle d'Antef du Louvre, l'expression utilisée pour désigner le liturgiste Résou constitue un autre point remarquable. Alors que dans la stèle de Khou (BM EA 571 [2854]), l'officiant est identifié par la légende sommaire « l'échanson Séhétepib » (*wbꜣ Sḥtp-jb*) [2855], dans celle d'Antef, l'échanson Résou bénéficie de la formule « son échanson bien-aimé Résou » (*wbꜣ=f mr*[*y*]*=f Rsw*). Dans le corpus des attestations de la formule *sᶜnḫ rn*, la présence sporadique du pronom suffixe *=f* accolé à la mention du statut de certains liturgistes, tels que l'« assistant-*ḫry-ᶜ* » [2856], le « suivant- *šmsw* » [2857], le « chanteur-*ḥsw* » [2858], le « desservant du *ka*-*ḥm-kꜣ* » [2859], le « protégé-*ḫrd* » [2860] ou l'« ami-*ḫnms* » [2861], semble témoigner d'une plus grande proximité avec le bénéficiaire de la liturgie. Toutefois, davantage qu'une simple connotation d'ordre affectif, ce tour pourrait plutôt traduire une relation « d'échanges réciproques » qui n'est peut-être pas sans rapport avec celles qui lieront le « patron » et son « client » dans les antiquités grecque et romaine [2862]. Partant, l'épithète *mr*(*y*)*=f* qui complète parfois le syntagme possessif semble rendre compte d'un lien encore plus serré avec le « patron », traduisant une probable volonté de l'assimiler aux membres de son cercle familial. En effet, dans notre corpus, cette épithète est assez régulièrement utilisée lorsque la liturgie *sᶜnḫ rn* est prise en charge par le fils (*sꜣ*), le frère (*sn*), la sœur (*sn.t*), le petit-fils (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ*), l'épouse (*ḥm.t*) ou le maître de domaine (*nb-pr*) [2863].

Dans l'exemple de la stèle d'Antef (**fig. 133**, doc. **39**), en dépit du statut social modeste de l'échanson Résou [2864], il y a probablement une intention de « filialisation » ou de « fraternisation » de ce liturgiste avec le bénéficiaire, processus signifié par l'emploi d'une séquence inspirée de la structure syntaxique stéréotypée *sꜣ=f mr*(*y*)*=f* [2865]. Ce procédé électif est d'autant plus valorisé qu'Antef, l'autre ritualiste présent dans la scène ne bénéficie pas de cette faveur, alors que tous deux portent le même titre d'échanson-*wbꜣ*, que la similarité de leur attitude est patente et qu'un lien de fraternité biologique a été supposé entre ces homologues. Cette évidente disparité dans le statut des deux ritualistes est très certainement en phase avec celui des deux bénéficiaires dont ils ont respectivement la charge. Alors que le prééminence du dédicataire Antef est clairement mis en exergue par le

[2848] Stèle de Beb, doc. **78** de notre corpus. Cet « échanson Séhétep » est figuré debout face à Beb, maintenant un canard par le cou et un pot à lait. Il s'adresse à ce dernier en ces termes : « À ta santé, maître ! » (*n kꜣ=k nb*). Néanmoins, le liturgiste désigné dans la formule *sᶜnḫ rn* est un fils anonyme.
[2849] E.A.W. Budge, *HTBM* 2, London, 1912, pl. 16.
[2850] A. Gayet, *ibid*.
[2851] I. Hein, H. Satzinger, *Stelen des Mittleren Reiches* II, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 4, 1989, p. 71-75.
[2852] L'échanson y est figuré assis devant une table d'offrandes, à gauche du dernier registre, M. Gauthier-Laurent, « Quelques objets égyptiens du musée de Langres », *BIFAO* 30, 1930, p. 107-118 et fig. p. 111.
[2853] P. Vernus, « Quelques exemples du type du "parvenu" dans l'Égypte ancienne », *BSFE* 59, 1970, p. 31-47, notamment p. 35, ill. 37.
[2854] E.A.W. Budge, *op. cit.*, pl. 16.
[2855] Cette stèle est originale car Khou est représentée dans les deux registres supérieurs, bénéficiant tour à tour du rituel funéraire accompagnée de ce qui semble être ses deux époux. L'échanson Séhétepib est figuré dans la partie droite du second registre.
[2856] Cf. *supra*, « Le liturgiste est un "assistant" (*ḫry-ᶜ*) », p. 414-417.
[2857] Cf. *supra*, « Le liturgiste est un "suivant" (*šmsw*) », p. 410-413.
[2858] Cf. *infra*, « Le liturgiste est un "chanteur" (*ḥsw*) », p. 434-437.
[2859] Cf. *supra*, « Le liturgiste est un "desservant du *ka*" (*ḥm-kꜣ*) », p. 425-429.
[2860] Cf. *supra*, « Le liturgiste est "son protégé" (*ḫrd=f*) », p. 385-391.
[2861] Cf. *supra*, « Le liturgiste est un "ami" (*ḫnms*) », p. 391-396.
[2862] D. Franke, *Altägyptische Verwandschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, *HÄS* 3. Hamburg, 1983, p. 356 ; É. Deniaux, *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Publications de l'École Française de Rome, n° 182, 1993, p. 3.
[2863] Consulter les notices relatives à ces liturgistes.
[2864] Dans le dossier relatif à ce même Antef, né de Hénoutsen (cf. W.K. Simpson, *The terrace of the Great God at Abydos*, 1974, pl. 51 [ANOC 33] ; D. Franke, *Personendaten aus dem Mittleren Reich*, *ÄA* 41, 1984, p. 117 [dossier 143]), outre son fils homonyme officiant à son attention (stèle Florence 2504), un simple « boulanger » (*rtḥ.ty*) assure également cette même charge (stèle Caire CG 20064).
[2865] Cette même structure utilisée pour un « collaborateur » du défunt est également attestée dans le pseudo-naos d'Hori (doc. **63**), sous la forme *ḫnms=f mr*(*y*)*=f*.

bénéfice qu'il tire de la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, et par suite, de la formule *sᶜnḫ rn*, en corollaire, le rôle de son épouse apparaît nécessairement plus effacé. Finalement, on peut présumer que, dans ce contexte, la faveur de l'épithète *mr*(*y*)*=f* dont Résou est le porteur soit essentiellement à mettre en lien avec sa prise en charge de la liturgie *sᶜnḫ rn*, cette qualification distinctive marquant probablement le lien « contractuel » noué avec Antef, unique bénéficiaire de ce culte mémoriel.

Le liturgiste est un « chanteur » (*ḥsw*)

La stèle abydénienne de Nebânkh (**fig. 134**, doc. **85**) [2866], datée de la XIII[e] dynastie, fut découverte en Abydos, « en surface, près de la tombe C 81 » [2867]. Elle est le seul document du corpus *sᶜnḫ rn* attestant d'un liturgiste portant le titre principal de « chanteur » (*ḥsw*) [2868]. Sous le cintre de la stèle de Nebânkh, figurant un petit vase encadré par deux yeux-*oudjat* et deux motifs de filets d'eau, une inscription de cinq lignes forme une prière votive du chanteur Tchéniâa adressée à son maître Nebânkh :



Fig. 134 : Stèle de Nebânkh (Caire CG 20809), d'après Th.E. Peet, *The Cemeteries of Abydos* II, p. 117, fig. 80.

> « Le chanteur Tjéniâa dit : "Comme tu es bien établi dans ta place (*s.t=k*) d'éternité *néheh*, dans ta chapelle (*mᶜḥᶜ.t=k*) d'éternité *djet* ! Elle est emplie d'offrandes et nourritures, contenant tout bon produit. Ton *ka* est avec toi et ne séparera pas de toi, chancelier royal et grand intendant Nebânkh ! À toi appartient le doux souffle de la brise." »

Dans la partie basse de la stèle, le dédicataire Nebânkh est figuré à gauche, assis sur un siège. Son bras gauche est replié sur la poitrine, maintenant un sorte de *flagellum*, et sa main droite ouverte est dirigée vers une table d'offrandes représentée en « suspension ». Face à lui et agenouillé à même le sol, le chanteur Tchéniâa pince les cordes de sa harpe tout en exécutant son chant. Au-dessus de lui, à la suite de l'inscription précédente mais dans un sens inverse, sans doute pour une rupture discursive, quatre lignes contiennent une formule *sᶜnḫ rn* que l'on peut lire ainsi :

> (Doc. **85**) « C'est son chanteur qui a perpétué son nom, l'*jmꜣḫy*, le chanteur Tchéniâa, son bien-aimé, et qui chante pour son *ka* [2869] chaque jour. » [2870]

[2866] Caire CG 20809, JE 43461. Concernant la documentation relative à ce personnage, voir D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.). Dossiers 1-796*, *ÄA* 41, 1984, p. 201 (Dossier n° 294). Ainsi, le même Tchéniâa est également qualifié de « chanteur à la harpe » (*ḥsw m bn.t*) dans une autre stèle abydénienne lui appartenant, sans doute en partie usurpée et aujourd'hui conservée à Stockholm (NME 34, B.J. PETERSEN, « Ägyptische Privatstelen aus dem Mittleren Reich », *OrSuec* 17, 1968, p. 19-21 et Abb. 5 ; W.K. SIMPSON, *The terrace of the Great God at Abydos*, pl. 64 [ANOC 46. 2]) ainsi que dans l'inscription de sa statue déposée à Éléphantine, dans le sanctuaire d'Héqaib (L. HABACHI, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, Text, p. 71 [n° 45], Plates 118121). Voir également D. FRANKE, *op. cit.*, p. 427, dossier n. 738.

[2867] T.E. PEET, *The Cemeteries of Abydos* II, EEF, London, 1914, p. 73-75, 117, pl. XIV.

[2868] Dans un fragment de haut-relief figurant un homme (doc. **586**), le fils-liturgiste Ânkhtékéret porte le titre de « chef des chanteurs du temple de Ptah ».

[2869] Celui de Nebânkh.

[2870] *jn ḥsw=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f jmꜣḫy ḥsw Ṯnj-ᶜꜣ mr*(*w*)*=f ḥs n kꜣ=f rᶜ nb*.

Dans le contexte de la liturgie mémorielle *sˁnḫ rn*, le cas d'un desservant exerçant le métier de « chanteur » (*ḥsw*) paraît tout à fait exceptionnel [2871]. Cependant, dès la fin de l'Ancien Empire, certaines sources témoignent de chanteurs, ou parfois encore de danseuses qui, comme Tchéniâa, exécutent leur art à l'attention du *ka* de leur maître [2872]. En outre, l'inscription qui décrit leur prestation est parfois complétée par l'expression circonstancielle « chaque jour » (*rˁ nb*) [2873], rendant compte du caractère itératif du rituel funéraire auquel la prestation artistique est associée. Dans un contexte sépulcral, le chanteur peut donc apparaître dès cette époque, non pas comme un simple « divertisseur », mais comme un acteur du culte funéraire visant à l'accompagnement quotidien du défunt dans son existence *post-mortem* [2874]. Si les inscriptions qui évoquent ce rôle du chanteur sont encore sporadiques et concises à l'Ancien Empire, un certain nombre de sources du Moyen Empire semble témoigner de la mise en place d'un genre littéraire généralement dénommé « Chant du harpiste » par ses commentateurs [2875], composition qui connaîtra son apogée entre les XVIII^e^ et XX^e^ dynasties [2876]. Selon les auteurs qui se sont penchés sur ce répertoire, l'iconographie la plus classique relative au « Chant du harpiste » est caractérisée par la figuration d'un harpiste, ou parfois d'un luthiste [2877], isolé et assis face au défunt auquel il offre son chant et sa mélodie [2878]. Dans l'étude pionnière sur la question menée par M. Lichtheim [2879], cet auteur dresse une liste de cinq documents du Moyen Empire constituant une forme prototypique du genre. Parmi ces sources répertoriées, figure la stèle de Nebânkh conservée au musée du Caire (**fig. 134**, doc. **85**) [2880]. En ce qui concerne les sources « académiques » du Nouvel Empire [2881], J. Assmann a divisé ce corpus en deux catégories, qu'il nomme respectivement chants « orthodoxes » et chants « hérétiques » [2882]. Alors que, selon cet auteur, ce premier groupe rassemble les compositions inspirées des thèmes traditionnels de la religion funéraire égyptienne, le second met en exergue une position de rupture avec cette tradition, notamment au travers d'un type de chant dans lequel est louée une sorte de *carpe diem*, composition dont la tonalité est profondément teintée d'une forme de scepticisme vis-à-vis de la croyance en une vie *post-mortem*. Certains associent la genèse de cette orientation « hérétique » du genre au contexte de l'époque amarnienne, période durant laquelle les conceptions sur la mort et l'au-delà connurent un profond bouleversement [2883]. Même si cette représentation compartimentée

[2871] Néanmoins, le domaine musical est également impliqué dans un autre document du corpus (**fig. 135**, doc. **79**) où le liturgiste assume la charge de « directeur des percusionnistes » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ȝ*] *ḫnw.w*).
[2872] Tombe d'Ibi, fin de la VI^e^ dyn., N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi, Part I.–Tomb of Aba and smaller Tombs of the Southern Group*. London 1902, pl. VIII.
[2873] Tombe de Nebkaouhor, fin VI^e^ dyn.-début PPi, S. HASSAN (re-edited by Z. Iskander), *The Mastaba of Neb-Kaw-Her*, Le Caire, 1975, p. 17, fig. 2.
[2874] E.F. Wente semble contester le caractère systématiquement funéraire des scènes figurant des musiciens dans les reliefs des tombeaux, qu'il associe pour sa part davantage aux fêtes mondaines qu'aux banquets funéraires (« Egyptian "Make Merry" Songs Reconsidered », *JNES* 21, 1962, p. 120).
[2875] Sur la question, voir principalement, M. LICHTHEIM, « The Songs of the Harpers », *JNES* 4, 1945, p. 178-212, pl. I-VII ; E.F. WENTE, *op. cit*., p. 118-128 ; J. ASSMANN, « Fest des Augenblicks – Verheissung der Dauer die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder », *in* J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (éds.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, 1977, p. 55-84 ; H. GOEDICKE, « The date of the 'Antef-Song' », *op. cit.*, p. 185-196 ; J. ASSMANN, *LÄ* II, Wiesbaden, 1977 , col. 972-981, *s.v.* « Harfnerlieder »,; J. ASSMANN, « Harfnerlied und Horussönhne », *JEA* 65, 1979, p. 54-77, pl. IX-X ; R. HARI, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep*, Genève, 1985 ; J. OSING, « Les chants du harpiste au Nouvel Empire », in *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France (Février-mars 1989)*, *MAIBL* XII, 1992, p. 11-24 ; P.A. BOCHI, « Gender and Genre in Ancient Egyptian Poetry : The Rhetoric of Performance in the Harper's Songs », *JARCE* 35, 1998, p. 89-95 ; Ph. COLLOMBERT, « Le "harpiste dévoyé" », *EAO* 29, 2003, p. 29-40 ; S. EMERIT, « Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 153-177 ; B. MATHIEU, *La littérature de l'Égypte ancienne*, vol. II, Les Belles Lettres, 2021, p. 109-133.
[2876] Il semblerait que ce genre littéraire ait néanmoins représenté une source d'inspiration jusqu'à l'époque ptolémaïque (J. OSING, *op. cit*., p. 13-14).
[2877] Du fait que dans ce genre, et d'une manière générale, le musicien utilise un cordophone, E.F. Wente lui préfère la dénomination « song for string accompaniment » (*op. cit*., p. 120).
[2878] Voir en dernier lieu, S. EMERIT, *ibid*.
[2879] *Op. cit*.
[2880] Située en position initiale de cette liste, M. Lichtheim la dénomme « Stela in Cairo from Abydos » (*ibid*., p. 188).
[2881] S. Emerit en répertorie 18 dans un contexte sépulcral (*ibid*.)
[2882] J. ASSMANN, « Fest des Augenblicks – Verheissung der Dauer die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder », *in* J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (éds.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, 1977, p. 55-84 ; *id*., *LÄ* II, col. 972-982, 1977, *s.v.* « Harfnerlieder ».
[2883] J. OSING, *ibid*.

du « Chant du harpiste » du Nouvel Empire fait l'objet de controverse [2884], on peut sans doute voir dans le chant de Tchéniâa adressé à son maître Nebânkh dans la stèle du Caire (**fig. 134**, doc. **85**), un prototype de ce genre littéraire, et notamment celui qui contient les ferments de sa tendance la plus « orthodoxe » [2885]. En effet, comme le souligne Miriam Lichtheim, le texte funéraire placé dans la partie supérieure de cette stèle « exhibits some of the typical mortuary commonplaces, such as the offering of food and other good things, the presence of the *ka*, the sweet breath of the north wind, and the perpetuation of the name. » [2886] En fin de compte, à l'intérieur du chant de Tchéniâa contenu dans la stèle de Nebânkh, les figures littéraires développées s'apparentent, tout au moins en ce qui concerne les bénéfices escomptés pour le défunt, à celles que l'on trouve plus classiquement dans la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* [2887]. Qui plus est, dans cet exemple, le chant de Tchéniâa se trouve dans la même relation syntaxique avec la formule *sʿnḫ rn* qui lui succède, que cette dernière entretient avec la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* présente dans un grand nombre d'exemples de notre corpus [2888]. En effet, alors que le dispositif visuel illustrant le plus fréquemment cette phase d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn* figure l'officiant debout face au défunt, le bras droit levé en signe de récitation de la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* [2889], dans la stèle de Tchéniâa, le *modus operandi* de cette phase de la liturgie *sʿnḫ rn* consiste en la récitation du chant inscrit dans le haut de la stèle, probablement accompagnée de la mélodie produite au moyen de la harpe. Cette articulation dans l'énoncé est clairement soulignée par le changement d'orientation des deux parties de l'inscription qui domine la scène [2890]. Alors que le texte du chant, inscrit en discours direct, est orienté dans le même sens que son destinataire sans doute pour souligner ce lien, la formule *sʿnḫ rn* est quant à elle tournée dans le même sens que Tchéniâa afin de signaler qu'il est le responsable de sa mise en œuvre.

À cet égard, il convient de signaler que ce document fait partie des exemples dans lesquels le liturgiste est en charge des deux phases de la liturgie *sʿnḫ rn*. Ainsi, outre sa responsabilité dans le façonnage du monument destiné à Nebânkh, phase de fondation de la liturgie indiquée par la séquence « C'est son chanteur qui a perpétué son nom (…) », la scène le figurant en train de jouer et de chanter à destination de son maître, sans aucun doute dans le contexte du repas funéraire, constitue le témoignage de sa charge dans la phase d'actualisation de la liturgie. En effet, non seulement sa récitation du chant inscrit dans la partie haute de la stèle, et dont les liens avec la classique formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* ont été notés, constitue une image de cette phase d'actualisation, mais la fin de la formule *sʿnḫ rn* « et qui chante pour son *ka* chaque jour » montre le caractère itératif de cette phase secondaire de la liturgie [2891].

L'autre question soulevée par l'examen de ce document est celle de la nature des relations entretenues par le dédicataire Nebânkh et « son chanteur » Tchéniâa. En effet, comme un certain nombre de liturgistes « alternatifs » représentés dans le corpus *sʿnḫ rn*, ce « chanteur » ne donne aucun signe d'un quelconque lien avec les membres de la parentèle du défunt. Compte tenu de l'unique mention de son titre de « chanteur », on pourrait être tenté de voir Tchéniâa comme un des « serviteurs » de Nebânkh.

Ce dernier est un éminent dignitaire de la XIII[e] dynastie [2892], révélé par un nombre important de monuments et porteur d'une titulature de premier plan [2893]. Il cumule en effet les titres de « prince » (*jr*[*y*]*-pʿ.t*), de « gouverneur » (*ḥ3ty-ʿ*) et de « connu du roi » (*rḫ n*[*y*]*-sw.t*) Un certain nombre de

[2884] Voir notamment le rappel des termes de ce débat dans S. EMERIT, *ibid*., notamment p. 161-162.
[2885] Selon J. Osing (*op. cit*., p. 15), les chants prototypiques du harpiste du Moyen Empire abordent des thèmes littéraires différents de ceux développés dans les formes canoniques du Nouvel Empire.
[2886] M. LICHTHEIM, *op. cit*., p. 189.
[2887] M. LICHTHEIM, *ibid*.
[2888] 277 exemples parmi les 696 du corpus.
[2889] Cf. *infra*, la notice « Posture 1 : Posture de verbalisation », notamment p. 457-459.
[2890] Cette orientation du texte de la formule *sʿnḫ rn* est identique à celle du harpiste Tchéniâa, sans doute pour indiquer que ce dernier est l'agent de sa mise en œuvre (H.G. FISCHER, *The Orientation of Hieroglyphs. Part I. Reversals*, *Egyptian Studies* II, New York, 1977, notamment p. 78-79).
[2891] Sur le complément circonstanciel *rʿ nb*, cf. *supra*, « Compléments circonstanciels présentant… », p. 142-143 (vol. I).
[2892] Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil*, t. 2, Nouvelle Clio, p. 137, 139, 154-155.
[2893] D. FRANKE, *op. cit.*, p. 201, dossier n. 294.

sources, dont une série de graffiti localisée dans la région de la Ire cataracte [2894], semble lier sa carrière aux rois Néferhotep Ier et Sobekhotep IV. Dans la stèle C 13 du Louvre, il est présenté comme étant l'oncle (litt. « le frère de son père ») d'une grande épouse royale nommée Nebkhâes [2895]. Quant au « chanteur à la harpe » (*ḥsw m bn.t*) Tchéniâa, également connu par plusieurs monuments [2896], dont deux stèles abydéniennes à son nom – comprenant celle du Caire (**fig. 134**) – et une statue à son effigie déposée dans la sanctuaire d'Héqaïb à Éléphantine. L'ascension de sa carrière semble avoir bénéficié de celle de son maître Nebânkh, suivant un parcours allant de la région de la Ire cataracte à celle d'Abydos [2897]. Cet attachement pérenne entre Nebânkh et « son chanteur » Tchéniââ est entre autres évoqué par la présence du pronom suffixe *=f* adjoint à la mention du « métier » de ce dernier. Bien que ce procédé syntaxique soit bien attesté dans les exemples de notre corpus où le liturgiste est un simple « collaborateur » du défunt et non pas un membre de sa famille [2898], en revanche, on n'en connaît aucun attestation dans les textes appartenant au recueil des « Chants du harpiste », qu'il s'agisse des exemples prototypiques du Moyen Empire [2899] ou ceux du corpus plus « académique » du Nouvel Empire [2900]. On peut imaginer que cette stèle du Caire du « chanteur à la harpe » Tchéniâa constitue un témoignage de reconnaissance exécuté par un « obligé » à destination de son maître Nebânkh, puissant dignitaire qui a probablement contribué à l'ascension sociale de « son chanteur ».

En filigrane de la prise en charge par ce dernier du culte mémoriel de son maître, doit-on percevoir de simples liens « contractuels » entre un subalterne et son maître ? Sans doute plus certainement, il s'agit ici des témoignages d'une amitié et d'une dévotion sincères, ceux-là mêmes dont le célèbre chanteur Néferhotep semble également avoir bénéficié de la part de « son ami bien-aimé » (*ḫnms=f mry=f*), le fabricant de briques Nebsouménou. En effet, dans la supplique que ce dernier adresse aux dieux, ou peut-être aux simples mortels qui passeront devant la stèle qu'il lui a dédiée, il déclare « S'il vous plaît, donnez-lui de l'amour ! » [2901].

Le liturgiste est un « chef des rythmicien(ne)s/percussionnistes » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ꜣ*] *ḫnw.w*)

Dans trois stèles de Pépi [2902], provenant probablement d'Abydos [2903] et datées de la fin de la XIIe ou du début de la XIIIe dynastie, le dédicataire semble porter le titre de (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *ḫnw.w* [*ny*] *Ptḥ-Skr*. Nous le verrons plus loin, d'autres membres de sa famille portent le même titre ou des titres dérivés, tels que *ḫnw* ou encore (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *sꜣ ḫnw.w*. Mais avant d'en venir à une traduction de ces titres, il semble nécessaire de commencer par observer les variations graphiques du principal titre d'entre eux :

- Stèle Leyde AP 38 : 
- Stèle Leyde AP 3 : 
- Stèle Ermitage 1074 : 

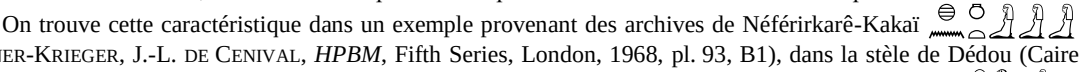
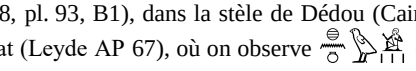
[2894] L. HABACHI, « New Light on the Neferhotep I Family, as Revealed by Their Inscriptions in the Cataract Area », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan, Essays in honor of Dows Dunham*, Boston, 1981, p. 77-81.
[2895] A. SPALINGER, « Remarks on the Family of Queen *Ḥᶜ.s-nbw* and the Problem of Kingship in Dynasty XIII », *RdE* 32, 1980, p. 95-116 et pl. 8.
[2896] Cf. *supra*, n. 2866.
[2897] L. HABACHI, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, Text, p. 71 [n° 45].
[2898] Cf. les notices relatives à l'« assistant-*ḫry-ꜥ* » (doc. 8), à l'« échanson-*wbꜣ* » (doc. 39), à l'« ami-*ḫnms* » (doc. 61), au « protégé-*ḫrd* » (doc. 77, 121, 124, 150, 160) ou au « desservant du *ka-ḥm-kꜣ* » (doc. 193).
[2899] M. LICHTHEIM, « The Songs of the Harpers », *JNES* 4, 1945, p. 188.
[2900] S. EMERIT, « Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 153-177.
[2901] W.A. WARD, « Neferhotep and his friends », *JEA* 63, 1977, p. 63-66 et pl. IX.
[2902] Leyde AP 3, Leyde AP 38 (P.A.A. BOESER, *Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches, Erste Abteilung, Stelen*, 1909, pl. XIV, n° 13 et pl. XV, n° 15) et Ermitage 1074 (A.O. BOLSHAKOV, St.G. QUIRKE, *The Middle Kingdom in the Hermitage*, Utrecht, Paris, 1999, p. 33-35, pl. V). Ces stèles constituent le groupe ANOC 36 établi par W.K. Simpson (*The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974, p. 19 et pl. 54).
[2903] Ces pièces font partie de la collection Anastasi vendue au gouvernement néerlandais en janvier 1829.

D. Franke proposa dans un premier temps de lire ce titre *mr jqdwjj nj Ptḥ-zkr* [2904], avec le sens de « maçon » pour *jqdwjj*, avant de s'accorder à la lecture de *ḫnww*, « joueur de tambourin » [2905] proposé par W.A. Ward [2906]. Curieusement, A.O. Bolshakov et St.G. Quirke choisirent quant à eux de souder la séquence *n*(*j*) *Ptḥ-Skr* à *Ppj* afin d'en faire un nom, par ailleurs inconnu par H. Ranke [2907]. Il n'en demeure pas moins que les groupes de signes  ,  et présents à la suite de la première partie du titre demeurent énigmatiques. Par défaut, dans les stèles Leyde AP 3 et Ermitage 1074, on pourrait associer le , peut-être éloigné en raison de la position « honorifique » du groupe  , avec le *yod* ou le double-*yod* afin d'en faire un *ny* de génitif indirect. À la suite de W.A. Ward [2908], on pourrait alors lire la séquence (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ȝ*) *ḫnw.w ny Ptḥ-Skr*. D'autre part, concernant le porteur de ce titre, sa mise sous tutelle d'une divinité n'a rien de surpenant [2909]. Dès la VI[e] dynastie, dans la tombe de Pépy-Ânkh le Moyen (*ḥry-jb*) à Meir, on trouve le titre de  , appartenant à une *ḫnw.t* associée à « Hathor, maîtresse de Qous » [2910]. Au Moyen Empire, dans l'Appel aux vivants de la stèle de Dédou [2911], on découvre une liste de desservants dont des *ḫnw.w* et des *ḫnw.wt* sont dits appartenir « à ce temple d'Osiris, qui préside aux Occidentaux » [2912]. Au Nouvel Empire, parfois encore attachés au culte d'Hathor [2913], ces musiciens le sont également à Amon-Rê et à l'Ennéade [2914].

Venons-en maintenant au sens probable du terme *ḫnw* et de son pendant féminin *ḫnw.t*.

Très probablement issus de la racine  *ḫn*, « frapper dans ses mains » [2915], « faire de la musique et exécuter de la danse » [2916], les termes *ḫnw*, *ḫnw.t*, ont été alors compris comme « musicien(ne) », « musicien(ne) d'un temple » [2917]. Toutefois, on peut soupçonner que le champ des compétences de ces artistes est alors à distinguer de ceux d'autres interprètes, tels que les *šmˁy.t*, *ḥsy.t* ou *jhy.t* [2918], même si leurs pratiques respectives semblent connaître des entrecoupements [2919]. Outre les liens du terme *ḫnw*/*ḫnw.t* avec la racine *ḫn*, « frapper dans ses mains », la nature de ses déterminatifs les plus spécialisés [2920] apporte des indices décisifs sur le sens de ce terme. Aisni, le plus souvent, ceux-ci

---

[2904] *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.)*, *ÄA* 41, 1984, p. 167, dossier Nr. 233.
[2905] D. FRANKE, « Probleme der Arbeit mit altägyptischen Titeln des Mittleren Reiches », *GM* 83, 1984, p. 117-118.
[2906] *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles*, 1982, p. 39 (296-297), p. 43 (331), p. 119 (1001), p. 132 (1127-1128).
[2907] *The Middle Kingdom in the Hermitage*, Utrecht, Paris, 1999, p. 35, n. e.
[2908] *Op. cit*, p. 39 (297).
[2909] Parmi les acceptions du terme *ḫnw*, le *Wörterbuch* de Berlin (*Wb* III, 286, 7-13) propose « (musicien) en tant que personnel du temple » (Angehörige des Tempels).
[2910] A. BEY KAMAL, « Le tombeau nouveau de Meir » *ASAE* 15, 1915, p. 214 et p. 238 ; A.M. BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir*, Part IV, ASE 25, London, 1924, pl. IV, VII et IX ; P. POSENER-KRIEGER, *Les archives de Néferirkarê-Kakaï*, *BiEtud* 65/1, 1976, p. 123, n. 1.
[2911] Caire CG 20026.
[2912] Lignes 8-9, *ḫnw.w ḫnw.wt n*(*y*)*.w r*(*ȝ*)*-pr pn n*(*y*) *Wsjr ḫnty Jmnty.w.*
[2913] Tombe de Qenamon (TT 93, Amenhotep II), N. DE G. DAVIES, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York, 1930, pl. XXXIX (reg. inf.) et tombe d'Amenemhat (TT 82, Touthmosis III), N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet (n° 82)*, Theban Tombs Series, London, 1915, pl. XIX.
[2914] N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *ibid*.
[2915] *Wb* III, 285, 14-15 ; *AnLex* 77.3086.
[2916] *Wb* III, 286, 2-6 ; *AnLex* 79.2210.
[2917] *Wb* III, 286, 7-13.
[2918] S. EMERIT, « Sons, fêtes et rituels à Thèbes à la Troisième Période intermédiaire », Catalogue *Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*, Exposition au musée de Grenoble, 25 octobre 2018-27 janvier 2019, Somogy, 2018, p. 362-369.
[2919] S. EMERIT, « Music and Musicians », *in* Willeke Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013, http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002h77z9. S.-A. Naguib suppose, à partir de l'analyse de la documentation prosopographique fournie par les tombes thébaines de la XXI[e] dynastie, que ce sont les titres de *šmˁy.t*, « chanteuse-choriste » et de *ḥsy.t*, « chanteuse-musicienne » qui auraient alors pu remplacer celui de *ḫnrt*/*ḫnyt* (*Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21[e] dynastie*, *OLA* 38, 1990, p. 201).
[2920] Dans certaines attestations, le déterminatif représente simplement un homme ou une femme dépourvu d'instrument de musique. On trouve cette caractéristique dans un exemple provenant des archives de Néférirkarê-Kakaï  (P. POSENER-KRIEGER, J.-L. DE CENIVAL, *HPBM*, Fifth Series, London, 1968, pl. 93, B1), dans la stèle de Dédou (Caire CG 20026, cf. *infra*), ou encore dans l'Appel aux vivants de la stèle de Méhat (Leyde AP 67), où on observe  et  .

figurent un personnage – masculin ou féminin – qui utilise un instrument à percussion [2921] tel qu'un sistre [2922]  , un collier-*ménat* [2923]  , un tambourin  , ou une paire de claquoirs  [2924]. Par conséquent, il semble approprié de rendre le terme *ḫnw/ḫnw.t* par « percussionniste » ou encore par « rythmicien(ne) » [2925], dans la mesure où la fonction commune à l'ensemble de ces instruments est de marquer un rythme au moyen d'un geste de percussion.

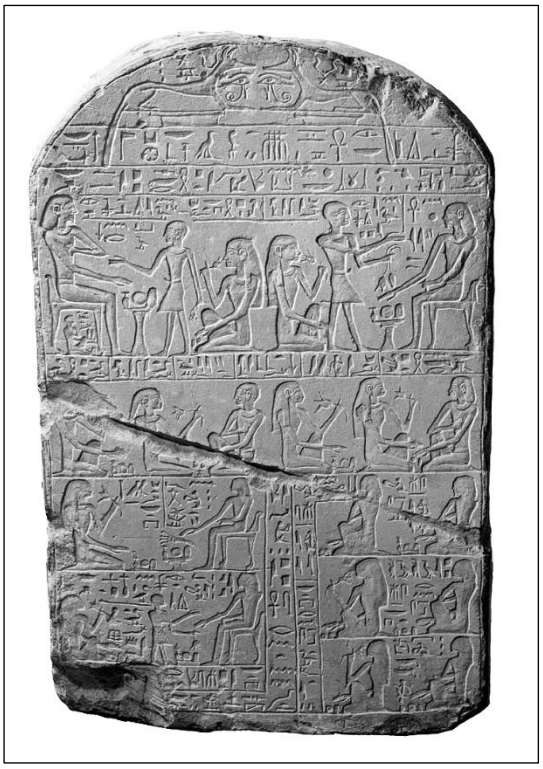


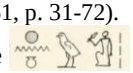
Fig. 135 : Stèle de Pépi (Leyde AP 38), d'après le site électronique du Rijksmuseum van Oudheden : https://www.rmo.nl/collectie/collectiezoeker/collectiestuk/?object=1468

Dans le registre supérieur de la stèle de Pépi qui appartient au corpus *sʿnḫ rn* (**fig. 135**, doc. **79**) [2926], le dédicataire est figuré deux fois. Dans la partie gauche, il est assis devant une table d'offrandes. Face à lui lui, son fils Senrédou se tient debout. Il lève son bras droit en signe de récitation et, selon la légende qui surplombe la scène, il procède à l'« exécution du *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* ». Derrière lui, Hépy, l'épouse de Pépi, est agenouillée et respire une fleur de lotus. Une scène symétrique se trouve dans la partie droite du registre. Pépi est maintenant figuré debout, son bras gauche tendu vers son père Iy et sa main droite enserrant un bouquet de lotus. Comme le précise l'inscription présente devant lui, il est à son tour en train d'exécuter le *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour son père qui se tient assis devant lui. L'épouse de ce dernier est agenouillée derrière Pépi et elle respire une fleur de lotus. Les quatre registres qui se trouvent sous ce registre principal sont occupés par dix-sept individus. Même si on peut soupçonner que cette assemblée représente les principaux membres du cercle familial de Pépi, les liens avec Pépi ne sont établis que pour certains d'entre eux. Au milieu de ces registres secondaires, une inscription se déploient sur deux colonnes. Celle de gauche contient la formule *sʿnḫ rn* suivante :

(Doc. **79**) « C'est le chef des percussionnistes Pépi qui a perpétué vos noms pour l'éternité. » [2927]

[2921] S. EMERIT (*op. cit.*, p. 5) distingue parmi les instruments à percussion de l'ancienne Égypte, les membraphones – essentiellement tambours à simple ou à double membrane – et les idiophones tels que les sistres, les colliers-*ménat*, les cymbales et les cloches.

[2922] Dans les sources tardives, on trouve un verbe *ḫnw*, « jouer du sistre », notamment dans le Cérémonial de Glorification d'Osiris (J.-Cl. GOYON, « Le Cérémonial de Glorification d'Osiris du Papyrus du Louvre I. 3079 », *BIFAO* 65, 1965, p. 113 [42]) ainsi que dans le rite-*ḫn*, attesté sous les Ptolémées (A. GUTBUB, « Un emprunt aux Textes des Pyramides dansl'hymne à Hathor, dame de l'ivresse », *Mélanges Maspero, MIFAO* LXVI/I, 1961, p. 31-72).

[2923] Notons que dans la stèle de Dédou (Caire CG 20026, l. 8-9), les déterminatifs de  *ḫnw.w* et de  *ḫnw.wt* sont très dissemblables.

[2924] H. HICKMANN, « Terminologie musicale de l'Égypte ancienne », *BIE* 36, 1955, p. 583-618 ; B.M. BRYAN, « The Etymology of *ḫnr* "Group of Musical Performers" », *BES* 4, 1982, p. 38-39 ; S.-A. NAGUIB, *op. cit.*, p. 194-195.

[2925] S.-A. NAGUIB, *ibid.*, p. 195 ; H.G. FISCHER, *Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to Wm. Ward's Index*, 2nd edition, 1997, p. 62 (1001), p. 66 (1127). Pour notre part, nous écartons le terme « musicien » (*Wb* III, 286, 7-13 ; W.A. WARD, *Essays on feminine titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1986, p. 12), jugé trop vague, ainsi que « chironome », qui désigne un musicien utilisant essentiellement ses bras, ses mains ou ses doigts dans sa pratique (H. HICKMANN, « La chironomie dans l'Égypte pharaonique », *ZÄS* 83, 1958, p. 96-127). Par ailleurs, il nous semble que les traductions « joueur de sistre » ou « joueur de tambourin » sont trop circonstancielles (W.A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles*, Beirut, 1982, p. 39 [296, 297], p. 43 [331], p. 119 [1001], p. 132 [1126-1128]).

[2926] Leyde AP 38 (anc. V 78) ; P.A.A. BOESER, *op. cit.*, pl. XIV, n° 13 ; https://pnm.uni-mainz.de/inscription/1357.

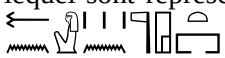
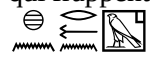
[2927] *jn* (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *ḫnw.w Ppj sʿnḫ*(*w*) *rn*=*tn n ḏ.t.*

Cet exemple fait partie des quatre formules *sˁnḫ rn* du corpus dans lesquelles la pluralité des bénéficiaires est indiquée par le syntagme *rn=tn* (ou *rn=ṯn*) [2928]. Compte tenu de l'emplacement central de la formule dans cet exemple, on peut envisager que l'expression « vos noms » (*rn=tn*) se rapporte à l'ensemble des individus figurés sur le suppport, à l'attention desquels le liturgiste Pépi a fait confectionner cette stèle.

En ce qui concerne les différents titres construits à partir du terme *ḫnw*, « rythmicien(ne)/percussionniste », on en trouve plusieurs exemples dans les trois stèles appartenant à Pépi. Nous l'avons vu plus haut, ce dernier porte dans l'ensemble de ces documents celui de « chef des rythmiciens/percussionistes de Ptah-Sokar », (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *ḫnw.w* [*ny*] *Ptḥ-Skr*. En contrepoint, dans la stèle de Leyde (AP 38), le titre simple de *ḫnw*, « rythmicien/percussionniste », est porté par un gendre de Pépi, assis à l'extrême droite du deuxième registre ainsi que par deux de ses petits-fils, Nakht et Séneb, assis à l'extrême droite du troisième registre. On trouve d'autres attestations du titre de « chef des rythmicien(ne)s/percussionnistes », (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *ḫnw.w* dans les stèles de Pépi. Dans la stèle Leyde AP 3, ce dernier est porté par Sarédédou, le fils de Pépi, et dans la stèle Leyde AP 38, c'est un certain Ounémi, assis à gauche du quatrième registre, qui bénéficie de ce titre. À l'aplomb de ce dernier, on peut lire la séquence  , (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *sꜣ n*(*y*) *ḫnw.w* associée à un personnage nommé Nemti. En prenant le sens de « équipe, compagnie, *phylè* » pour le terme  , *sꜣ* [2929], on peut sans doute comprendre ce titre rare comme « chef de la section rythmique » (litt. « chef de l'équipe des percussionnistes »). Parmi les documents contemporains dans lesquels se trouvent des mentions du titre (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *ḫnw.w*, nous citerons la « stèle-chapelle » de Kemès, datée de la XIII[e] dynastie [2930]. Outre sa forme peu habituelle, ce monument demeure remarquable du fait que son dédicataire Kemès ainsi que son père Sénââ-ib portent tous les deux le titre de (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *ḫnw.w*. De surcroît, sur les quatre faces verticales de la « stèle-chapelle », on n'en trouve pas moins de 21 attestations de ce titre. Elles appararaissent généralement sous la forme  , l'idéogramme du personnage transcrivant alors celui de « l'homme qui porte un sistre »,  (A 239) [2931].

Enfin, il semblerait que soit attestée dans certaines sources une forme de télescopage graphique, et peut-être phonétique selon le processus d'amuïssement [2932], entre le terme *ḫnw* et le terme *ḫnr*,  [2933]. Ce dernier vocable, construit sur la racine, *ḫnr*, « restreindre », a permis de former une classe de mots en lien avec les notions d'enfermement et d'emprisonnement [2934], tels que « forteresse, prison » [2935], « harem » [2936] ou « femmes du harem » [2937]. L'hypothétique rapprochement entre les vocables *ḫnw.wt* et *ḫnr.wt* est proposé par certain nombre d'auteurs. À ce propos, S.-A. Naguib déclare : « Les deux expressions *ḫn*(*y*)*wt* et *ḫnrwt* devinrent rapidement des synonymes. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons à faire (*sic*) à des femmes (parfois, pendant la période allant de la 6[e] dynastie au Moyen Empire, à des hommes) appartenant à une corporation musicale jouissant d'une situation spéciale et dont les membres s'acquittaient de certaines tâches auprès de différentes divinités protectrices. » [2938]

[2928] Cf. *supra*, « 1.b. Avec introduction du syntagme *rn=tn* (ou *rn=ṯn*) », p. 120-122 (vol. I).
[2929] *Wb* III, 413, 6-414, 3.
[2930] G. LAPP, « Die Stelenkapelle des *Kmz* aus der 13. Dynastie », *MDAIK* 50, 1994, p. 231-252, Taf. 37-41.
[2931] Le plus souvent, le détail de l'instrument se distingue peu du bras.
[2932] S.-M. NAGUIB, *op. cit*, p. 190.
[2933] A.M. BLACKMAN, « On the position of Women in the Ancient Egyptian Hierarchy », *JEA* 7, 1921, p. 8-30 ; D. NORD, « The Term *ḫnr* : 'Harem' or 'Musical Performers' », *Essays in honor of Dows Dunham*, 1981, p. 137-145 ; B.M. BRYAN, « The Etymology of *ḫnr* "Group of Musical Performers" », *BES* 4, 1982, p. 35-54 ; D. FRANKE, « Probleme der Arbeit mit altägyptischen Titeln des Mittleren Reiches », *GM* 83, 1984, p. 117-118 ; S.-M. NAGUIB, *ibid*., p. 190-201.
[2934] *Wb* III, 295-296, 7.
[2935] *Wb* III, 296,14-18.
[2936] *Wb* III, 297, 3-14.
[2937] *Wb* III, 297,15-298, 1. D. Nord va jusqu'à suggérer que de l'Ancien au Moyen Empire, la traduction de *ḫnr* par « musical performers » est préférable à « harem woman » (*op. cit*., p. 145).
[2938] S.-M. NAGUIB, *op. cit.*, p. 195.

Pour prendre quelques exemples célèbres du Nouvel Empire qui illustrent cette proximité possible entre ces termes, les commentateurs mentionnent généralement un bloc de la Chapelle Rouge sur lequel sont représentées trois femmes debout, agitant un sistre de la main droite, et qualifiées de  [2939]. Compte tenu du contexte – celui de la procession de la Fête d'Opet [2940] – l'expression est parfois traduite par « prêtresses-musiciennes du temple » [2941] ou encore par « recluses du temple » [2942]. Par ailleurs, sur une paroi de la tombe de Qenamon (TT 93), consacrée au thème du transport des statues vers les temples puis vers la tombe du dédicataire, sont figurées des danseuses portant un costume aux bandes « libyennes » suivies par des musiciennes qui frappent la mesure à l'aide d'un sistre *sššt* et d'un collier-*ménat* [2943]. Toutes portent le titre de  *ḫnr*(*.t*) *n*(*y.t*) *Ḥw.t-Ḥr*, « prêtresse-musicienne d'Hathor » ou « recluse d'Hathor ». Il va de soi que la référence au culte à Hathor s'accorde au contexte de la pratique musicale.

À la suite de S.-A. Naguib [2944], nous pensons qu'il est néanmoins nécessaire de maintenir une distinction entre le terme *ḫnw/ḫnw.t*, « rythmicien(ne), percussionniste », formé à partir de la racine *ḫn*, « frapper des mains » et le mot *ḫnr.t* dérivant du verbe *ḫnr*, « enfermer, emprisonner », et qu'il convient sans doute de traduire par « recluse » [2945], afin d'éviter les expressions peu appropriées telles que « femme du harem » [2946], « courtisane » ou « concubine » [2947]. Il se trouve que, comme en témoigne notamment un certain nombre de sources iconographiques, les « recluses »–*ḫnr.wt*, le plus souvent attachées à un culte divin ou royal et généralement en lien avec les activités musicales [2948], sont régulièrement figurées en train de danser et de produire de la musique. Compte tenu du fait que certaines d'entre elles sont parfois représentées dans leur prestation dotées d'instruments à percussion (tambourin, sistre, collier-*ménat*), il a été alors tentant de confondre ces « recluses »-*ḫnr.wt* qui s'adonnent sans doute pour la plupart d'entre elles à des pratiques musicales avec les « rythmicien(ne)s/percussionnistes » *ḫnw/ḫnw.t* [2949].

Le liturgiste est une « doyennes des recluses » (*wr.t ḫnr.wt*)

Parmi les sources du corpus *sˁnḫ rn*, deux exemples de formule mentionnent une dame nommée Taemouadjésy et qui porte principalement le titre de *wr.t ḫnr.wt*.

Le premier document [2950] est un fragment de linteau provenant d'une chapelle édifiée à Faras en l'honneur du vice-roi de Kouch (*sꜣ n*[*y*]-*sw.t n*[*y*] *Kš*) Amenhotep dit Houy (**fig. 136**, doc. **363**) [2951].

[2939] S.-M. NAGUIB, *ibid*., pl. VII, fig. 16.
[2940] M. GITTON, *Les divines épouses de la 18e dynastie*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, 1984, p. 100.
[2941] S.-M. NAGUIB, *op. cit.*, p. 198.
[2942] M. GITTON, *op. cit.*, p. 100.
[2943] N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, MMAEE, New York, 1930, pl. XXXIX.
[2944] *Op. cit*., p. 194.
[2945] G. LEFEBVRE, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak*, Paris, 1929, p. 34 ; M. GITTON, *op. cit.*, p 98.
[2946] D. NORD, *op. cit*., p. 145.
[2947] A.H. GARDINER, « The Goddess Nekhbet at the Jubilee Festival of Rameses III », *ZÄS* 48, 1910, p. 50 ; A.M. BLACKMAN, *op. cit.*, p. 15 ; E.F. WENTE, « On the Chronology of the Twenty-First Dynasty », *JNES* 26, 1967, p. 157, n. 16 ; M. GITTON, *op. cit*., p. 98.
[2948] M. GITTON, *ibid*., p. 99.
[2949] M. Gitton suggère qu'il convient d'opérer le même distinguo entre les « recluses » et les « chanteuses d'Amon » (*ibid*., p. 101).
[2950] La formule *sˁnḫ rn* issue de ce document (doc. **363**) n'est pas répertoriée dans la catégorie « liturgiste *wr.t ḫnr*(*w*)*.t* » (cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 676 [vol. III]), dans la mesure où Taemouadjésy est initialement mentionnée en tant que « sœur » dans la séquence. Mais, compte tenu du fait qu'il s'agit dans ces deux documents de la même personne portant un titre identique, il nous a semblé important d'intégrer cet exemple dans cette notice.
[2951] Sur un autre fragment de linteau (BM 1577) provenant probablement de la même chapelle, le vice-roi Houy, dont l'image a été entièrement martelée, est suivie par une personne que l'on pourrait identifier à la dame Taemouadjésy (M. GABOLDE, *Toutânkhamon*, Pygmalion, 2015, p. 266 et fig. 121).

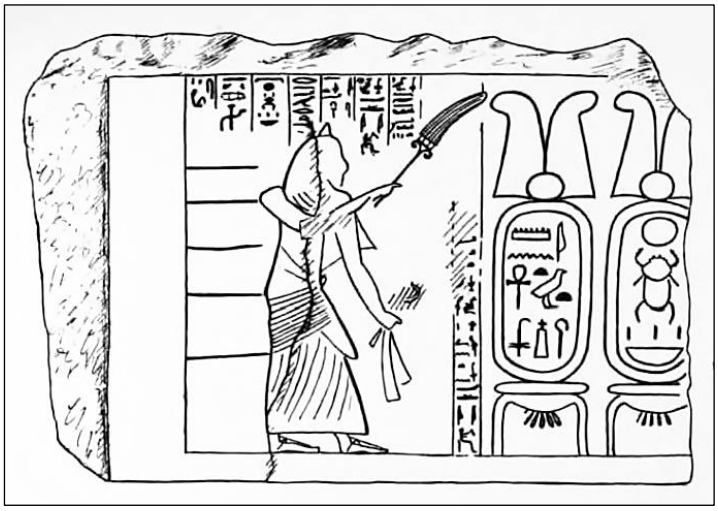


Fig. 136 : Fragment de linteau d'une chapelle édifiée à Faras (Musée de Khartoum n°3745). Fac similé d'après F.Ll. Griffith, *Annals of Archalogy and Anthropology of the University of Liverpool* VIII, pl. XXVIII.

Ce bloc fut découvert en remploi dans le cimetière méroïtique du lieu [2952]. Sur la pierre, on voit le vice-roi Houy debout et, en conformité avec son titre de « flabellifère à la droite du roi » [2953], il vénère les cartouches de son maître Nebkhépérourê Toutânkhamon à l'aide d'un flabellum [2954]. Au-dessus d'Houy, une inscription indique ses principaux titres, « vice-roi de Kouch, directeur des contrées méridionales », séquence complétée par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **363**) « C'est sa "sœur" qui a perpétué son nom, la doyenne des recluses de Nebkhépérourê, Taemouadjésy. » [2955]

Le second monument dédicacé par Taemouadjésy par le truchement d'une formule *sᶜnḫ rn*, est une dyade de granite gris passablement endommagée. Elle fut découverte en remploi dans le temple « T » de Kawa [2956]. En dépit de l'importante mutilation de la statue, on y perçoit encore une grande partie de l'effigie de Taemouadjésy. Cette dernière est figurée assise à côté d'un modeste vestige de la statue de Khâemouaset, « supérieur des archers » (*ḥry pḏ*[*w*].*t*) et « flabellifère à la droite du roi » (*ṯ3y ḫw wnmy n*[*y*] *n*[*y*]-*sw.t*) [2957].

Alors qu'une partie des titulatures de Taemouadjésy et Khâemouset est encore visible sur leur vêtement respectif, une grande inscription est partiellement lisible sur la plaque dorsale de ce groupe statuaire (**fig. 137**, doc. **362**). Constituée d'une grande prière composée à l'attention de Khâemouaset, sa dernière ligne est occupée par une formule *sᶜnḫ rn* dotée d'une syntaxe originale (type 33) [2958] :

> (Doc. **362**) « (…) pour le *ka* du flabellifère à la droite du roi, le favorisé du dieu parfait, le supérieur des archers Khâemouaset, de la part de celle qui a perpétué son nom, la doyenne des recluses de Nebkhépérourê, Taemouadjésy. » [2959]

Avant d'en venir à l'examen des titres de « doyenne des recluses de Nebkhépérourê » et de « doyenne des recluses d'Amon » dont bénéficie Taemouadjésy, une des questions que l'étude de cette documentation fait émerger est celle des liens probables entre d'une part, Taemouadjésy et le vice-roi Houy [2960] et, d'autre part, Taemouadjésy et le supérieur des archers Khâemouaset.

[2952] F.Ll. Griffith, « Oxford Excavations in Nubia », *AAALiv* VIII, 1921, p. 92-93, pl. XXVIII (1), https://archive.org/stream/annalsarchaeolo00archgoog#page/n212/mode/2up. Le bloc est aujourd'hui conservé au musée de Khartoum (inv. N° 3745).

[2953] I. Pomorska, *Les flabellifères à la droite du roi en Égypte ancienne*, Varsovie, 1987, p. 58-59, 65, 77, 128-129 (39). Selon cet auteur, ce titre semble presque systématiquement attribué aux différents vices-roi de Nubie (*ibid.*, p. 40).

[2954] Sur ce geste de vénération, I. Pomorska, *ibid.*, p. 77.

[2955] *jn sn.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f wr.t ḫnr*(*w.t*) *n*(*y.t*) *Nb-ḫprw-Rᶜ Tɜ-m-wɜḏsy.*

[2956] M.F.L. Macadam, *The Temples of Kawa*, vol. I/a (Text), London, 1949, p. 3-4 ; vol. I/b (Plates), London, 1955, pl. 4 ; photo vol. II/b (Plates), pl. LXXIIc. Selon M. Gabolde, ce groupe statuaire se trouvait probablement à l'origine dans le temple de Toutânkhamon (temple « A ») et fut ensuite transporté dans ce temple plus tardif, situé à une centaine de mètres plus à l'Est (*op. cit.*, p. 281). Aujourd'hui, cette dyade est conservée au musée de Khartoum (inv. n° 2960).

[2957] Ce cas ne figure pas dans la monographie d'Irena Pomorska, *ibid.*

[2958] Cf. *supra*, « Profil 3 (type 33) », p. 94-95 (vol. I) et *infra*, « Paradigme des 44 types… », notamment p. 654 (vol. III).

[2959] (…) *n kɜ n*(*y*) *ṯ3y-ḫw wnmy n*(*y*) *n*(*y*)*-sw.t ḥsyw n*(*y*) *nṯr nfr ḥry psḏ*(*.w*)*t Ḥᶜ-m-Wɜs.t jn sᶜnḫ*(*w.*)*t rn=f wr.t ḫnr*(*w.t*) *n*(*y.t*) *Nb-ḫpr.w-Rᶜ Tɜ-m-wɜḏsy.*

[2960] Un des éléments qui gènent l'enquête au sujet de ces relations est, entre autres, l'apparente absence des mentions de Taemouadjésy dans la tombe thébaine du vice-roi Houy (TT 40) (M. Gabolde, *op. cit.*, p. 268). Un relief fort endommagé figurant Houy accompagné d'une femme dont le nom est perdu pourrait, selon certains, représenter Taemouadjésy

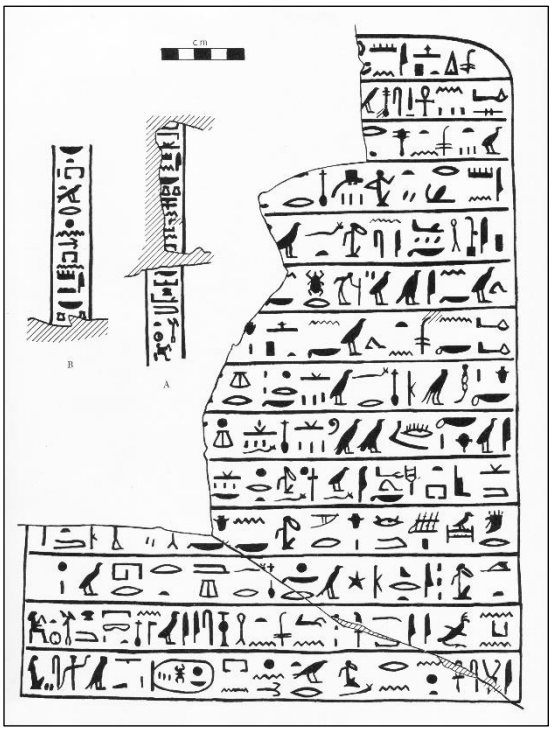


Fig. 137 : Inscription sur la plaque dorsale de la dyade de Taemouadjésy et Khâemouset (Musée de Khartoum n°2960), d'après M.F.L. Macadam, *The Temples of Kawa*, vol. I/b, pl. 4.

Pour ce qui est du rang de « sœur » de Taemouadjésy annoncé dans la formule *sʿnḫ rn* du fragment de linteau présenté plus haut (**fig. 136**, doc. **363**), un certain nombre d'indices provenant d'autres documents [2961] permet d'envisager que le terme *sn.t* est ici à prendre au sens d'« épouse », acception dérivée qui s'est banalisée à partir de la XVIII[e] dynastie [2962]. Par suite, nombre d'égyptologues s'accordent sur un très probable lien conjugal entre Houy et Taemouadjésy [2963].

En ce concerne les relations entre Taemouadjésy et Khâemouaset, elles paraissent davantage incertaines du fait que la dyade qui les réunit est probablement le seul document qui en témoigne [2964]. En outre, les inscriptions qui demeurent visibles sur ce monument ne précisent en rien la nature de ces relations. Ainsi, alors que dans la formule *sʿnḫ rn* du linteau provenant de Faras, Taemouadjésy est désignée par son rang de « sœur » du vice-roi Houy, dans celle inscrite au dos de la dyade la figurant avec Khâemouaset, la syntaxe semble « oublier » de mentionner leurs liens, que ceux-ci soient d'ordre familial ou d'ordre plus « professionnel ». Cette incertitude est d'autant profonde que, comme nous le constatons au travers de cette étude sur la formule *sʿnḫ rn*, le liturgiste *sʿnḫ rn* peut entretenir des relations extrêmement variées avec le ou la défunt(e) bénéficiaire. En fin de compte, le signe le plus explicite des accointances entre Taemouadjésy et Khâemouaset est celui de leur proximité physique dans ce groupe statuaire. Sans doute motivés par cet indice formel, plusieurs commentateurs ont été tentés

(J. HAYNES, « Was Viceroy Huy and Taemwadjsy at Jebel Barkal ? », in *His Good Name. Essays on Identity and Self-Presentation in Ancient Egpt in Honor of Ronald J. Leprohon*, MVCAE 5, 2021, p. 194-195). Pour une présentation générale de la tombe TT40 : N. DE GARIS DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tut'ankhamun (no. 40)*, TTS, 4, London, 1926 ainsi que https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/houy40/houy40_01.htm.

[2961] Dans une inscription gravée sur la base d'une statue acéphale découverte en 1817 dans le grand temple d'Abou Simbel, deux formules d'offrande symétriques sont consacrées pour l'une, à la *wr.t ḫnr*(*.wt*) Taemouadjésy et pour l'autre, au vice-roi (de Kouch) Paser. Or, tout laisse à penser que ce vice-roi Paser (I), qu'il convient de distinguer d'un autre vice-roi Paser (II) ayant exercé sous le règne de Ramsès II, est le propre fils du vice-roi Houy. Cet élément corrobore l'hypothèse selon laquelle Taemouadjésy serait l'épouse de Houy et la mère de Paser (I). Sur cette question, M. DEWACHTER, « Nubie – Notes diverses (II) », *BIFAO* 79, 1979, p. 317-320 ; I. POMORSKA, *op. cit.*, p. 128-129 ; A. HERRERO, « The King'Son of Kush Paser (II), Son of the 'High Priest of Min and Isis' Minmose », *BACE* 13, 2002, notamment p. 74 et p. 81, Table 2 ; M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 268-269. Outre par cette inscription ainsi que par la dyade et les linteaux lacunaires déjà mentionnés, cette dame Taemouadjésy est encore connue par un certain nombre de documents : des fragments d'une vasque à son nom découverts à Faras, dans le petit oratoire consacré à Hathor ainsi qu'un petit vase factice déposé dans la tombe de Youya et Touyou (VdR 46) (M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 263-264, fig.116, p. 269). Par ailleurs, trois « talatates » remployés dans une structure ramesside au Gebel Barkal pourraient former une scène figurant le vice-roi Houy suivie par Taemouadjésy (*ibid.*, p. 283-284, fig. 132 ; J. HAYNES, *op. cit.*, p. 196-197). Enfin, dans la tombe d'Ouser, gouverneur d'Assouan sous le règne d'Amenhotep III, une *nb.t-pr* Taemouadjésy est mentionnée en qualité de « sa sœur bien-aimée » (*ibid.*, p. 269). Cette source est peut-être à verser au dossier de cette remarquable personnalité.

[2962] Cf. *supra*, « La sœur (*sn.t*) liturgiste », notamment p. 320.

[2963] M. DEWACHTER, *op. cit.*, p. 319 ; L. BELL, « Aspects of the Cult of the Deifed Tutankhamun », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 31 ; A. HERRERO, *op. cit.*, notamment p. 71 ; R. MORKOT, « From Conquered to Conqueror », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration HdO* 104, 2013, p. 932-933 ; M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 267-268.

[2964] E. Cruz-Uribe associe ce Khâemouaset à un homonyme, présenté dans un fragment de stèle comme le frère de Souty, que l'auteur identifie comme le père du futur Ramsès I[er] (« The Father of Ramses I : OI 11456 », *JNES* 37/3, 1978, p. 237-244). L. Bell (*op. cit.*, p. 43, n. 8) identifie ce Khâemouaset au Premier prophète de Nebkhépérourê à Faras, nommé Khâ dans la TT 40 de Houy (N. DE GARIS DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tut'ankhamun [no. 40]*, TTS, 4, London, 1926, p. 18, fig. 3).

de voir dans le « flabellifère à la droite du roi » Khâemouaset, un premier voire un second époux de Taemouadjésy, scellant une nouvelle union après le décès du vice-roi Houy [2965]. On le voit, même si elle est partiellement en accord avec les données statistiques [2966], l'hypothèse de ce scénario demeure néanmoins en quête d'indices plus définitifs.

À propos du titre de « doyenne des recluses » – ainsi que ses variantes – dont bénéficie Taemouadjésy, la documentation est fort heureusement plus diserte.
D'après les sources, le titre de *wr.t ḫnr*(*.w*)*t* pourrait être apparu au cours de la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie [2967]. Il est encore utilisé à l'époque libyenne parmi les familles des grands prêtres et ensuite, il semble être tombé progressivement en désuétude [2968]. Pour ce qui est de sa traduction, de même que le sens de « harem » pour désigner l'institution qui les accueille demeure sujet à caution, ceux de « dame du harem » [2969] ou de « concubine » [2970] semblent inappropriés pour rendre le terme *ḫnr.t*. Comme nous avons évoqué ce point précédemment [2971], le terme *ḫnr.t*, fondé sur la racine *ḫnr*, « restreindre » [2972], pourrait dans ce contexte être plus littéralement rendu par le vocable « recluse » [2973]. Quant au terme *wr.t*, le sens de « doyenne » paraît plus adapté que celui de « supérieure », qu'il est sans doute préférable de réserver pour le premier mot du titre *ḥry.t wr.t ḫnr*(*.w*)*t tpy.t* qui apparaîtra à la XXI[e] dynastie [2974].
La fonction des « recluses » et *a fortiori*, celle de leur « doyenne », demeure assez énigmatique. S'il faut sans doute définitivement abandonner leur prétendu rôle de « concubine », vocation à caractère charnel dans laquelle on les a trop longtemps enfermées [2975], il est tout aussi probable que leurs tâches ne pouvaient être circonscrites à des activités musicales ou chorégraphiques [2976]. Par suite, la traduction du titre de *wr.t ḫnr.wt* par l'expression « supérieure du corps musical sacré » [2977] paraît passablement restrictive. S'il est fort probable que certaines des « recluses » attachées au *pr-ḫnr* ou au *jp.t-n*(*y*)*-sw.t* [2978] furent vouées à ce type d'expressions artistiques, ces dernières étaient très certainement incorporées à un cadre prioritairement rituel et cultuel, qui forme sans conteste la mission cardinale et la raison d'être de ces collèges, de celles qu'il convient plutôt de considérer comme des « pallacides » [2979].

Les « doyennes des recluses » peuvent parfois porter le simple titre de *wr.t ḫnr.wt*. Cette charge étant le plus souvent attachée à des cultes divins, la mention de la divinité est très souvent indiquée dans

[2965] Voir notamment, A. HERRERO, *op. cit*., notamment p. 74 et p. 81, Table 2.
[2966] Parmi les 12 dyades du corpus *sʿnḫ rn* datées du Nouvel Empire, 10 représentent effectivement des époux (doc. **240-241**, **242**, **257**, **277**, **286-289**, **298-299**, **300-301**, **312-313**, **381**, **472**). Les deux restantes figurent une mère et son fils (doc. **335-338**) et un père et son fils (doc. **415**).
[2967] Il est attesté dans une stèle d'Inay (Caire CG 34080), datée de l'époque d'Hatchepsout-Thoutmôsis III (M. GITTON, *Les divines épouses de la 18[e] dynastie*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, 1984, p. 97, n. 4). Selon H.G. Fischer, le titre *jmy.t-wr.t n*(*y*)*t ḫnr.t*, attesté sur des stèles et des sarcophages découverts à Naga ed-Dêr et datés de la PPi, serait une forme primitive de *wr.t ḫnr.wt* (« A Daughter of the Overlords of Upper Egypt in the First Intermediate Period », *JAOS* 76/2, 1956, p. 108, n. 54). Sur la question, voir également D. NORD, « The Term *ḫnr* : 'Harem' or 'Musical Performers' », *Essays in honor of Dows Dunham*, 1981, p. 144 (en bas).
[2968] M. GITTON, *ibid*., p. 105.
[2969] *Wb* III, 297, 15 ; E. BRUNNER-TRAUT, *Der Tanz im alten Ägypten*, *ÄgForsch* 6, 1938, p. 71.
[2970] *Wb* III, 297, 15 ; A.H. GARDINER, « The Goddess Nekhbet at the Jubilee Festival of Rameses III », *ZÄS* 48, 1910, p. 50 ; A.M. BLACKMAN, « On the position of Women in the Ancient Egyptian Hierarchy », *JEA* 7, 1921, p. 15 ; G. LEFEBVRE, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak*, Paris, 1929, p. 34 ; E.F. WENTE, « Chronology of the Twenty-First Dynasty », *JNES* 26, 1967, p. 157, n. 16.
[2971] Cf. *supra*, p. 440.
[2972] *Wb* III, 295-296, 7.
[2973] Longtemps adopté, le sens peu approprié de « concubine » est généralement remplacé par l'acception « recluse » (M. GITTON, *op. cit*.).
[2974] M. GITTON, *ibid.*, p. 104-105 ; S.-A. NAGUIB, *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21[e] dynastie*, *OLA* 38, 1990, p. 188-207.
[2975] Cf. *supra*, n. 2969-2970.
[2976] M. GABOLDE, *op. cit*., p. 282-283.
[2977] S.-A. NAGUIB, *op. cit.*, p. 200.
[2978] M. YOYOTTE, « Le "harem", les femmes de l'entourage royal et leurs lieux de résidence aux époques tardives. Espace social ou espace clos ? », *Topoï* 20/1, 2015. p. 25-45. L'auteur corrige la traditionnelle translittération de l'expression *pr-ḫnr* par *pr-ḫnty* (*ibid*., p. 28, n. 20).
[2979] H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 578, *s.v.* « Pallakide ».

la formule du titre. Parmi les principaux cultes, on notera ceux consacrés à Onouris, Hathor, Mout, Bastet, Isis, Nephthys, Khonsou, Min, Thot, Osiris, Rê, Atoum, Sobek et Iounmoutef [2980]. Probablement du fait de son rang de dieu « dynastique » au Nouvel Empire, on constate que c'est Amon qui dispose alors du plus grand nombre de « doyennes des recluses » [2981]. Durant toute cette période, « les doyennes des recluses d'Amon » appartiennent le plus souvent au cercle familial des grands prêtres d'Amon, ayant alors rang d'épouse ou de fille [2982]. Dans certains cas moins nombreux, les « doyennes des recluses d'Amon » font partie de la famille royale [2983], à l'instar de Touy, épouse de Séthy I^er^ et mère de Ramsès II ou encore de Bentanta, fille aînée de Ramsès II [2984]. Ces liens avec la famille royale peuvent être parfois plus distants, à l'exemple de Touyou, mère de Tiy, future épouse d'Amenhotep III, qui porte les titres de « doyenne des recluses d'Amon » et de « doyenne des recluses de Min » [2985]. Enfin, de manière encore plus exceptionnelle, le titre de « doyenne des recluses du roi » est également attesté. Le cas le plus célèbre est celui de Néfertary Mérytenmout, la grande épouse royale de Ramsès II, qui dans une inscription du temple de Louqsor porte le titre de « doyenne des recluses d'Horus, maître du Palais ». Il est évident que la dernière séquence de ce titre constitue une désignation métaphorique du roi [2986]. Cette rapide enquête menée sur le titre de « doyenne des recluses » témoigne du fait qu'il fut systématiquement porté par les femmes égyptiennes parmi les plus prestigieuses du Nouvel Empire.

En ce qui concerne Taemouadjésy, l'exemple de sa titulature est asez remarquable puisque la documentation lui prête, en plus du titre de « doyenne des recluses ». un grand nombre de ses variantes. En effet, cette dame bénéficie des titres suivants :

- « doyenne des recluses » (*wr.t ḫnr*[*w*].*t*) [2987] ;
- « doyenne des recluses d'Amon » (*wr.t ḫnr*[*w*].*t n*[*y.t*] *Jmn*) [2988] ;
- « doyenne des recluses d'Amon, seigneur des trônes [du Double-Pays, Taemouadjésy] » (*wr.t ḫnr*[*w*].*t n*[*y.t*] *Jmn nb ns.wt Tȝ.wy*) [2989] ;
- « doyenne des recluses de Nebkhépérourê » (*wr.t ḫnr*[*w*].*t n*[*y*] *Nb-ḫpr.w-Rˁ*) [2990] ;
- « doyenne des recluses de Nebkhépérourê qui réside à Séhétepnétchérou » (*wr.t ḫnr*[*w*].*t n*[*y*] *Nb-ḫpr.w-Rˁ ḥry-jb Sḥtp-nṯr.w*) [2991].

Outre du fait de la grande variété de ses titres, Taemouadjésy demeure également un personnage exceptionnel compte tenu de l'importance de l'espace dans lequel elle a marqué son empreinte. En effet, si l'on admet sa présence depuis la tombe du gouverneur d'Assouan Ouser jusqu'à celle

[2980] A.M. BLACKMAN, *op. cit.*, p. 16 ; M. GITTON, *op. cit.*, p. 97, 105.
[2981] M. GITTON, *ibid.*, p. 100.
[2982] G. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 34-35 et pour les exemples de grands prêtres d'Amon ayant une épouse ou une fille « doyenne des recluses : § 13 Ptahmès (p. 241-242), § 16 Nebnétchérou (p. 246-247), § 17 Nebounnef (p. 248-249), § 18 Ounnéfer (p. 249-250), § 22 Bakenkhonsou (p. 253-254), § 28 Ramsèsnakht (p. 263-266), § 31 Hérihor (p. 272-275).
[2983] J. Haynes (« Was Viceroy Huy and Taemwadjsy at Jebel Barkal ? », *in* Ch. Geisen, S. Shubert, K. Yamamoto [éds.], *His Good Name. Essays on Identity and Self-Presentation in Ancient Egpt in Honor of Ronald J. Leprohon*, MVCAE 5, 2021, p. 192, n. 37) associe le titre de « doyenne des recluses » à un certain nombre de reines ou de princesses, telles que Mérytrê-Hatchepsout, épouse de Thoutmôsis III, Tiyi, épouse d'Amenhotep III ou encore Satamon, fille d'Amenhotep III. Mais l'absence de références rend ces propositions improbables. Ainsi, en ce qui concerne le princesse Satamon, pour laquelle ce titre semble apparaître dans la stèle de la nourrice Nébetkabény, il est probable qu'il s'agisse en fait d'une autre Satamon (M. GITTON, *op. cit.*, p. 106).
[2984] M. GITTON, *op. cit.*, p. 107.
[2985] M. GITTON, *op. cit.*, p. 102, 105-106.
[2986] M. GITTON, « Variation sur le thème des titulatures de reines », *BIFAO* 78, 1978, p. 397-398 (6).
[2987] Inscription à la base de la statue acéphale de Paser (M. DEWACHTER, « Nubie – Notes diverses (II) », *BIFAO* 79, 1979, p. 317-320).
[2988] Inscription sur panse du vase factice déposé dans la tombe de Youya et Touyou (Caire 51083).
[2989] Inscription sur le vêtement de Taemouadjésy dans la dyade du musée de Khartoum n° 2960 (doc. **362**) ; « talatates » du monument ramesside au Gebel Barkal (GABOLDE, *op. cit.*, p. 282, fig. 132).
[2990] Inscription de la stèle de la dyade du musée de Khartoum n° 2960 (doc. **362**) ; linteau fragmentaire du musée de Khartoum n° 3745 (doc. **363**).
[2991] Fragments de la vasque au nom de Taemouadjésy (Gabolde, *op. cit.*, p. 264, fig. 116).

probablement attestée dans un monument ramesside du Gebel Barkal [2992], en passant par les différents vestiges découverts à Abou Simbel, Faras et Kawa, c'est un territoire de plus de 600 km tout au long duquel on découvre ses traces. De surcroît, elle semble avoir dirigé plusieurs collèges de « recluses », pour l'un consacré à l'Amon « seigneur du Double-Pays », soit l'Amon local de Kawa [2993], et pour l'autre dédié à son maître Nebkhépérourê (Toutânkhamon) « qui réside à Séhétepnétchérou », soit dans son temple de Faras [2994]. Toutefois, le roi n'ayant probablement jamais résidé durablement à Faras, c'est probablement un culte au roi divinisé auquel la « doyenne des recluses » était alors soumise [2995].

Le lustre de Taemouadjésy se mesure encore à l'aune de ses accointances avec quelques grands personnages de la période allant du règne d'Amenhotep III à celui d'Horemheb, voire de Ramsès Ier [2996]. Au surplus de ses liens familiaux avec les vice-rois de Kouch Amenhotep dit Houy et son fils et successeur Paser (I), on rappellera ceux plus incertains avec le « flabellifère à la droite du roi » Khâemouaset. Enfin, il convient de mentionner également le petit vase factice déposé par la « doyenne des recluses d'Amon » Taemouadjésy dans la tombe de Youya et Touyou (VdR 46) [2997]. S'il semble peu raisonnable de vouloir préciser à l'excès les relations entretenues par Taemouadjésy avec les parents de Tiyi, future grande épouse royale d'Amenhotep III [2998], ce geste dédicatoire pourrait toutefois témoigner d'un lien étroit – familial ou collégial – avec Touyou qui, rappelons-le, porte également le titre de « doyenne des recluses d'Amon » [2999].

Le liturgiste est un « sculpteur » (*gnwty*)

La stèle abydénienne du « sculpteur en chef » [3000] Chensétchi (**fig. 138**, doc. **28**) [3001] est le seul document du corpus *sʿnḫ rn* dans lequel le liturgiste porte le titre de « sculpteur »-*gnwty* [3002]. Cette stèle présente un certain nombre de difficultés de lecture. Parmi celles-ci, la question de l'identification et du croisement des différentes mentions du nom Chensétchi se présente comme une des plus délicates [3003]. En effet, cet anthroponyme peut être lu, à plusieurs reprises, dans la longue

[2992] J. HAYNES, *op. cit.*, p. 185-197.
[2993] M. GITTON, *op. cit.*, p. 98, n. 7.
[2994] PM VII, p. 124.
[2995] F.Ll. GRIFFITH, « Oxford Excavations in Nubia », *AAALiv* VIII, 1921, p. 93 ; M.F.L. MACADAM, *The Temples of Kawa*, vol. I/a (Text), London, 1949, p. 4, n.2. À ce propos, M. Gabolde fait justement remarquer que dans l'inscription de la vasque découverte dans l'oratoire d'Hathor à Faras, le nom de couronnement du roi n'est pas entouré de cartouche, autre probable signe de la nature divine du roi (*op. cit.*, p. 263).
[2996] Taemouadjésy est mentionnée dans l'inscription de la statue de Paser (I), dont la charge de vice-roi de Kouch pourrait couvrir la période allant de la fin du règne de Toutânkhamon et peut-être jusqu'au début de celui de Ramsès Ier (M. DEWACHTER, *op. cit.*, p. 320).
[2997] M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 263-264, fig.116, p. 269.
[2998] Certains ont vu dans ce geste votif « une forte présomption pour que Taemouadjésy ait été une sœur ou une demi-sœur de Tiyi » (M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 269) ou encore, un signe de son hypothétique rang de fille d'Aânen, lui-même frère de Tiyi (A. HERRERO, « The King'Son of Kush Paser (II), Son of the 'High Priest of Min and Isis' Minmose », *BACE* 13, 2002, p. 81, Table 2). Deux *ostraca* hiératiques furent découverts dans la VdR 40 (S. BICKEL, *Räuber, Priester, Königskinder. Die Gräber KV 40 und KV 64 im Tal der Könige*, *SES*, Bd 2.1, 2021, p. 202-203 [Cat. 4-34 et 4-35]). La tombe contenait les vestiges de huit princesses, présumées filles d'Amenhotep III. Sur ces tessons, on peut lire la mention, « la fille du roi, Taemouadjsy, (issue) des fils royaux » (sur cette tournure, *ibid.*, p. 202 et n. 384).
[2999] T.M. DAVIS, *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, London, 1907, p. XVI.
[3000] Los Angeles 50.33.31, anciennement A 5141.50-876, XIIe dynastie. Le titre (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *gnwty*, est réduit à la forme simple *gnwty* pour le Chensétchi figuré dans la scène gauche du second registre ainsi que pour le premier personnage à l'extrême droite du troisième registre, également nommé Chensétchi.
[3001] Cette lecture du nom « Chensétchi » est proposée par O. Berlev (*BiOr* XXXIII, n° 5/6, 1976, p. 326, n. 1) à partir d'exemples donnés dans *PN*, p. 328 [29-30], p. 329 [1]), et rompant avec celle de R.O. Faulkner, réduite à « Chen » (« The Stela of the Master-Sculptor Shen », *JEA* 38, 1952, p. 5).
[3002] Dans la stèle de Sarê (Oxford, Amshmolean Museum E 3921, ME, doc. **90-93**), il semblerait que trois sculpteur-*gnwty* Sarê homonymes assument la charge de liturgiste. Toutefois, c'est leur rang familial (fils, fils de son fils, fils de sa fille) qui est mis en exergue dans la formule *sʿnḫ rn*, leur titre professionnel n'apparaissant qu'à la fin de la séquence. Le même dispositif syntaxique opère dans une inscription la tombe du graveur-*ṯꜣ-mḏꜣ.t* Qen (doc. **429**) ainsi que dans la formule *sʿnḫ rn* présente dans la stèle de Nébaou (doc. **511**).
[3003] R.O. FAULKNER, *ibid.* ; Gl. ROSATI, « The Stela of the 'Master-Sculptor' Shen-Setji: A Review », *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*, Wiesbaden, 2014, p. 640, n. 52.



Fig. 138 : Stèle de Chensétchi (Los Angeles County Museum of Art, A 5141. 50-876), d'après le site électronique du LACMA : https://collections.lacma.org/node/230235

inscription du haut de la stèle [3004], dans la scène du « repas funéraire » située à gauche du deuxième registre, où un Chensétchi bénéficie de ce rituel mis en œuvre par son frère Ptahi et, enfin, au-dessus du premier personnage figuré à l'extrême droite du troisième registre. C'est à cet endroit précis que l'on peut lire la formule *sʿnḫ rn* suivante :

> (Doc. **28**) « Le pensionné, le sculpteur Chensétchi [3005] qui a perpétué leur nom. » [3006]

Outre la question de l'identification des différentes mentions de l'anthroponyme Chensétchi, s'impose également celle de la détermination des bénéficiaires de la liturgie désignés par le syntagme *rn=sn* à la fin de la formule *sʿnḫ rn*. Selon le principe qui veut que, pris dans un groupe, le liturgiste agisse pour les bénéficiaires disposés devant lui, il conviendrait alors d'associer le déictique relatif aux bénéficiaires de la liturgie (*rn=sn*) à l'ensemble des membres de la parentèle de Chensétchi – soit ses parents, son épouse et ses frères – figurés dans les scènes symétriques du « repas funéraire » situé au deuxième registre.
Ces questions étant examinées ailleurs plus en détail [3007], nous nous concentrerons dans cette notice sur les enjeux relatifs à l'implication du « sculpteur »-*gnwty* en qualité d'officiant dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*.

Le titre *gnwty* [3008], attesté depuis l'Ancien Empire, participe au champ lexical des « artisans de l'image » [3009] dans lequel on trouve principalement, l'« artisan » *ḥmw* [3010], le « peintre-dessinateur » *sš-qd.wt* [3011], le

[3004] Cette incertitude est due au fait que le Chensétchi mentionné à plusieurs reprises dans cette partie du document porte le titre de « sculpteur en chef » (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ꜣ*) *gnwty* alors que le Chensétchi figuré assis à gauche du deuxième registre, et sans doute encore à l'extrême droite du troisième registre, porte le simple titre de « sculpteur » *gnwty*.

[3005] La « graphie sportive » du nom Chensétchi  semble ici s'expliquer par les contraintes d'espace.

[3006] *jmꜣḫw gnwty Šn-stj sʿnḫ*(*w*) *rn=sn*.

[3007] Cf. *supra*, « 1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* », p. 115-120 (vol. I).

[3008] La lecture de ce terme peut parfois se confondre avec *qsty* (P. MONTET, *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg, 1925, p. 290-295 ; R. DRENKHAHN, *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im alten Ägypten*, *ÄA* 31, 1976, p. 60-71).

[3009] Sur la question, voir principalement : J.A. WILSON, « The Artist of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 6, 1947, p. 233-238 ; W.S. SMITH, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, The Oxford University Press, 1949 (1re éd. 1946), p. 351-365 ; C. ALDRED, *LÄ* I, Wiesbaden, 1975, col. 800-805, *s.v.* « Bildhauer und Bildhauerei » ; R. DRENKHAHN, *LÄ* II, Wiesbaden, 1977, col. 949-951, *s.v.* « Handwerker » ; E. SCHOTT, *LÄ* III, Wiesbaden, 1980, col. 833-836, *s.v.* « Künstler » ; R. DRENKHAHN, *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im Alten Ägypten*, *ÄA* 31, 1976, notamment chap. III-VIII ; P. VERNUS, « Le prêtre-ritualiste *Ḥr-mnỉ*, rédacteur de la stèle de *Ḥr-m-ḫꜣ.f* », *Hommages à François Daumas*, vol. 2, Montpellier, 1986, p. 587-592 ; N. KANAWATI, A. WOODS, *Artists in the Old Kingdom. Techniques and Achievements*, American University in Cairo Press, 2009, p. 9-27 ; A. ZIVIE, *La tombe de Thoutmès, Directeur des peintres dans la Place de Maât, Les Tombes du Bubasteion à Saqqâra II*, Caracara édition, Toulouse, 2013, p. 131-134.

[3010] *Wb* III, 83, 5-84, 8. Dans le cadre des ateliers de sculpture, certains auteurs ont perçu cet « artisan » comme un subalterne non spécialisé (M. EATON-KRAUSS, *The representations of statuary in private tombs of the Old Kingdom*, *ÄA* 39, 1989, p. 44 [§ 50]) ou, au contraire, comme un spécialiste du façonnage des pierres dures (R. ANTHES, « Werkverfahren ägyptischer Bildhauer », *MDAIK* 10, 1941, p. 103-104).

[3011] *Wb* V, 81, 3-9. Littéralement le « scribe des contours », le « scribe des formes ». Sur la question, D. STEFANOVIĆ, « *sš qd.wt* – The Attestations from the Middle Kingdom and the Second Intermediate Period », *in* K.A. Kothay (éd.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art*, Proceedings of the International Conference held at the Museum of

« graveur-sculpteur »-*ṯ3y-mḏ3.t* [3012] et le « peintre-sculpteur »-*sˁnḫ*(*w*) [3013]. Il a été proposé que l'« artisan »-*ḥmw* pourrait constituer une sorte de généraliste dans le domaine des arts plastiques alors que le « sculpteur »-*gnwty* serait apparu dès les origines comme un spécialiste de la sculpture [3014]. Par suite, dans ce domaine, le *ḥmw* semble être plutôt en charge des tâches préliminaires alors que la responsabilité du « sculpteur »-*gnwty*, ou même du « sculpteur en chef »-(*j*)*m*(*y*)-*r*(*3*) *gnwty* [3015], s'étendrait à l'exécution des phases finales aussi bien sur la ronde-bosse que sur les bas-reliefs [3016]. Par ailleurs, un certain nombre d'indices semble indiquer que le « sculpteur »-*gnwty*, probablement du fait de son assujetissement à une activité physique parfois intense, est moins bien considéré que le « peintre-dessinateur » *sš-qd.wt* (litt. « scribe des formes ») [3017]. Comme par anticipation des débats de la Renaissance italienne portant notamment sur la question du *paragone* [3018], le « scribe des formes » devait être perçu comme s'exerçant dans des activités plus raffinées voire plus intellectives [3019], pouvant sans doute atteindre le niveau de considération du scribe (*sš*) [3020]. Pourtant, ces différents registres sociaux ne semblent pas totalement imperméables comme en témoigne le célèbre récit autobiographique d'Irtysen [3021] dans lequel ce dernier se prévaut tour à tour de ses titres de directeur des artisans ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*3*]- *ḥmw*), de scribe (*sš*) et de sculpteur (*gnwty*) [3022].

La notoriété de la stèle d'Irtysen ne doit pas dissimuler que, d'une manière générale, les monuments dont le dédicataire porte le titre de « sculpteur » *gnwty* ou encore, de « sculpteur en chef »-(*j*)*m*(*y*)-*r*(*3*) *gnwty*, sont assez rares dans la documentation disponible, élément qui contribue à souligner l'originalité de la stèle du « sculpteur en chef » Chensétchi (**fig. 138**, doc. **28**) [3023]. Concernant la période du Moyen Empire à laquelle appartient ce dernier monument, on pourra toutefois citer quelques exemples, tels que la stèle inachevée du *gnwty* Ouserour [3024] ou également celle du *gnwty* Kémes [3025]. Il convient également de mentionner la stèle d'Hékou, dont la singularité est notamment marquée par la signature du *gnwty* Néfertoum qui est apposée à sa surface [3026]. Il existe d'autres stèles

---

Fine Arts, Budapest, 13–15 May 2010, Budapest, 2012, p. 185-198 et pl. 41. Dans le titre *sš qd.wt*, le terme *sš*, « scribe », dérive du verbe *sš* dont les sens peuvent alors être « écrire » ou « décorer » (M. LASHIEN, « Artists'Training in the Old and Middle Kindoms », *GM* 224, 2010, p. 81-85).

[3012] *Wb* II, 188, 10. Littéralement le « porteur de ciseau ».

[3013] *Wb* IV, 47,17-18 ; J. RIZZO, « À propos de *sˁnḫ*, "faire vivre", et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101 (plus particulièrement p. 93-99).

[3014] C. Aldred affirme, à partir de la lecture d'un passage de l'*Onomasticon d'Aménémopé*, que le *gnwty* est spécialisé dans la sculpture sur bois (*LÄ* I, 1974, col. 800-805, *s.v.* « Bildhauer und Bildhaurei »).

[3015] N. KANAWATI, A. WOODS, *op. cit.*, p. 22, fig. 18.

[3016] N. KANAWATI, A. WOODS, *op. cit.*, p. 20-27.

[3017] Dans la chambre A de la tombe de Pépyânkh-héry-ib à Meir (VI^{e} dyn.), les peintres sont représentés dans une échelle nettement supérieure à celle des sculpteurs.

[3018] *Le Paragone. Le Parallèle des arts*, présentation par L. Fallay d'Este, *L'Esprit et les Formes*, 2009.

[3019] Certains peintres eurent le privilège de signer leurs œuvres ainsi que le sculpteur-*gnwty*, mais beaucoup plus sporadiquement, comme sur une porte de la tombe de Kaïemhéset à Saqqâra (N. KANAWATI, A. WOODS, *op. cit.*, fig. 19).

[3020] D. STEFANOVIC, *op. cit.* ; D. LABOURY, « Le scribe et le peintre », *in* Ph. Collombert, et *al.* (éds.), *Aere perennius : Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 371-396. Dans la *Satire des métiers*, le passage relatif au sculpteur-*gnwty* souligne cette relative déconsidération. Cette analogie entre les deux titres est soulignée par le fait que le titre de *sš*, « scribe », est parfois donné comme forme réduite de *sš qd.wt*, « peintre-dessinateur » (J. ČERNÝ, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, 2001 [2^{e} éd.], p. 191-192).

[3021] Stèle Louvre C 14, XI^{e} dynastie.

[3022] B. MATHIEU, « Irtysen le technicien (stèle Louvre C 14) », *in* V. Angenot, Fr. Tiradritti.(éds.), *Artists and Colour in ancient Egypt*, Proceedings of the colloquium held in Montepulciano, 22nd-24th August 2008, *Studi Poliziani di Egittologia* 1, Montepulciano, 2016, p. 10-18.

[3023] En s'appuyant sur les lignes 16-17 de la grande inscription qui surplombe la scène, dans lesquelles il indique qu'étant sculpteur dans la capitale Amenemhat-Itji-Taou, il est venu travailler à Abydos, A. Ilin-Tomich signale que cet exemple constitue une preuve que les artisans pouvaient, tout au moins à cette époque, être mobiles pour travailler hors de leur atelier d'origine (*From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017, p. XII-XIII).

[3024] A. SEMAT-NICOUD, « Stèle inachevée du sculpteur Ousirour », *in* G. Andreu-Lanoë (éd.), Catalogue *L'art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Somogy, 2013, p.192-193 [n° 57]. Il semble intéressant de noter la similitude de l'organisation de l'espace de cette stèle avec celle de Chensétchi (doc. 28).

[3025] BM EA 323 [844], *HTBM* V, pl. 13.

[3026] Brooklyn Museum 37.1347E, T.G.H. JAMES, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, New York, 1972, p. 56-57 et pl. XXXVIII. Au Nouvel Empire, un colosse d'Amenhotep III, inachevé et abandonné dans les carrières

contemporaines portant la mention d'un « sculpteur »-*gnwty*, mais à un titre secondaire [3027]. Cette rareté des attestations du *gnwty* est d'autant plus manifeste que lorsqu'elle est mise en regard de la relative richesse de la documentation appartenant à la catégorie des « peintres-dessinateurs » *sš-qd.wt* [3028]. Ainsi, dans le corpus *sˁnḫ rn*, on répertorie neuf formules dans lesquelles le liturgiste porte le titre de *sš qd.wt* [3029]. Toutefois, ce titre n'apparaît que secondairement dans le corps de la formule puisque le liturgiste est prioritairement désigné par le rang familial qui le lie au bénéficiaire, en l'occurrence et systématiquement, « fils » et « petit-fils ». On doit sans doute tirer de toutes ces observations le témoignage de la relative modestie du « sculpteur »-*gnwty* dans l'échelle corporative des artisans de l'image et, peut-être plus encore, au sein de la hiérarchie sociale égyptienne.

L'examen de la stèle du « sculpteur en chef » Chensétchi (**fig. 138**, doc. **28**) révéle que ce document est profondément atypique, particularité provevant en bonne part de la rareté de son dispositif, qui participe à la complexité de sa lecture. Ce trait se repère notamment dans l'accumulation de caractères spécifiques : multiplication des mentions et des figurations du dédicataire de la stèle, combinaison de son rôle d'agent et de bénéficiaire dans le processus de la liturgie *sˁnḫ rn* [3030] et, enfin, emploi du syntagme collectif *rn=sn* pour en désigner les bénéficiaires. On notera également que la présence du fils derrière le liturgiste, suscite une forme d'inversion des rôles traditionnels qui accroît la singularité du document.

Un dernier point jusqu'alors non abordé doit être maintenant évoqué. Dans les documents du corpus où ce sont les activités professionnelles du liturgiste ou son statut social qui, par le truchement de son titre, sont thématisés dans la syntaxe de la formule *sˁnḫ rn*, c'est alors systématiquement l'ami, le collègue ou le « patron » qui est désigné comme le bénéficiaire du rituel. Or, dans la stèle du sculpteur en chef Chensétchi, et cela constitue une autre singularité de ce document, ce sont les membres de la parentèle du liturgiste – y compris sa propre personne – qui sont appelés à bénéficier du processus de « perpétuation du nom », malgré l'absence de toute mention d'un lien familial avec ces derniers dans la formule rituelle. Si, comme l'avons évoqué [3031], ce jeu de substitution peut sans doute s'expliquer par la difficulté, dans ce cas, de désigner la collectivité des bénéficiaires du rituel par les mentions traditionnelles (*sȝ=sn*, *sn=sn*, etc.) utilisées dans la formule *sˁnḫ rn*, il n'en demeure pas moins que, à plus d'un titre, l'appareil textuel et iconographique de la stèle de Chensétchi s'avère tout à fait exceptionnel.

d'Assouan, porte une dédicace mentionnant « [une équipe] de sculpteurs *gnwty* du dieu parfait. » (A. VARILLE, « Un colosse d'Aménophis III dans les carrières d'Assouân », *RdE* 2, 1936, p. 173-176 avec une planche).

[3027] Ainsi les stèles Caire CG 20431 et 20704.

[3028] E.S. BOGOSLOVSKY, « Hundred Egyptian Draughtsmen », *ZÄS* 107, 1980, p. 89-116 ; C.A. KELLER, « A family affair : the decoration of Theban Tomb 359 », *in* W.V. Davies (éd.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, British Museum, 2001, p. 73-93 ; D. STEFANOVIĆ, « *sš qd.wt* – The Attestations from the Middle Kingdom and the Second Intermediate Period », *in* K.A. Kothay (éd.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art*, Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 13–15 May 2010, Budapest, 2012, p. 185-198 et pl. 41.

[3029] Doc. **21**, **104**, **113**, **304**, **308**, **310**, **398**, **399**, **428**.

[3030] Cette hypothèse est validée si le même Chensétchi est figuré dans la scène rituelle de la partie gauche du deuxième registre et en tête de la file du troisième registre.

[3031] Cf. *supra*, « 1.a. Formules avec introduction du syntagme *rn=sn* », p. 115-120 (vol. I).

Chapitre V.

Iconographie des documents et ses liens avec la formule *sʿnḫ rn*

TYPOLOGIE DES POSTURES DU LITURGISTE

Généralités

Il est communément admis que les images du répertoire égyptien se rapportent le plus souvent à une forme de vocabulaire non verbal [3032] qu'il convient de déchiffrer pour tenter d'en saisir le sens. Pour reprendre les mots de R. Tefnin formulés à propos de l'iconographie égyptienne, « l'image est un texte qui se lit » [3033]. Dans la majorité de cas, les images égyptiennes, et notamment celles qui relèvent des univers ritualisés, doivent donc être « lues » comme un assemblage de signes le plus souvent fortement codifiés [3034].
Parmi les motifs iconographiques que l'on peut s'efforcer d'isoler artificiellement de leur cadre d'origine, figurent notamment les gestes et les postures adoptés par les protagonistes des scènes rituelles. Si certains d'entre eux ont fait l'objet d'analyses spécifiques [3035], il existe quelques tentatives d'études plus systématiques qui permettent d'aborder les exemples de gestes, d'attitudes ou de postures, et s'appliquent à éclairer leur signification en les replaçant dans un dispositif iconographique plus large [3036].

En ce qui concerne l'étude des scènes rituelles représentées sur les supports du corpus *sʿnḫ rn*, il convient de rappeler que son principal intérêt réside dans les liens que ces images peuvent dans un certain nombre de cas entretenir avec les phases d'actualisation de la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom ». Dans les cas contraires, notamment lorsque la posture du liturgiste ne

[3032] R.H. WILKINSON, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. II, 2000, p. 20-24, *s.v.* « Gesture ».
[3033] Citation rapportée par N. Cherpion (« Le "cône d'onguent", gage de survie », *BIFAO* 94, 1994, p. 90).
[3034] M. LUISELLI, « Das Bild des Betens : Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik », *Imago Aegypti* 2, 2008, p. 87-96.
[3035] Voir notamment : W. GUGLIELMI, « Zur Symbolik des "Darbringens des Straußes der *Sḫ.t*" », *ZÄS* 103, 1976, p. 101-112 ; J.J. CLÈRE, « Une statuette du vizir Bakenrénef », *in* H. De Meulenaere, L. Limme (éds.), *Artibus Aegypti : Studia in Honorem Bernardi V. Bothmer*, 1983, p. 25-33 ; V.A. DONOHUE, « A Gesture of Submission », *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 1992, p. 82-114 ; J. BAINES, « Open palms », *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*, vol. I, Turin, 1992, p. 29-32 ; B. LURSON, « Les gestes de culte dans les statuaires royales égyptienne et mésopotamienne (Fin III^e^-fin II^e^ millénaire), *Les voyages dans les civilisations orientales*, *Acta Orientalia Belgica* XI, 1998, p. 57-75 ; M. EL-KHADRAGY, « The adoration gesture in private tombs up to the early Middle Kingdom », *SAK* 29, 2001, p. 187-201; M.-R. VALDESOGO MARTIN, « Les cheveux des pleureuses dans le rituel funéraire égyptien. Le geste *nwn* », *in* Z. Hawass, L. Pinch Brock (éds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century, Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo*, 2000, vol. 2, 2002, p. 548-557 ; E. BERNHAUER, « Der Bittgestus in der Privatplastik », *GM* 186, 2002, p. 17-26 ; E. AHMED, « Eine metaphorische Geste der sexuellen Vereinigung », *GM* 184, 2001, p. 7-13 ; M. LUISELLI, *ibid*., p. 87-96 ; Ph. COLLOMBERT, « Le hiéroglyphe et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV », *in* Fr. Prescendi, Y. Volokine [éds.] *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, p. 504-515 ; B.M. BRYAN, « "Just Say No" – Iconography, Context, and Meaning of a Gesture », *BES* 19, 2015, p. 187-198 ; A. GRASSART-BLESES, « Le geste *nyny* dans les scènes de temple du Nouvel Empire », *Rite aux portes* (sous la direction de P. M. Michel), *EGeA* 4, 2017, p. 33-47.
[3036] L. KLEBS, *Die Relief des alten Reichs*, Heidelberg, 1915 ; *ead*., *Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches*, *AHAW* 6, 1922 ; *ead*., *Die Reliefs und Malereien des neuen Rieches*, Heidelberg, 1934 ; H. MÜLLER, « Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches », *MDAIK* 7, 1937, p. 57-118 ; J.A. WILSON, « Funeral Services of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 3, 1944, p. 216-217 ; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. IV, Paris, 1964 ; E. BRUNNER-TRAUT, *LÄ* II, 1977, col. 573-585, *s.v.* « Gesten » ; A. BADAWY, « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 85-93 ; Fr. DUNAND, « Gestes symboliques », *CRIPEL* IX, 1987, p. 81-87 ; B. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994 ; R.H. WILKINSON, *op. cit.*, p. 20-24 ; M. LUISELLI, « Gestualità rituale e spontanea in Egitto. Un contributo allo studio dei gesti nell'arte egiziana », *Sacerdozio e società civile nell'Egitto antico, Atti del terzo Colloquio*, Bologna, 30-31 maggio 2007, 2008, p. 135-147 ; K. EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013, p. 125-160.

s'inscrit pas dans une scène rituelle en lien avec ces phases secondaires de la liturgie *sʿnḫ rn*, il demeurera toutefois utile de chercher à comprendre sa signification ainsi que les intentions qui l'animent.

Dans les exemples où la posture adoptée par l'officiant s'inscrit dans un rituel en liaison avec les phases d'actualisation de la litugie consacrée à la mémoire du défunt, on peut supposer que selon le principe *pars pro toto*, cette figuration du liturgiste en représente le plus souvent une sorte d'emblème. Néanmoins, compte tenu des variations dans la fréquence d'apparition de différentes attitudes du liturgiste, comme l'atteste le tableau ci-dessous [3037], on peut supposer que cette valeur emblématique s'accorde à cette variation. Ainsi, dans le tableau réunissant les différentes postures adoptées par le liturgiste, il convient probablement de distinguer les « postures opératoires », soit celles qui illustrent chacune des phases actives de la liturgie, des « postures non opératoires » qui, quant à elles, évoquent plus un *état* particulier du liturgiste qu'un épisode de son engagement dans le déroulement du cérémonial [3038]. On peut d'ores et déjà annoncer que les gestes, postures et attitudes du liturgiste étudiées dans les pages qui suivent, constituent dans un grand nombre de cas des postures « opératoires », soit celles qui président aux phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom ». Rappelons que le principal critère formel relatif au caractère « opératoire » de ces postures rituelles est celui de *la station debout du liturgiste*, sans doute pour signifier le caractère agissant de ce dernier, ce desservant devant en outre se tenir systématiquement face au bénéficiaire. Par conséquent, et il s'agit là d'une des hypothèses importantes de cette étude, ce n'est que lorsque le document porteur d'une formule *sʿnḫ rn* présente également une scène figurant le liturgiste et le bénéficiaire engagés dans un tel face à face rituel, que les phases d'actualisation de la liturgie sont alors explicitées dans leurs conditions de mise en œuvre. Comme nous l'avons indiqué précédemment, dans certains cas, le liturgiste « actualisateur » est différent du liturgiste « fondateur », soit celui chargé de mettre en forme le support. Dans tous les autres cas, qu'il s'agisse de documents aniconiques ou dépourvus de scène rituelle « opératoire », les phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn* demeurent implictes et simplement ouvertes à la récitation rituelle des formules inscrites à la surface du document, sans désignation des officiants, ni des conditions de la mise en œuvre de cette verbalisation rituelle.

D'autres questions découlent naturellement de cet examen des différentes postures adoptées par l'officiant dans les documents appartenant au corpus *sʿnḫ rn*.

Une première interrogation concerne les raisons qui peuvent présider au choix de l'une ou de l'autre de ces postures dans un document donné : à titre d'exemple, dans le cadre de l'offrande rituelle au défunt, pourquoi choisir de représenter le liturgiste dans l'attitude liée à la verbalisation des formules plutôt que dans celle le figurant en train de procéder à la libation ? Hormis des choix liés à la représentativité de telle ou telle posture, ou à des évolutions d'ordre historique [3039], ce débat est sans doute appelé à se perdre dans les circonvolutions des motivations personnelles du commanditaire.

En revanche, la tentative de restitution de l'enchaînement des différents « moments » appartenant au cérémonial d'offrande au défunt, rituel dominant dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*, semble ouvrir une voie plus féconde. Nous tenterons d'apporter quelques bribes de réponse à cette interrogation dans les chapitres suivants. Mais, en la matière, il est admis que la plus grande prudence s'impose.

[3037] Cf. *infra*, « Tableau synoptique des principales postures, simples et composites, adoptées par le liturgiste dans les différents documents *sʿnḫ rn* » (Tableau 11), p. 456.

[3038] D'une manière générale, les postures « non opératoires » sont celles dans lesquelles le liturgiste est figuré autrement que debout face au bénéficiaire. Parmi celles-ci, on notera principalement les attitudes figurant le liturgiste assis « respirant une fleur de lotus », « tendant une main vers la table d'offrandes » ou « enlaçant un membre de sa famille ».

[3039] Ainsi, l'apparition massive au cours du Nouvel Empire de la posture dite de la « prière-adoration » du liturgiste *sʿnḫ rn* (cf. *infra*, p. 488-500), attitude consistant pour ce dernier à se tenir les bras pliés, le plus souvent face à une divinité ou à un être divinisé, paraît coïncider avec l'époque où, dans le programme décoratif des tombes privées, les scènes inspirées de la vie quotidienne sont de plus en plus souvent remplacées par les images dans lesquelles le défunt est figuré en présence des dieux (M. LUISELLI, *op. cit*., p. 135-136).

Il convient d'annoncer que cette étude portant sur la typologie des postures rituelles du liturgiste ne vise en aucune manière à une quelconque exhaustivité puisqu'elle n'est fondée que sur la documentation rassemblée dans le cadre de l'étude de la liturgie *sʿnḫ rn*.
Dans un premier temps, seront répertoriés puis classés par fréquence les types de représentations du liturgiste rencontrés dans les exemples dans ce corpus (cf. *infra*, tableau 11).
Puis, après avoir examiné le champ sémantique relatif à chacune de ces postures, celui-ci sera circonscrit en fonction du dispositif général dans lequel il s'intègre.
Enfin, nous procéderons à l'examen des éventuelles variantes de ces attitudes. Parmi celles-ci, seront notamment abordées celles que nous dénommons « **postures composites** », soit les attitudes du liturgiste dans lesquelles sont associés deux gestes distincts, connus par ailleurs dans leur exécution autonome. Nous examinerons également si dans certains cas, cette combinaison de deux gestes distincts ne peut pas ressortir au principe nommé « condensation », ou parfois « **condensation narrative** » [3040], soit au dispositif visuel consistant à synthétiser deux moments distincts et parfois successifs de la même séquence rituelle.

Il a été parfois suggéré que la performativité du rituel dépendait, entre autres, de la conformité entre l'acte verbal et la posture adoptée par l'officiant [3041]. Par suite, il est assuré que l'étude d'un motif iconographique spécifique, tel que celui provenant des différentes postures adoptées par le liturgiste *sʿnḫ rn*, ne peut être menée sans prendre en compte les liens que ce motif entretient, non seulement avec la formule *ad hoc*, mais également avec d'autres inscriptions enregistrées sur le support. Dans les exemples de notre documentation, c'est très souvent à partir de la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* que sont relayés les liens entre la formule *sʿnḫ rn* et l'image qui l'illustre. Mais nous le constaterons au fur et à mesure de l'examen des documents qui forment ce corpus, dans certains d'entre eux, ce sont d'autres rituels qui sont également associés à la liturgie de « perpétuation du nom ». Parmi ceux-ci, nous étudierons entre autres, le rituel de l'Ouverture de la bouche, celui de l'Appel aux vivants ou encore le Chant du harpiste [3042].

La prédominance accordée au registre de l'écrit dans le corpus des documents portant la formule *sʿnḫ rn* se mesure notamment au fait que, parmi les 696 attestations réunies pour cette étude, celles-ci ne sont accompagnées par l'image d'un liturgiste que dans 285 cas, soit à peine plus de 40 % de la documentation. Cet appui non systématique du répertoire iconographique s'illustre encore dans le chiffre suivant : 495 des formules *sʿnḫ rn*, soit 71,12 % de l'ensemble de la documentation, s'avèrent être inscrites sur des documents soit totalement aniconiques, soit pourvus des « scènes non opératoires » [3043]. La massivité de ce phénomène témoigne de la fonction prééminente du texte sur l'image dans le cadre de cette liturgie, puisqu'à l'évidence, la formule *sʿnḫ rn* peut fonctionner de manière autonome, sans l'appui d'une quelconque illustration visuelle. Il n'en demeure pas moins que, lorsqu'une scène illustrative de la liturgie *sʿnḫ rn* est présente à la surface du monument, elle

[3040] Cette expression désigne plusieurs dispositifs narratifs consistant, pour l'un, à représenter plusieurs fois le même personnage dans une image unique (« condensation with duplication ») et, pour l'autre, à réunir dans une même scène plusieurs éléments signifiants distincts associés à différents moments du récit (« condensation without duplication ») afin d'évoquer, en les synthétisant, plusieurs phases d'une même séquence narrative. La mise au jour des ressorts de ces dispositifs narratifs fut notamment amorcée par l'historien de l'art autrichien Franz Wickhoff (1853-1909), fondateur de la Vienna School, dans son ouvrage *Die Wiener Genesis*, publié en 1895 en collaboration avec Wilhelm Ritter von Härtel, puis traduit en anglais en 1900 sous le titre, *Roman Art : Some of Its Principles and Their Application to Early Christian Painting*. L'étude de ces systèmes figuratifs fut poursuivie, entre autres, par O. Pächt (*The rise of pictorial narrative in Twelfth-century England*, Oxford, 1962, p. 15) et, plus récemment, par V.J. Knight Jr (*Iconographic Method in New World Prehistory*, 2012, p. 109-110, 175) ou encore, par Ph. Marcelé (*Les systèmes narratifs dans la peinture du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle*, Les éditions Amalthée, 2016, notamment p. 177-203).
[3041] M. LUISELLI, « La partecipazione dell'individuo alla religione : rituali personali tra norma e individualità », *in La pratica della religione nell'antico Egitto*, Atti del X Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia, Roma, 1-2 febbraio 2006, *Aegyptus* LXXXV, 2005, p. 28.
[3042] Sur cette question, cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sʿnḫ rn* : autres dispositifs rituels », p. 65-73.
[3043] Ce que nous appelons « scène non opératoire » est une image dans laquelle le liturgiste n'est pas figuré debout, c'est-à-dire rituellement actif face au bénéficiaire. Dans le tableau intitulé « Tableau relatif à la typologie des documents… » (p. 677-679 [vol. III]), l'absence de toute iconographie « opératoire » concerne les catégories 2A, 2B, 3A, 3B, 4A, 4B, 5A, 5B, 8A, 8B, 9 et 10. La catégorie 11 rassemblant les documents illisibles ne peut être prise en compte. Pour les commentaires relatifs à ces différentes catégories, cf. *infra*, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 525-536.

renforce nécessairement son efficacité et, du côté de ses observateurs, elle constitue une ressource sans doute utile pour une compréhension plus fine de ce protocole et plus particulièrement en ce qui concerne ses phases d'actualisation.

Enfin, sans négliger les représentations visuelles relatives au bénéficiaire de cette liturgie qui seront évoquées de manière plus sporadique, c'est plus systématiquement l'iconographie centrée sur le liturgiste qui sera détaillée dans les pages qui suivent. Ce choix est essentiellement guidé par les résultats de l'étude syntaxique de la formule canonique *jn sꜣ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* qui, comme nous l'avons détaillé précédemment, met clairement en exergue le rôle prééminent de ce protagoniste [3044]. En corollaire, dans la syntaxe de la formule *sᶜnḫ rn*, la référence au bénéficiaire de la liturgie paraît le plus souvent réduite à un rôle de second plan. Il est donc patent que dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, pourtant expressément destinée à la mémoire de son bénéficiaire, c'est le rôle du liturgiste qui est plus largement mis en exergue au sein de la formule idoine. Cette situation d'apparence paradoxale, qui affiche un net déséquilibre de « prestige » entre les deux protagonistes mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* sera réexaminée plus loin dans cette enquête [3045].

TYPE DE POSTURE DU LITURGISTE	POSTURE SIMPLE	(DONT) POSTURE COMPOSITE
1. Verbalisation	**70**	**11**
2. Libation	**58**	**22**
3. Offrande	**40**	**12**
4. Prière-adoration	**28**	**5**
5. Encensement	**27**	**26**
6. Salutation révérencieuse	**20**	**0**
7. Déférence	**15**	**0**
8. Respiration d'une fleur de lotus	**13**	**0**
9. Être assis sur un siège	**13**	**0**
10. Prestation musicale	**1**	**0**
TOTAL	**285**	**76**

(Tableau 11) Tableau synoptique des principales postures – simples et composites – adoptées par le liturgiste dans les différents documents *sᶜnḫ rn*

[3044] Cf. *supra*, « Commentaire général sur la formule "canonique" », p. 92-93 (vol. I).
[3045] Notamment dans la partie, « La liturgie *sᶜnḫ rn* est-elle motivée par une stratégie mémorielle ? », p. 555-558.

Posture 1 : Posture de verbalisation

Généralités

Comme en témoigne le tableau synoptique présenté ci-dessus [3046], parmi les différentes postures adoptées par le liturgiste – qu'il soit un homme ou une femme – dans le corpus des attestations de la formule *sʿnḫ rn*, celle liée à l'acte de la « verbalisation rituelle » est de loin la plus fréquente puisque l'on en recense soixante-dix exemples [3047], dont onze participant à ce que nous nommons « postures composites » [3048]. On peut inférer de sa prédominance numérique que la posture de la « verbalisation rituelle » représente en quelque sorte de l'acte archétypal relatif à la mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom » du défunt [3049].
Dans la posture dominante du liturgiste récitant, ce dernier se tient debout, le corps tourné vers la gauche face au bénéficiaire, lequel se trouve le plus souvent assis sur un siège devant une table d'offrandes. Le bras droit de l'officiant, dans ce cas le plus éloigné des deux [3050], est levé et plié, paume tournée vers le haut, alors que son bras gauche est tombant et se termine par la main en position ouverte. Pour ce qui est des nombreuses variantes de cette posture prototypique qui seront examinées plus bas, elles sont essentiellement caractérisées par le fait que la main « proche », à savoir celle qui prolonge le bras ballant, n'est plus simplement ouverte mais enserre un objet de diverses natures : « rouleau », « mouchoir », patte de peau de panthère/léopard, encensoir, vase à libation ou offrande diverse. Enfin, dans quelques cas plus rares, le liturgiste est situé à gauche de la scène, son regard étant tourné vers la droite. Mais c'est alors aussi bien son bras « éloigné » [3051] que son bras « proche » [3052] qui est levé et plié en direction du bénéficiaire du rituel.

1a. Posture simple dominante

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit levé et plié, le bras gauche tombant le long du corps avec la main ouverte.

Constituant la disposition la plus fréquente [3053] ainsi que la plus pérenne [3054] parmi les variantes de la posture de la « verbalisation rituelle », on peut en déduire que cette attitude représente le modèle dominant dans le cadre de cette liturgie. Dans son dispositif le plus classique, le liturgiste est alors figuré debout [3055], le corps tourné vers la gauche. Il est généralement campé face au bénéficiaire assis sur un siège, les deux individus étant dans la plupart des cas simplement séparés par une table d'offrandes. Le bras gauche du liturgiste est représenté tombant le long du corps avec la main ouverte,

[3046] Tableau 11, p. 456.
[3047] Doc. **6**, **7**, **8**, **13**, **15**, **16**, **19**, **21**, **23**, **26**, **33**, **53**, **59**, **62**, **66**, **73**, **76**, **79**, **80**, **81**, **82**, **86**, **101**, **104**, **108**, **113**, **124**, **125**, **129**, **133**, **134**, **139**, **141**, **142**, **145**, **155**, **162**, **166**, **167**, **168**, **227**, **244**, **250**, **253**, **256**, **262, 263**, **284**, **302**, **303**, **308**, **310**, **319**, **351**, **352**, **372**, **373**, **413**, **476**, **477**, **509**, **521**, **532**, **535**, **596**, **597**, **602**, **624**, **640-641**. Dans cette liste sont recensés, d'une part, les documents dans lesquels le liturgiste mentionné dans la formule est le même individu figuré agissant rituellement pour le bénéficiaire de la liturgie et, d'autre part, les documents dans lesquels le desservant représenté dans la scène rituelle est un individu tiers. Ces derniers exemples seront soulignés dans l'ensemble des catégories traitées.
[3048] On appelle « posture composite », une posture dans laquelle l'officiant est figuré en train d'effectuer simultanément deux actions distinctes, telles que, par exemple, le geste de la verbalisation et celui de l'offrande.
[3049] L'importance de cet acte de verbalisation rituelle est également attestée dans le Rituel de l'Ouverture de la bouche. Dans la scène 70b, le prêtre-*sem* étend le bras (*qʿḥ* ʿ) en (récitant) le *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* (E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, Text, p. 182, et J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, *LAPO* 4, 1972, p. 171).
[3050] Dans la suite de cette étude, le bras (ou la main) le plus éloigné de l'observateur sera nommé « bras éloigné » (ou « main éloignée »). À l'inverse, le bras (ou la main) le plus proche sera nommé « bras proche » (ou « main proche »).
[3051] Doc. **79**, **307**, **509**.
[3052] Doc. **113**, **244, 351**.
[3053] Doc. **6**, **15**, **16**, **26**, **33**, **66**, **73**, **80**, **81**, **82**, **86**, **101**, **108**, **129**, **133**, **139**, **142**, **166**, **168**, **227**, **253**, **319**, **476**, **477**, **521**, **532**, **602**, **640-641**.
[3054] Depuis la XI[e] (doc. **6**) jusqu'à la XXX[e] dynastie (doc. **640-641**).
[3055] Dans un contexte plus large, cette posture connaît une variante figurant un homme assis (Ph. COLLOMBERT, *Le tombeau de Mérérouka*, *Paléographie hiéroglyphique* 4, 2010, p. 6).

alors que son bras droit « éloigné » est levé et plus ou moins plié, la main étant ouverte, paume tournée vers le haut, comme on peut l'observer dans la stèle de Sénebef (**fig. 139**, doc. **81**).

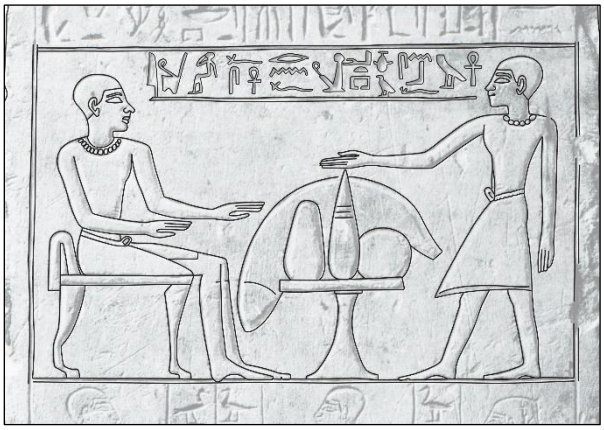


Fig. 139 : Stèle de Sénebef (détail) (Leyde H.III.RR.3). Fac-similé © P. Calassou d'après P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reiches und des mittleren Reiches*, Erste Abteilung, pl. XX.

Les principales variations de cette attitude élémentaire portent notamment sur l'angle de pliure du bras levé et, par conséquent, sur la hauteur de la main. Celle-ci peut ainsi varier, depuis la partie basse de l'abdomen jusqu'au niveau du visage (**fig. 140**, doc.**7**), sans que cette variation ne puisse clairement constituer un critère de datation du document.

Cette posture élémentaire peut être assimilée au signe  (A 26, « man with one arm raised in invocation » [3056]), signe couramment utilisé comme déterminatif des verbes d'appel ou d'invocation – *ᶜš/jᶜš* [3057], *njs*, *dwj/ḏwj*, *ḏswj*, *dm* – ou encore pour le vocatif *j*, « ô » [3058].

Par suite, en ce qui concerne la signification de cette posture dans le contexte de la liturgie *sᶜnḫ rn*, il y a tout lieu de croire qu'elle synthétise les moments forts du rituel d'offrande exécutés par le liturgiste, à savoir : convocation du défunt par le truchement de son *ba* [3059], présentation des offrandes généralement déposées sur la table située au centre de la scène [3060] et récitation de la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* [3061]. Un passage des inscriptions de la stèle de Nebamon, datée de la XVIII[e] dynastie et conservée au musée Calvet en Avignon [3062], retranscrit distinctement cette phase d'oralité du rituel de l'offrande funéraire, complétée par celle de la réception des offrandes par le défunt :

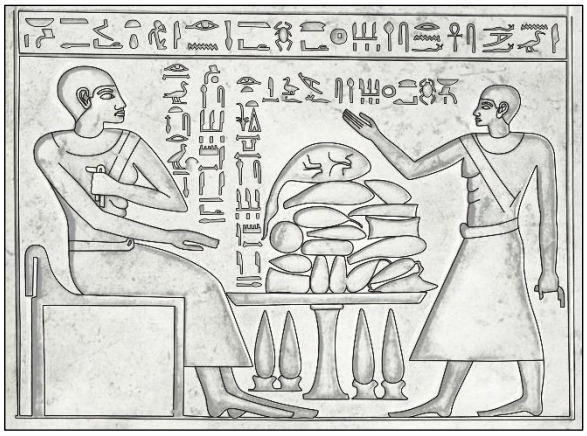


Fig. 140 : Stèle d'Amény (détail) (Ashmolean 1926.213). Fac-similé © P. Calassou d'après H. Frankfort, *JEA* 14, 1928, pl. 21.1.

> (L. 9-10) « (…) [le défunt] que sa venue soit immédiate lorsque l'on prononce son nom, le bras incliné sur la table d'offrandes et les aliments, c'est l'offrande invocatoire lorsqu'on l'appelle (le défunt), qu'il reçoive alors l'eau des mains du serviteur du *ka*, qu'il prenne possession du pain et qu'il prenne possession de la bière sur l'autel. » [3063]

À ce titre, parmi les attestations du corpus *sᶜnḫ rn*, l'insertion sporadique à l'intérieur du champ de la scène d'offrande de la séquence de type *jr.t d n*(*y*)-*sw.t ḥtp n kꜣ n*(*y*)…, « exécution du (rituel d'offrandes) *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour le *ka* de… », en tant que légende de cette posture spécifique du

[3056] *Egyptian Grammar*, 1957 (1re éd. 1927), p. 445.
[3057] Également parfois comme phonogramme dans le composé *sḏm-ᶜš*.
[3058] A.H. GARDINER, *op. cit.*
[3059] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éds. du Rocher, 2003, p. 490-497.
[3060] J.J. CLERE, « Le fonctionnement grammatical de l'expression *pri ḫrw* en ancien égyptien », *Mélanges Maspero I*, *MIFAO* 66, 1935-1938, notamment p. 788.
[3061] L. KLEBS, *Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches*, *AHAW* 6, 1922, p. 169-170 et 179 ; H. MÜLLER, « Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches », *MDAIK* 7, 1937, p. 76-77 ; Br. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994, p. 77-93.
[3062] Inv. A1. A. MORET, « Monuments égyptiens du musée Calvet à Avignon », *RecTrav* 32, 1910, p. 154-159 et pl. IV. Voir également, S. Aufrère (éd.) Catalogue *Égypte et Provence*, Avignon, 1985, p. 32-35 (§ 40-45) et fig. 12.
[3063] *jy.t(=f) ḫr-ᶜ.wy dm=tw rn=fᶜ qᶜḥ(w) ḥr ḥtp dfꜣ.w pr(.t)-ḫrw njs=tw=f šsp(=f) mw ḥr ᶜ.wy ḥm-kꜣ sḫm=f m t sḫm=f m ḥ(n)q.t ḥr ᶜbꜣ*.

liturgiste [3064], témoigne de la corrélation étroite entre cette attitude et l'acte simultané de la présentation des offrandes doublée de la récitation du rituel d'offrande [3065]. Par suite, il est manifeste que la performativité à caractère magique de la formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* est soumise à sa récitation rituelle par le liturgiste, comme l'indique la fonction sémantico-syntaxique de l'expression *pr(.t)-ḫrw* [3066], « offrande invocatoire » (litt. « sortie de la voix ») [3067], autour de laquelle la formule est articulée.

Une variante intéressante de ce dispositif général est celle où le liturgiste et le bénéficiaire, bien que campés dans ces postures traditionnelles, sont séparés l'un de l'autre par plusieurs individus semblant également participer à la mise en œuvre du rituel d'offrande. L'examen d'un exemple de ce type à l'intérieur du corpus (doc. **108**, Caire CG 20150) corrobore le principe selon lequel, lorsque les officiants sont disposés en cortège face au bénéficiaire, le liturgiste chargé de la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) est celui qui se situe en dernière position [3068].

1b. Posture simple (variante 1)

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit levé et plié, le bras gauche pendant avec la main enserrant un « rouleau » (de papyrus).

Les six exemples [3069] de cette variante présents dans notre corpus sont tous datés du Moyen Empire [3070]. Dans cette posture, la main gauche « proche » [3071] du liturgiste n'est plus simplement ouverte mais enserre un « rouleau » (**fig. 141**, doc. **145**). Cet accessoire aux extrémités carrées qui déborde légèrement du poing de l'officiant a été clairement identifié comme étant un rouleau de papyrus [3072] Il convient de le distinguer du « mouchoir » qui, quant à lui, présente une forme souple et pendante. Appartenant traditionnellement au matériel du scribe, il représente dans ce contexte un des insignes du « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*) [3073]. En effet, dans chacun des exemples du corpus *sˁnḫ rn* où le liturgiste est caractérisé par la tenue de ce « rouleau », celui-ci porte également l'écharpe plaquée sur son buste en diagonale, ornement typique du costume relatif à cette classe sacerdotale [3074]. Enfin, dans tous ces exemples, la reconnaissance de ce statut de « prêtre-ritualiste » est confortée par l'inscription qui

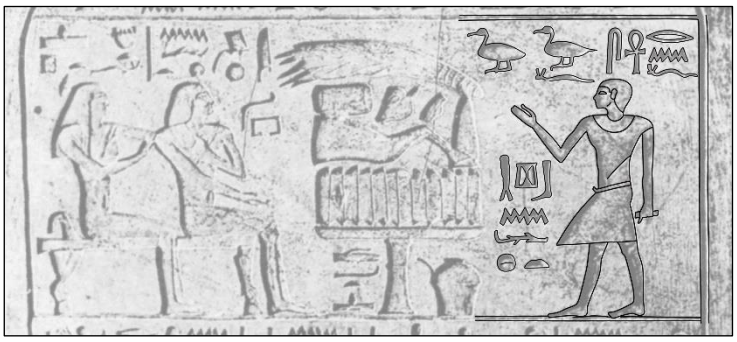


Fig. 141 : Stèle de Nakht (détail) (Caire CG 20751). Fac-similé © P. Calassou d'après W.K. Simpson, *Terrace*, pl. 41.

[3064] Doc. **7**, **15**, **19**, **53**, **104**, **141**, **262**, **341-342**, **376**, **442**, **533**, **640-641**.
[3065] Sur la contiguïté de la formule *d n(y)-sw.t ḥtp* et la séquence *sˁnḫ rn*, cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sˁnḫ rn*… », p. 55-65 (vol. I).
[3066] J.J. Clere, *op. cit.*, p. 787-790.
[3067] Certaines sources tendent à montrer que cette expression traduit l'idée que le *ba* du défunt se manifeste à la voix de l'officiant pour prendre possession des offrandes (J. Assmann, *op. cit.*, p. 482).
[3068] Cf. *supra*, p. 119.
[3069] Doc. **19**, **21**, **113**, **124**, **134**, **145**. Il est notable que les documents **21**, **113**, **145** appartiennent à la même famille (ANOC 30), le *ḫry-ḥb* Nakht y officiant comme liturgiste (D. Franke, *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.). Dossiers 1-796*, *ÄA* 41, 1984, p. 238 [dossier n° 338]).
[3070] Hors du contexte de la liturgie *sˁnḫ rn*, cette posture est attestée depuis l'Ancien Empire (W.K. Simpson, *The Mastabas of Qar and Idou, Giza Mastabas II*, 1976, fig. 28).
[3071] Dans le doc. **113**, le liturgiste est tourné vers la droite, mais c'est la main « éloignée », c'est-à-dire la gauche, qui tient le « rouleau ».
[3072] A. Fehlig, « Das sogenannte Taschentuch in den ägyptischen Darstellungen des Alten Reiches », *SAK* 13, 1986, p. 66.
[3073] E. Staehelin, *Untersuchungen zur Ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966, p. 164 ; A. Fehlig, *ibid*.
[3074] H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo*, T. IV, 1902, pl. LXXXII-LXXXIII (10. *Brustbänder*) ; E. Staehelin, *Untersuchungen zur Ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966, p. 80-84, fig. 26 ; R. Forshaw, *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society*, *Archeopress Egyptology* 5, 2014, p. 7.

accompagne systématiquement son image, séquence textuelle dans laquelle est indiqué son titre de *ḫry-ḥb*.
La présence du « rouleau » dans une des mains du liturgiste constitue un témoignage explicite de son statut de « prêtre-ritualiste », motif signifiant que ce desservant est un lettré, initié aux secrets des rituels. La présence de ce « rouleau » ne semble pas infléchir outre mesure la signification de cette posture spécifique par rapport à celle de son modèle référent, à savoir celle où la main du bras pendant est simplement ouverte (posture 1a). Dans les deux cas, ainsi que dans l'ensemble des variantes des postures relatives à la « verbalisation rituelle », on doit supposer que c'est le motif du bras levé et plié du liturgiste qui, selon le principe de la synecdoque, condense la fonction primordiale propre à cette posture, à savoir celle liée à la récitation rituelle de la formule d'offrande doublée de la présentation des offrandes. Ainsi dans la scène centrale de la stèle d'Antef (**fig. 7**, doc. **19**) [3075], le fils Hétep, liturgiste et prêtre-ritualiste, est debout face à son père et, probablement face à sa mère, tous deux étant représentés assis sur un siège unique [3076] face à une table d'offrandes lourdement chargée. La signification de cette posture du « fils bien-aimé » (*sꜣ=f mry=f*), à la fois liturgiste (*sᶜnḫ*[*w*] *rn=f*) et prêtre-ritualiste (*ḫry-ḥb*), est explicitée dans l'inscription qui entoure son image :

> (Doc. **19**) « C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom dans ce temple d'Osiris, celui qui préside aux Occidentaux, le maître d'Abydos, le prêtre-ritualiste Hétep, né de Hétépet, qui dit pour le *ka* de (son) père : "*d n(y)-sw.t ḥtp*". » [3077]

Cet exemple confirme l'hypothèse que cette posture spécifique du liturgiste, en conformité avec celle de son modèle de référence (posture 1a), forme une des traductions iconographiques parmi les plus classiques du processus de « perpétuation du nom » à savoir, l'acte simultané de la récitation rituelle de la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* accompagnée de la présentation des offrandes à l'attention du bénéficiaire de la liturgie [3078].

1c. Posture simple (variante 2)

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit est levé et plié, le bras gauche est pendant avec la main enserrant une patte de la peau de panthère/léopard (pardalide) dont il est revêtu.

Dans l'attitude que certains ont perçu comme la posture de référence de cette catégorie [3079], mais paradoxalement minoritaire dans notre corpus [3080], le corps du liturgiste est ici encore le plus souvent orienté vers la gauche. C'est son bras droit « éloigné » qui est alors levé et plié en direction du bénéficiaire alors que sa main gauche, prolongeant le bras pendant à l'arrière du corps, enserre une patte [3081] de la peau du panthère/léopard dont il est revêtu (**fig. 142**, doc. **250**).

[3075] Caire CG 20516, règne de Sésostris Ier.
[3076] Les sièges uniques sur lesquels les deux époux commencent à apparaître à la Ve dynastie, J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. IV, Paris, 1964, p. 84.
[3077] *jn sꜣ=f mry=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f r r*(*ꜣ*)*-pr pn n*(*y*) *Wsjr ḫnt*(*y*) *Jmntyw nb ꜣbḏw ḫry-ḥb Ḥtp ms*(*w*)*~n Ḥtp.t ḏd=f n kꜣ jt*(*=f*) *d-n*(*y*)*-sw.t-ḥtp*.
[3078] Pour des exemples de la fin de l'Ancien Empire (mastaba de Qar à Gîza, G 7101), mettant en lien cette posture du *ḫry-ḥb* et la récitation de la formule d'offrande, W.K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 9 et fig. 28.
[3079] D. FRANKE, « *Sem*-priest on duty », *Discovering Egypt from the Neva : The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, 2003, p. 67.
[3080] Parmi les six attestations, doc. **244**, **250**, **351**, **352**, **509** et **597**, seul le n° **250** présente cette disposition précise. Dans le doc. **596**, le liturgiste est vêtu de la pardalide mais il n'en maintient pas une des pattes.
[3081] Dans le répertoire iconographique général, l'officiant peut également tenir la queue de la peau de panthère/léopard, mais aucun de nos exemples ne présente cette particularité.

Il existe une variante « en miroir » de ce modèle de référence : le liturgiste est alors tourné vers la droite, le bras gauche « éloigné » étant dirigé vers le bénéficiaire. C'est alors la main droite du desservant qui enserre la patte de panthère/léopard (doc. **509**). Cette posture connaît elle-même une variante dans laquelle la position des bras est inversée : le corps est toujours orienté vers la droite mais c'est le bras droit « proche » qui est tendu vers le bénéficiaire alors que la main gauche, naturellement figurée à l'avant du corps, enserre la patte de panthère/léopard (**fig. 143** [détail] et **179**, doc. **244**, **351** et **597** [3082]).

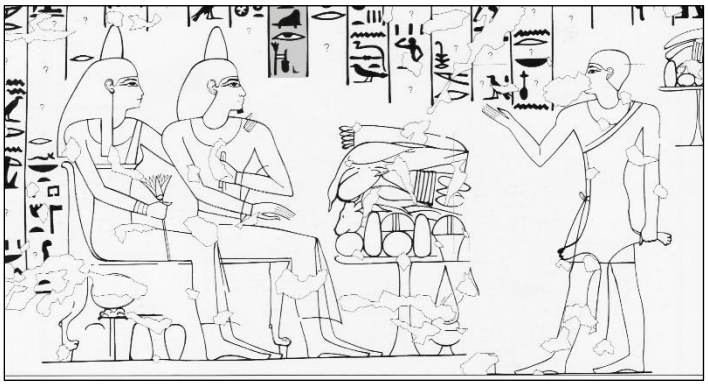


Fig. 142 : Tombe du peintre Thoutmès (Saqqâra), d'après A. Zivie, *La tombe de Thoutmès*, pl. 30.

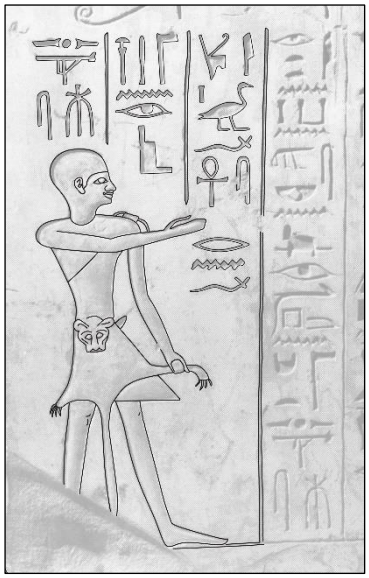


Fig. 143 : Détail de la plaque dorsale du groupe statuaire de Minmès (BM EA 2300). Fac-similé © P. Calassou d'après G. Robins, *Reflections of Women*, p. 45.

Apparue aux origines de l'histoire dynastique dans le cadre de l'iconographie royale [3083], la peau de panthère/léopard [3084] (*jnm n*[*y*] *ꜣbj* ou *nṯr.t* [3085]), parfois nommée « pardalide » [3086] par les commentateurs, est associée à la fonction de prêtre-*sem* dès les débuts de l'Ancien Empire [3087]. Si le terme *sm* constitue sans doute à l'origine une désignation du fils du roi, il se répand en qualité de titre dans la sphère confidentielle des plus hauts fonctionnaires de l'État au cours de l'Ancien Empire [3088]. Le plus souvent, le prêtre-*sem* désigne le fils supposément aîné du défunt, ou joue ce rôle, notamment dans la mise en œuvre du rituel de l'Ouverture de la bouche ainsi que dans les rituels funéraires destinés au père. Il y a tout lieu de croire que dans ce contexte, probablement sous l'influence du considérable développement du culte osirien à partir de la XII[e] dynastie, le couple père-fils présente en filigrane celui d'Osiris-Horus [3089]. Toutefois, à partir de cette même époque, cette image du père « osirien » peut également s'élargir à celle du maître, ou même encore, à tout autre membre de la constellation familiale [3090]. En outre, à la fin du Moyen Empire, le port de la peau de panthère/léopard n'est plus réservé au seul propriétaire de la tombe [3091] ou aux prêtres qui ont la charge des rituels funéraires, mais peut être accordé à quiconque est simplement figuré dans l'acte invoquer les offrandes funéraires à l'attention du défunt [3092]. Enfin, au cours du Nouvel Empire, le titre de prêtre-*sem* occupe des charges administratives de plus en plus larges. Il peut ainsi être conféré au grand-prêtre de Ptah à Memphis, ou aux grands-prêtres

[3082] Nous le verrons dans le paragraphe relatif au type 1d, le doc. **597** est ambigu car il est difficile de discerner si l'officiant tient la patte de la peau de panthère/léopard ou le « mouchoir » dans la main gauche.
[3083] U. RUMMEL, « Das Pantherfell als Kleidungsstück im Kult », *Imago Aegypti* 2, 2007, notamment p. 111-114.
[3084] *Panthera pardus*, à savoir « léopard » ou « panthère », https://inpn.mnhn.fr/espece/cd_nom/199755.
[3085] D. FRANKE, *op. cit.*, p. 66.
[3086] De πάρδαλις, « panthère », comme désignation de la peau de panthère/léopard.
[3087] La peau de panthère/léopard est également, avec la mèche de l'enfance, un des principaux attributs du dieu Iounmoutef, « pilier de sa mère », dieu-fils qui porte secours à sa mère Isis, « personnifiant le sentiment filial » (J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Fayard, 2007, p. 234-235). Cette même apparence sera adoptée par les prêtres-*iounmoutef* (D. FRANKE, *op. cit.*, p. 66).
[3088] B. SCHMITZ, *LÄ* V, 1984, col. 833-836, *s.v.* « Sem(priester) ».
[3089] A. FEHLIG, *op. cit.*, p. 70-71 ; D. FRANKE, *op. cit.*, p. 70-73.
[3090] E. STAEHELIN, *op. cit.*, p. 64-65 ; D. FRANKE, *op. cit.*, p. 73.
[3091] Jusqu'au milieu de la XII[e] dynastie, le propriétaire de la tombe ou de la stèle porte parfois la peau de panthère/léopard mais sans être en charge d'un quelconque rituel (D. FRANKE, *op. cit.*, p. 68).
[3092] D. FRANKE, *ibid.*, p. 65-66.

des temples de millions d'années, sans doute en raison du culte à Ptah-Sokar pratiqué sur la rive Ouest de Thèbes [3093].

Il est notable que dans l'ensemble des exemples du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels le liturgiste est figuré dans une des variantes de l'attitude commentée dans ce paragraphe (posture 1c), à savoir, à la fois représenté dans la posture de la récitation rituelle et revêtu de la peau de panthère/léopard dont il maintient une patte, il est alors systématiquement désigné comme étant le fils du bénéficiaire dans l'entame de la formule *sᶜnḫ rn* (*jn sȝ=f…*, « c'est son fils… »). On pourrait avancer qu'il n'est guère surprenant que le rôle de prêtre-*sem* soit ici tenu par le propre fils du bénéficiaire défunt puisque, nous l'avons rappelé, cette corrélation s'ancre dans une longue tradition. Néanmoins, dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, cette norme n'est en rien catégorique puisque, dans quelques cas sporadiques, l'officiant revêtu de la peau de panthère/léopard, bien qu'étant figuré dans une variante de l'attitude prise ici en compte, n'est pas précisément présenté comme étant le fils du bénéficiaire, ni parfois même comme appartenant premier cercle de la constellation familiale. Ainsi, dans la stèle de Iy conservée à Toulouse (**fig. 126**, doc. **8**), le liturgiste vêtu de la peau de panthère/léopard, mais dont le bras gauche tend un encensoir en direction du bénéficiaire [3094], n'est pas désigné comme étant le fils du bénéficiaire mais comme son « assistant » (*ḫry-ᶜ*). Dans d'autres exemples du corpus, un prêtre-*sem* représenté en train d'accomplir le rituel d'offrande funéraire à l'attention du défunt, mais sans être précisément désigné comme le liturgiste *sᶜnḫ rn*, est parfois identifié comme étant le frère du bénéficiaire (fig. **191**, doc. **265**, **266**) ou encore, comme un simple prêtre-*sem* (doc. **524**). On peut supposer que, dans ces quelques cas atypiques, l'officiant paré des attributs du prêtre-*sem* emprunte au rôle du « fils bien-aimé » (*sȝ mry=f*), sans en avoir le rang effectif. Il convient de préciser que dans la plupart des attestations montrant le fils liturgiste revêtu du costume du prêtre-*sem*, ce dernier semble adopter le rôle de ce sacerdote de manière circonstancielle dans la mesure où, hormis un cas unique (doc. **351**), l'officiant ne présente jamais ce titre dans sa titulature personnelle.
On ajoutera qu'en ce qui concerne les documents figurant l'officiant dans cette posture, le fait qu'il s'agisse de manière quasi-systématique du fils du défunt est conforme à la prédominance générale du fils en qualité de liturgiste dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*. En effet, hormis une inflexion de cette prépondérance du fils dans le rôle du liturgiste au cours de la DPi, on peut observer son accroissement continuel au cours des siècles. Ainsi, en considérant les sources du Nouvel Empire relatives au corpus *sᶜnḫ rn*, période à laquelle appartient la totalité des exemples montrant le fils vêtu en prêtre-*sem* et adoptant cette posture, la charge de liturgiste est alors assumée à près de 70 % par le fils du bénéficiaire [3095]. Toujours en ce qui concerne les exemples liés à cette posture spécifique du fils liturgiste, le manque de précision concernant son rang d'aîné tient simplement au fait que cette épithète (*wr* ou *smsw*) semble totalement disparaître dans cette documentation au cours du Nouvel Empire.
Enfin, au sujet du sens à donner à cette posture spécifique du liturgiste, tout laisse à penser que c'est ici encore le geste du bras levé, associé à la fonction de « liturgiste récitant », qui s'avère le plus opérant parmi les différents signes donnés à voir dans ce modèle iconographique. En effet, comme dans l'ensemble des attitudes du liturgiste où un de ses bras est tendu en direction du bénéficiaire, la fonction mise en exergue est celle liée à la récitation rituelle, notamment celle de la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. On peut donc présumer que dans ce dispositif formel, la présence de la peau de panthère/léopard dont le liturgiste maintient une patte, signe de son assimilation réelle ou symbolique à la fonction de prêtre-*sem*, permet avant toute chose de conforter sa légitimité dans sa fonction de liturgiste. Qui plus est, au cours de cette phase cruciale de la verbalisation rituelle, outre le profit matériel des offrandes dont le *ka* du défunt bénéficie par le truchement de la magie de cette verbalisation, c'est plus profondément la mémoire de son nom qui est alors perpétuée, notamment

[3093] B.J.J. HARING, *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*, *EgUit* XII, 1997, p. 214-220 ; P. TALLET, « Deux prêtres-*sem* thébains de la XX^e^ dynastie », *BIFAO* 99, 1999, p. 411-422.
[3094] Son bras droit légèrement plié, placé au-dessus de celui présentant l'encensoir, semble indiscutablement positionné en conformité à l'attitude du « récitant ». Il a cependant été supposé que selon cette position du bras droit, sa main « doit jeter des grains d'encens dans la cassolette » (P. RAMOND, *Les stèles égyptiennes du Musée G. Labit à Toulouse*, *BiEtud* 62, 1977, p. 1).
[3095] Cf. *supra*, p. 273, n. 1718.

au moment précis de la nomination du bénéficiaire de la liturgie, comme elle est généralement inscrite à la toute fin de la formule d'offrande.

1d. Posture simple (variante 3)

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit levé et plié, le bras gauche pendant avec la main enserrant un « mouchoir ».

Cette variante de la posture du « liturgiste récitant » est connue par douze exemples dans le corpus *sˁnḫ rn* [3096] (par exemple, **fig. 140**, doc. **7**). Contrairement au motif de la patte de la peau de panthère/léopard également enserrée dans la main du liturgiste, et dont les attestations de notre corpus datent toutes du Nouvel Empire, celui du « mouchoir » [3097] s'observe sur une plus longue période, depuis la XII^e^ jusqu'à la XXVI^e^ dynastie.



Fig. 144 : Stèle d'Horemousékhet (BM EA 218), d'après H.R. Hall, *HTBM* 7, pl. 10.

L'attribut du « mouchoir », parfois nommé « tissu », « chiffon » ou « rouleau », matérialise un élément dont l'identification fait l'objet de discussions. Parfois confondu avec le rouleau de papyrus, la plupart des auteurs s'accorde à l'associer à une pièce de tissu pliée ou roulée, dépassant de la main de son porteur par ses extrémités pendantes. Par suite, de par sa forme, cet accessoire est quelquefois rapproché du signe hiéroglyphique « *s* » (Gardiner S 29) [3098]. À cet égard, il a été envisagé que le signe « *s* », probable forme réduite du pronom *sw* [3099], puisse être dans ce cadre, et à l'appui d'une inscription de la tombe de Djâou à Deir el-Gebrawi, mis en relation avec le tissu-*sw* [3100].
Le motif du « mouchoir » semble apparaître dans une stèle royale de la fin de la II^e^ dynastie [3101] mais, au cours de l'Ancien Empire, il devient un insigne fréquent chez les hauts fonctionnaires, ou encore, un attribut du prêtre-*sem*, notamment dans le cadre de la fête-*sed* [3102]. Dans le contexte de l'iconographie des tombes privées, il est le plus souvent tenu par le propriétaire des lieux, combiné avec un bâton ou un sceptre, ou simplement enserré dans son poing [3103]. On notera qu'il est également tenu par le fils du défunt, sans doute pour marquer la relation privilégiée qui lie ces deux membres de la constellation familiale, notamment dans le contexte funéraire [3104]. Enfin, dès l'Ancien Empire, mais de manière plus rare, le « mouchoir » peut également être maintenu par une femme, comme l'atteste la stèle d'Horemousekhet appartenant à notre documentation (**fig. 144**, doc. **284**).

La signification du « mouchoir » demeure sujette à caution. On a cru reconnaître dans cet accessoire un véritable mouchoir ou encore, un tissu destiné à éponger la sueur, objet à l'utilité aisément

[3096] Doc. **7, 19, 256, 284, 307, 308, 371-372, 373, 597, 602, 624**. Précisons que parmi ce lot, les doc. **307, 308** constituent une variante « semi-inversée » : le corps du liturgiste est tourné vers la droite mais ses bras sont positionnés de manière conventionnelle, bras droit tendu et main gauche enserrant le « mouchoir ».
[3097] Pour une bibliographie sur cette question, A. FEHLIG, *op. cit.*, p. 67-69.
[3098] E. STAEHELIN, *Untersuchungen zur Ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966, p. 163 ; A. FEHLIG, *op. cit.*, p. 71-73. H.G. Fischer, à la suite de R. Pietschmann, propose l'idée que la forme pendante du « mouchoir » est majoritairement réservée aux représentations bidimensionnelles, possiblement remplacée dans la ronde-bosse par un motif à la forme tubulaire, pour prévenir les risques de cassure (« An elusive shape within the fisted hands of Egyptian statues », *Metropolitan Museum Journal* 10, 1975, p. 14-17). Ce « noyau de pierre » (« *Steinkern* ») a été également interprété, depuis W. Spiegelberg, comme une forme réduite du sceptre-*sḫm* (« Varia », *RecTrav* 28, 1906, p. 174-176).
[3099] E. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, *AnOr* 34, 1955, § 167 (dd).
[3100] *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, vol. I, *ÄA* 8, 1963, p. 534 ;
[3101] A. FEHLIG, *op. cit.*, p. 57.
[3102] A. FEHLIG, *ibid.*, p. 70.
[3103] A. FEHLIG, *ibid.*, Abb. 1-10.
[3104] Ainsi, sur un relief de la tombe de Nebkaouher (Saqqâra, V^e^ dyn.), le fils et le père maintiennent le même bâton de la main droite et un « mouchoir » de la main gauche (A. FEHLIG, *op. cit.*, Abb. 9).

compréhensible dans un pays au climat particulièrement chaud. Hors de cette vision très utilitariste, il a été évoqué que cet insigne communiquerait une forme de dignité ou de solennité à son porteur [3105]. Dans un tableau synoptique portant sur le caractère social du « mouchoir », A. Fehlig propose de distinguer le contexte royal, dans lequel le port de cet attribut est essentiellement réservé au roi et au prêtre-*sem* qui l'accompagne, que ce dernier soit son héritier ou son simple desservant, du contexte privé dans lequel le « mouchoir » est le plus souvent porté par le propriétaire de la tombe ainsi que par son fils [3106]. L'auteur relève que le dénominateur commun de ces deux dispositifs relationnels est leur analogie avec le couple mythique Osiris-Horus. Partant, le motif du « mouchoir » paraît constituer un témoignage de l'attention rituelle du fils, réelle ou symbolique, portée à l'image du père. Dans une étude menée à partir des représentations bidimensionnelles du prêtre-*sem* à l'Ancien Empire, le même auteur tente d'établir dans quelle mesure le « mouchoir » peut alors représenter une forme stylisée, voire un substitut, de la traditionnelle patte de panthère/léopard maintenue par ce sacerdote [3107]. Si cette hypothèse était validée, l'attribut du « mouchoir » conférerait alors à son porteur les prérogatives relatives au port de la peau de panthère/léopard.

En ce qui concerne les exemples de cette posture présents dans notre corpus, à savoir celle dans laquelle le liturgiste emprunte l'attitude du récitant, bras tendu vers le bénéficiaire, tout en maintenant le « mouchoir » dans l'autre main, il est notable que le liturgiste est représenté cinq fois par le fils du bénéficiaire [3108], une fois par son petit-fils [3109] et une fois par sa sœur [3110]. Comme cela a été observé au cours de l'examen de la posture précédente [3111], la prédominance du fils liturgiste figuré dans cette attitude ne déroge pas à celle que l'on observe dans l'ensemble du corpus. Et s'il est envisageable que le rang de petit-fils soit, conformément à la perception égyptienne de la famille, assimilable à celui du « fils », en revanche, la présence d'une sœur en qualité de liturgiste officiant à l'attention de sa propre sœur, et non pas de son frère, montre que, dans ce contexte, le paradigme de la relation binaire père-fils ne représente en rien un dispositif absolu. Néanmoins, un certain nombre de signes observables dans les exemples de ce répertoire iconographique semblent renforcer le caractère rituel des liens père-fils dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Ainsi, dans deux exemples du corpus afférent (doc. **597** et **602**), le fils liturgiste officiant pour son père défunt est non seulement vêtu de la peau de panthère/léopard, mais le « mouchoir » qu'il enserre de la main gauche est si proche du bord de la pardalide qu'il paraît se substituer à la patte du félin [3112]. Il y a donc tout lieu de croire qu'à travers ce dispositif iconographique spécifique, le motif du « mouchoir », comme celui de la patte de panthère/léopard, participe à l'affirmation du rôle du fils comme desservant du père. Dans trois autres exemples de cet ensemble, le père-bénéficiaire de la liturgie enserre également un « mouchoir » dans son poing. Dans ce contexte, l'effet de symétrie observé dans le port du « mouchoir » à la fois par le fils liturgiste et par le père-bénéficiaire semble corroborer une forme de connivence, voire de synergie entre eux. Cet attribut devient alors un symbole, dans son sens premier de signe de reconnaissance, qui signale leur ralliement.
En ce qui concerne la lecture que l'on peut donner à cette posture générale du liturgiste, il faut supposer que la présence du « mouchoir », comme celle du rouleau de papyrus ou de la peau de panthère/léopard dans les variantes précédentes, ne fait que participer au décorum relatif à la fonction sacerdotale du liturgiste. Dans tous ces cas de figure, comme nous l'avons observé à plusieurs reprises, le principal élément formel qui dynamise le rituel représenté dans la scène est le bras du liturgiste tendu vers le bénéficiaire. C'est ce signe kinesthésique qui, associé au flux de la verbalisation rituelle, assure les effets performatifs du rituel d'offrande et, par suite, ceux qui visent à l'actualisation du processus de « perpétuation du nom ».

[3105] E. STAEHELIN, *op. cit.*, p. 163.
[3106] Selon N. Harrington (*Living with the Dead*, Oxbow Books, 2010, p. 16), le maintien du « strip of cloth » par le défunt, ainsi que d'autres attributs tels que la fleur de lotus, le sceptre ou la croix-*ᶜnḫ*, permet de signaler le statut divin dont ce dernier bénéficie.
[3107] A. FEHLIG, *op. cit.*, p. 81-85. Dans les documents **449** et **463** de notre corpus, la posture du liturgiste présente cette ambiguïté.
[3108] Doc. **7**, **307**, **597**, **602** et **624**.
[3109] Doc. **256**.
[3110] Doc. **284**.
[3111] Posture 1c, variante 2 (p. 460-463).
[3112] A. FEHLIG, *op. cit.*, p. 81-85.

Postures composites : généralités

Un certain nombre d'exemples associés à la catégorie « posture de la verbalisation rituelle », et d'une manière générale à l'ensemble des différentes catégories définies dans ce chapitre, présente le liturgiste dans ce que l'on se proposera de dénommer « postures composites ». Il s'agit des attitudes dans lesquelles chaque main de l'officiant est occupée à effectuer un geste distinct, relevant d'un des moments spécifiques du rituel funéraire. Le caractère composite de ces postures soulève plusieurs interrogations mais suscite également un certain nombre d'observations qui vont être exposées dans les lignes qui suivent.
En préambule, on peut raisonnablement penser que la variété de ces combinaisons de gestes témoigne de la réalité des liens dont ces derniers rendent compte au cours du déroulement du rituel funéraire. En ce qui concerne la liturgie de « perpétuation du nom », et plus particulièrement ses phases d'actualisation dont ils constituent un témoignage visuel, la diversité de ces postures composites souligne combien la perpétuation de cette liturgie ne peut se limiter à un acte unique, même si ce dernier peut parfois en constituer une figure emblématique.
D'une manière générale, l'iconographie de ces postures composites fait naître une interrogation majeure : la combinaison de deux gestes distincts dans une posture du liturgiste constitue-t-elle la transcription visuelle d'actes rituels réellement exécutés de manière simultanée lors du déroulement de la liturgie ou, à l'inverse, ne représente-t-elle pas un modèle de « condensation narrative » [3113], dispositif formel au moyen duquel plusieurs phases du rituel sont figurées de manière synthétique dans une image unique, selon un principe d'économie sémantique ?
En premier lieu, l'observation de l'ensemble des postures composites présentes dans le corpus *sʿnḫ rn*, témoigne d'une forme de gradation dans cette iconographie spécifique. Ainsi, dans la stèle de Khonsou (**fig. 92**, doc. **382**), la position frontale des deux mains effectuant chacune un geste spécifique – main pliée en prière-adoration pour la gauche et présentation de l'encensoir pour la droite – semble indiquer une action simultanée, alors que cette apparente concomitance est sans doute à « décoder » selon le principe formel de condensation narrative, les deux gestes se succédant dans la réalité du rituel. En revanche, dans un certain nombre de cas, le dispositif de la posture composite suggère plus nettement cette succession dans le protocole. Ainsi, dans la stèle de Paÿ (doc. **385**), c'est le geste de libation effectué par le liturgiste de la main droite qui domine, à tous les sens du terme, l'acte rituel. L'encensoir, maintenu dans une position basse par la main gauche de l'officiant, semble un accessoire plus secondaire, dont l'utilisation est déjà achevée ou, inversement, qui rend compte d'une position d'attente.
Ensuite, le fait que, dans le répertoire iconographique des sources du corpus *sʿnḫ rn*, chacun des gestes assemblés dans une « posture composite » est par ailleurs attesté dans une version « simple » semble suggérer que cette dernière possède une autonomie dans le déroulement du rituel. De plus, comme nous allons le voir, la représentation de ces postures composites est largement minoritaire dans chacune des catégories auxquelles elles font référence. Ce constat semble révéler le statut atypique de ces postures composites en regard du caractère normatif que la « posture simple » doit revêtir dans le système de narration visuelle de la liturgie. Ces quelques suppositions peuvent laisser entendre que la figuration des postures composites répond au principe narratif de la « condensation » selon lequel une image est apte à synthétiser plusieurs moments d'une séquence considérée.

En ce qui concerne la catégorie des « postures composites » relatives à la posture de la verbalisation rituelle, caractérisée par la position levée du bras droit du liturgiste, paume tournée vers le haut, les principaux gestes figurés par l'autre main se rapportent essentiellement aux actes rituels suivants : la libation, l'encensement, l'offrande et l'acte « d'effacer les pas ».

[3113] Cf. *supra* « Généralités », p. 455 et n. 3040.

1e. Verbalisation et encensement

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit levé et plié en signe de verbalisation rituelle, le bras gauche maintient un encensoir porté en direction du bénéficiaire.

Les cinq exemples de cette posture composite adoptée par le liturgiste dans notre corpus couvrent une période allant de la XII[e] à la XIX[e] dynastie [3114]. Il est remarquable que cette posture composite, dans lequel le geste de l'encensement accompagne la posture de la verbalisation rituelle caractérisée par un des bras de l'officiant tendu en direction du bénéficiaire (**fig. 126**, doc. **8**), soit plus largement représentée dans le corpus que celle dans laquelle le liturgiste n'effectue que le seul geste de l'encensement à l'attention du défunt (**fig. 161**, doc. **501**) [3115]. Cet écart entre cet unique exemple de posture figurant le simple acte d'encensement du défunt et les différentes postures composites se manifeste notamment avec les trois exemples figurant le liturgiste dans la posture composite « prière-adoration et encensement » [3116] et, davantage encore, avec les onze exemples de la posture composite « libation et encensement » [3117]. Ces disparités peuvent paraître d'autant plus paradoxales que, nous le verrons, le geste de l'encensement à l'attention du défunt constitue un acte central dans le rituel funéraire, à la fois phase cruciale du processus de purification du défunt et, par suite, celle présidant à sa divinisation. D'une manière générale, comme le souligne D. Meeks, « Le rituel d'encensement (…) est le signe le plus certain qu'un rite est en train de se dérouler. » [3118]
Il est probable que sur le plan iconographique, la préférence aille à des images plus « condensées » du rituel, celles qui sont aptes à mieux rendre compte de la globalité de la liturgie. Selon les chiffres issus de l'examen du corpus *sᶜnḫ rn*, il y a alors tout lieu de croire que c'est la posture composite figurant le liturgiste en train d'exécuter simultanément l'encensement et la libation en direction du défunt qui représente l'image « condensée » archétypale du rituel funéraire. En contrepoint, deux exemples parmi les cinq de la posture composite associant la verbalisation rituelle et l'encensement (**fig. 6**, doc. **104** et **141**) semblent témoigner du caractère également emblématique de cette combinaison. En effet, dans ces deux cas, une colonne située devant le liturgiste précise, « exécution du *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* par X (NP et titre du liturgiste) ». Ce lien explicite entre la mise en œuvre du rituel d'offrande funéraire et cette posture composite du liturgiste tend à montrer le caractère emblématique de cette dernière.

1f. Verbalisation et offrandes

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche ou vers la droite, le bras droit ou gauche levé et plié en signe de verbalisation, le bras gauche ou droit présente une offrande destinée au bénéficiaire.

Il existe quatre documents dans le corpus *sᶜnḫ rn* [3119] où est figuré le liturgiste en train d'exécuter de manière simultanée la verbalisation rituelle et une offrande à l'attention du bénéficiaire de la liturgie. Parmi ces offrandes, on observe dans deux cas une offrande de lotus (**fig. 135** doc. **79** et **fig. 145** **262**), dans un autre une offrande de volatile (doc. **59**) et dans un dernier exemple une offrande de pain (doc. **125**). Comme dans la section précédente relative à la posture composite combinant la verbalisation et l'encensement, celle associant la récitation rituelle à l'offrande « condense » deux actes essentiels du rituel funéraire. Ici encore, dans deux exemples de cet ensemble, cette posture composite apparaît comme une image « condensée » du rituel funéraire par le lien étroit entre le texte et l'image de la scène rituelle. Ainsi, dans la stèle de Pépi (**fig. 135**, doc. **79**), au-dessus de la scène figurant le liturgiste tendant le bras droit vers le bénéficiaire et lui présentant un bouquet de lotus de la main gauche, on peut lire, « exécution du *d n(y)-sw.t ḥtp* par (son) fils Pépi ». Quant à l'image du

[3114] Doc. **8**, **62**, **104**, **141**, **413**. Le doc. **8** (**fig. 126**) présente un dispositif « semi-inversé » : corps tourné vers la droite, mais avec les bras positionnés de manière conventionnelle.
[3115] Cf. *infra*, p. 502.
[3116] Cf. *infra*, p. 497-500.
[3117] Cf. *infra*, p. 475-476.
[3118] D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR*, t. 205, n°4, 1988, p. 437-438.
[3119] Doc. **59**, **79**, **125**, **262**.



Fig. 145 : Stèle d'Iy (détail) (Louvre C 76). Fac-similé © M. Gabolde d'après B.M. Bryan, *The Art of Amenhotep III*, pl. 18.

rituel reproduite au deuxième registre de la stèle d'Iy (**fig. 145**, doc. **262**), dans le texte qui surplombe la scène montrant le liturgiste Rénoura dans une posture similaire à celle de Pépi, il est précisé, « exécution du *d n(y)-sw.t ḥtp* (...) par son fils qui a perpétué le nom ». En conclusion, la posture composite combinant le geste de la verbalisation rituelle et celui de l'offrande au défunt constitue un autre type de condensation du cérémonial évoqué dans la syntaxe de la formule *d n(y)-sw.t ḥtp*.

1g. Verbalisation et libation

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit est levé et plié en signe de verbalisation, le bras gauche effectue une libation.



Fig. 146 : Stèle de Nebmirê (détail) (Caire CG 34150), d'après P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, CGC, t. I, pl. 60.

Parmi les documents du corpus *sᶜnḫ rn*, la stèle de Nebmirê (**fig. 146**, doc. **535**) est le seul exemple de ce type de « posture composite » combinant le geste de la verbalisation rituelle [3120] et celui de la libation. Le liturgiste, en l'occurrence la fille du bénéficiaire nommée Tchouiaÿ, est alors figuré exécutant simultanément la récitation de la formule d'offrande, acte rituel signifié par la position tendue de son bras droit en direction de ses parents. Quant à la libation, elle est effectuée par le versement d'eau dans un récipient placé au pied de la table d'offrandes.

Il s'agit là de l'association de deux des gestes parmi les plus importants du rituel d'offrande funéraire, si l'on en croit une inscription de la stèle de Nebamon, conservée au musée Calvet en Avignon [3121] :

> (L. 9-10) « (…) [le défunt] que sa venue soit immédiate lorsque l'on prononce son nom, le bras incliné sur la table d'offrandes et les aliments, c'est l'offrande invocatoire lorsqu'on l'appelle (le défunt), qu'il reçoive alors l'eau des mains du serviteur du *ka*, qu'il prenne possession du pain et qu'il prenne possession de la bière sur l'autel. » [3122]

Il est également intéressant de noter que, dans l'exemple de la stèle de Nebmirê (**fig. 146**, doc. **535**), la formule *sᶜnḫ rn*, inscrite dans le registre inférieur, constitue comme l'ensemble des exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, un témoignage du rôle du liturgiste dans la phase de fondation, soit celle liée à la supervision de l'exécution du monument-support. Quant à la séquence inscrite au-dessus de la liturgiste Tchouiaÿ, « Fait par sa fille, Tchouaÿ », elle ne fait que répéter cette fonction de

[3120] Il subsiste néanmoins un doute concernant la position du bras droit de la ritualiste : traduit-il une variante de la posture classique de verbalisation, le bras étant placé dans une position singulièrement basse, ou est-il simplement posé sur la table d'offrandes ?

[3121] A. Moret, « Monuments égyptiens du musée Calvet à Avignon », *RecTrav* 32, 1910, p. 154-159 et pl. IV.

[3122] *jy.t(=f) ḥr-ᶜ.wy dm=tw rn=f ᶜ qᶜḥ(w) ḥr ḥtp ḏfȝ.w pr(.t)-ḫrw njs=tw=f šsp(=f) mw ḥr ᶜ.wy ḥm-kȝ sḫm=f m t sḫm=f m ḥ(n)q.t ḥr ᶜbȝ.*

« fondatrice » de la fille du défunt et, contrairement aux apparences, elle ne constitue pas la légende du geste rituel exécutée au-dessous par cette dernière. En revanche, ce geste rituel effectué par Tchouiaÿ à l'attention de son défunt père rend compte de son implication dans les phases d'actualisation de la liturgie mémorielle [3123].

1h. Verbalisation et rituel « d'effacer les pas » (*jn.t-rd*)

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras droit est levé et plié en signe de verbalisation, le bras gauche tombe et il maintient une plante-hdn du rituel jn.t-rd.



Fig. 147 : Stèle d'Ânkhréni (détail) (Oxford Queen's College 1113), d'après P.C. Smither, A.N. Dakin, *JEA* 25, pl. XXI, 4.

La stèle d'Ânkhréni (**fig. 147**, doc. **23**) est le seul exemple du corpus *sʿnḫ rn* dans lequel le liturgiste adopte cette posture composite. Dans l'unique scène du support, le bénéficiaire Ânkhréni est assis sur un siège devant la table d'offrandes. Le liturgiste Sénebsoumâï, frère de ce dernier, se tient face à lui, le bras droit tendu en signe de verbalisation rituelle. Il enserre de la main gauche qui tombe derrière lui ce qui pourrait être le faisceau de plante-*hdn* utilisé dans le rite « d'effacer les pas » (*jn.t-rd*) [3124].

Le rite « d'effacer les pas » est attesté depuis l'Ancien Empire [3125] puis, il est encore régulièrement exercé tout au long du Moyen [3126] et du Nouvel Empire [3127]. On l'observe non seulement dans le rituel d'offrande funéraire mais également dans le cadre de la cérémonie d'enterrement ou encore, notamment au Nouvel Empire, dans les sources relatives au rituel journalier du temple [3128]. Selon les textes qui accompagnent son iconographie, il s'agit d'un rituel consistant à effacer les traces de pas laissées par les officiants au cours des diverses cérémonies cultuelles, au moyen d'une sorte de balai confectionné à l'aide de branches de la plante-*hdn*. Cette plante est liée au dieu Thot qui, en sa qualité de magicien, assure le pouvoir apotropaïque du rite [3129] visant notamment, selon les sources, à « renverser tout ennemi de Ptah lorsqu'il est entré pour empêcher la réversion des offrandes (*wḏb-ḫt*) » [3130]. Il est donc avéré que ce rite manuel s'accompagne d'une verbalisation spécifique (*ḏd mdw*) assurée par le « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*). Parmi la riche documentation iconographique relative à ce rite, on observe que le ritualiste chargé d'effacer les pas se trouve à proximité du ritualiste [3131] qui procède à la verbalisation [3132], acte indiqué par la position tendue du bras ou par le maintien du papyrus déroulé. Quant à la posture relative au rite « d'effacer les pas », outre la tenue au sol du

[3123] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" : répartition occasionnelle… », p. 48-50 (vol. I).
[3124] Sur ce rite, voir notamment, N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet (n° 82)*, TTS, 1915, p. 93-94 ; H. JUNKER, *Gîza III*, Wien und Leipzig, 1938, p. 110-111 ; A.H. GARDINER, « The Mansion of Life and the Master of the King's Largess », *JEA* 24, 1938, p. 83-91 (notamment p. 87-88) ; H. NELSON, « The 'Rite of Bringing the Foot' as Portrayed in Temple Reliefs », *JEA* 35, 1949, p. 82-86 ; H. ALTENMÜLLER, « Eine neue Deutung der Zeremonie des *Init Rd* », *JEA* 57, 1971, p. 146-153 ; K. EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013, p. 46 ; G. MOURON, « Les rites aux portes de la tombe », *Rites aux portes*, *EGeA* 4, 2017, p. 30, fig. 3-4.
[3125] Consulter les références données dans, H. JUNKER, *ibid.*, p. 111 ; A.H. GARDINER, *op. cit.*, notamment p. 87-88 et pl. V-VI.
[3126] Voir notamment, N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet (n° 82)*, TTS, 1915, p. 93-94.
[3127] Voir notamment, N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *ibid.* ; H. NELSON, *op. cit.*, p. 82-86 ; H. ALTENMÜLLER, *op. cit.*, p. 146-153.
[3128] N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *ibid.*, p. 94.
[3129] N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *ibid.*
[3130] Ces précisions sont indiquées dans le texte qui accompagne la scène 70 C du rituel de l'Ouverture de la bouche (E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, Teil I, p. 185).
[3131] S'agit-il du même prêtre ou de plusieurs officiants distincts ?
[3132] Les deux personnages sont parfois séparés par des prêtres ritualistes effectuant le geste-*hnw* (Br. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994, p. 62, Abb. 14).

faisceau de plante-*hdn*, elle se caractérise par la contorsion du prêtre-ritualiste qui maintient à la fois sa tête tournée vers le dieu ou le défunt alors que son corps est orienté vers la sortie des lieux. C'est sans doute ce dernier trait, combiné au fait que le ritualiste effectuant cet acte est majoritairement représenté au point le plus éloigné de la chaîne du protocole, qui a conduit à qualifier cet acte de « rite de sortie » [3133].

Dans la stèle de Ânkhréni (**fig. 147**, doc. **23**), la posture composite du liturgiste Sénebsoumâï indique que ce dernier, bien qu'il ne porte pas ce titre dans la stèle, assume la charge de prêtre-ritualiste. En effet, alors qu'il est figuré dans la scène en train d'effectuer la verbalisation rituelle à l'attention de son frère défunt, comme en témoigne la position spécifique de son bras droit, la tenue du « balai » dans sa main gauche annonce le fait qu'il va ensuite procéder au rite de l'effacement des pas (*jn.t-rd*). En dépit de sa proximité avec la scène, la formule *sˁnḫ rn* qui la surplombe ne peut en aucune manière lui servir de légende mais, conformément à son rôle systématique, signaler que le liturgiste mentionné est responsable de la mise en forme du support, « c'est son frère qui a perpétué son nom, le *jmy-ḫt sꜣ-pr* [3134], Sénebsouemâï ». En revanche, la posture frontale de ce dernier vis-à-vis de son frère témoigne du fait que ce frère liturgiste est également en charge des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*. Par le truchement de cette posture composite, il est suggéré que cette phase secondaire couvre l'ensemble des différents moments du rituel funéraire, depuis la récitation des formules rituelles jusqu'à la clôture du cérémonial, probablement marquée par l'acte « d'effacer les pas » (*jn.t-rd*).

Posture 2 : Geste de libation

Généralités

Parfois considérée comme l'acte central du rituel funéraire [3135], ou encore celui du rituel journalier du temple, la libation peut en constituer une forme abrégée [3136], voire un substitut [3137], l'ensemble du protocole étant en quelque sorte contenu *in nuce* dans ce geste [3138]. On peut comprendre ce caractère cardinal du rite de « répandre de l'eau » (*sꜣṯ mw*, *stj mw* [3139], et plus tard *sfsf ꜣw* [3140]) du fait de son lien symbolique avec le débordement fécond des eaux primordiales du Noun, celles qui sont à l'origine de la vie [3141].
À la lecture des sources, parmi les principales intentions visées dans le rituel de libation, on peut recenser celles relatives à la restauration des forces du défunt, à sa purification, notamment par le

[3133] N. DE G. DAVIES, A.H. GARDINER, *op. cit*., p. 93. H. Junker, quant à lui, pense que ce rite concerne le début et la fin de la cérémonie (*op. cit*., p. 110-111). On remarquera toutefois que, dans certains cas, le ritualiste qui effectue l'acte « d'effacer les pas » est représenté au centre du protocole (par ex., mastaba de Mérytéti à Saqqâra [N. KANAWATI, M. ABDER-RAZIQ, *Mereruka and his Family* I, *ACERep* 21, Oxford, 2004, pl. 49] ou encore, mastaba de Kagemni à Saqqâra [A.H. GARDINER, *op. cit*., pl. V ; A. BADAWY, « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 88 et fig. 1]). Il est par conséquent envisageable que cet acte ponctue les différentes phases du rituel funéraire.
[3134] Selon W.A. Ward, il s'agit d'un « *police official* » (*Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 54 [431]).
[3135] Dans les rituels de « transfiguration » du défunt (*Verklärung*) figurés sur les parois des chapelles de l'Ancien Empire, cet acte est le plus souvent représenté en tête du cérémonial (B. Russo, « Somes Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 201).
[3136] A. BADAWY, *op. cit*., p. 89-90 ; J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éds. du Rocher, 2003, p. 514-515.
[3137] R. HÖLZL, « Libation Basins from the Old to the New Kingdom : Practical Use and Religious Significance », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 312.
[3138] J. ASSMANN, *op. cit*, p. 515.
[3139] Puis, à partir de l'époque ramesside, « répandre de l'eau », *wꜣḥ mw*. Cf. *infra*, p. 470-472.
[3140] A.I. FERNANDEZ PICHEL, « Khonsou(-Chou), Osiris d'Opet et les cultes de Djémê d'après les textes de la porte sud-ouest de la cour du temple de Khonsou à Karnak », *in* Chr. Thiers (éd.) *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*DT3* 4), *CENiM* 27, Montpellier, 2021, p. 70, n. f.
[3141] S. BICKEL, « Creative and Destructive Waters », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 191.

truchement de celle des offrandes qui lui sont présentées, à sa sustentation et, plus généralement, à l'acte de piété effectué à son égard [3142].

En ce qui concerne le processus de revivification du défunt engagé dans ce rituel, l'eau de l'offrande est perçue, depuis les Textes des Pyramides, comme une manifestation des fluides vitaux d'Osiris, ses humeurs-*rḏw.w* [3143]. Lors de la libation, ils sont alors restitués au défunt [3144], ce dernier étant lui-même considéré comme un Osiris [3145]. Cette puissance de vie liée à l'élément « eau » est également signifiée dans le rituel de purification du corps ou de la statue du défunt par la figuration d'un filet d'eau sous la forme d'un continuum de signes *ânkh* [3146] ou encore, par sa qualification en tant que « (eau du) renouveau de la vie » (*wḥm ʿnḫ*) [3147].

Quant au pouvoir purificateur de la libation, il est généralement associé à celui de l'encensement notamment dans le cadre des rituels funéraires. Cette vertu de l'eau prend son origine dans la notion de pureté à laquelle ce fluide est ontologiquement lié dans l'Égypte ancienne. Cette corrélation est notamment retranscrite dans les linéaments de l'idéogramme  *wʿb* (A6 et ses variantes), « purifier », « pur », signe-mot figurant un homme versant de l'eau à des fins rituelles [3148]. Dans le contexte du culte funéraire, ce processus de purification opère le plus souvent par l'entremise de celui des offrandes alimentaires prodiguées à son destinataire [3149]. Prélablement à leur consommation par le défunt, l'aspersion des offrandes au moyen d'une eau pure permet de les débarrasser de tous les miasmes et les impuretés avec lesquels elles auraient pu être en contact ou qu'elles pourraient elles-mêmes générer au cours du processus de décomposition [3150]. Cet impératif de pureté des offrandes est par ailleurs clairement énoncé dans la séquence conclusive de la traditionnelle formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* : « (…) et toutes choses parfaites et pures pour le *ka* de (…) ».

Ce lien entre la formule d'offrande et l'acte de la libation est également évoqué par l'expression *pr.t-ḫrw*, que l'on traduit généralement par « offrande invocatoire » et qui se situe au cœur de la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. De manière générale, cette expression concerne à la fois le rite d'énumération des offrandes présentées au défunt et celui de sa convocation par l'énoncé de son nom. Ce dispositif souligne l'importance et la performativité de l'oralité dans le rituel de l'offrande [3151]. Néanmoins, comme en témoignent certaines sources égyptiennes, depuis les Textes des Pyramides [3152] jusqu'au décret de l'*Abaton* de Biggeh, l'expression *pr.t-ḫrw* désigne par défaut, et peut-être avant toute chose, le rite de libation consacrée au défunt [3153]. Il est d'ailleurs fort possible que cette primauté de l'eau sur les offrandes alimentaires dans le cadre de l'offrande rituelle tienne à l'aspect pratique de son emploi et, à tout le moins, à son avantage économique [3154].

Même si la libation d'eau ne doit pas être confondue avec la désaltération directe du défunt, elle est parfois associée à la sustentation générale de ce dernier. En effet, le caractère vivificateur de

---

[3142] J.-Fr. BORGHOUTS, *LÄ* III, 1980, col. 1014-1015, *s.v.* « Libation ».

[3143] J. ASSMANN, *op. cit*, p. 514-524. Cette analogie avec les *rḏw.w* d'Osiris concerne également l'encens, cf. *infra*, p. 501.

[3144] A.M. BLACKMAN, « The Significance of Incense and Libations », *ZÄS* 50, 1912, p. 69-75.

[3145] J. ASSMANN, *op. cit*., p. 516.

[3146] A.M. BLACKMAN, « Purification (Egyptian) », *Gods, Priests and Men*, London, 1998, plus particulièrement p. 9 et 11 ; C. SPIESER, « L'eau et la régénération des morts d'après les représentations des tombes thébaines de Nouvel Empire », *CdE* 72/43, 1997, plus particulièrement p. 214.

[3147] J.-Fr. BORGHOUTS, *op. cit.* Voir *Dendera* X, 15, 9-10.

[3148] D. MEEKS, « Pureté et purification en Égypte », *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. IX, 1976, col. 430 ; Y. KOENIG, « L'eau et la magie », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 95-96.

[3149] Il peut également être question de la purification du corps du défunt, E. BUZOV, « The Role of the Heart in the Purification », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 273-281.

[3150] J. RIZZO, « L'exclusion de *ḏw* de l'espace sacré du temple », *ENiM* 5, 2012, p. 124-125. Cette image de la libation d'eau sur les offrandes alimentaires ne fonctionne-t-elle pas également comme une image différée de la purification de leur réceptacle et, par suite, de sa préservation de toute contamination provoquée par le processus naturel de putréfaction des aliments ? (J. RIZZO, « Une mesure d'hygiène relative à quelques statues-cubes déposées dans le temple d'Amon à Karnak », *BIFAO* 104, 2004, p. 511-521).

[3151] G. ENGLUND, « Offering Formulas and Lists », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford University Press, 2001, p. 570.

[3152] Essentiellement la formule 32.

[3153] A.M. BLACKMAN, « Libations to the Dead in Modern Nubia and Ancient Egypt », *JEA* 3, 1916, p. 31-34.

[3154] R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 89.

l'écoulement de l'eau lustrale est symboliquement assimilé à celui du débordement des eaux du Nil personnifié en Hâpy, traditionnel pourvoyeur des offrandes [3155], comme l'atteste le passage d'une inscription de la tombe thébaine d'Ouserhat (TT 51) :

> « Libation sur la table d'offrandes. Reçois l'offrande divine ! Que Hâpy te donne toutes sortes de bons aliments. » [3156]

Par suite, tout laisse à penser que par leur contact suscité au cours de la libation, les offrandes et l'eau se vivifient mutuellement avant que cette dernière ne s'écoule hors de la table d'offrandes, en empruntant le chemin de la rigole aménagée en son pourtour [3157]. Chargé des effets de ce processus quasi alchimique [3158], le fluide va alors faire bénéficier le défunt de sa puissance revigorante. Ce dispositif est clairement évoqué sur une table d'offrandes d'époque tardive conservée à Turin (n° 22062), où le *ba* du défunt est représenté dans un relief en train de s'abreuver de l'eau lustrale qui s'écoule du déversoir de la dalle, après son ruissellement sur les offrandes alimentaires [3159]. On peut donc supposer à partir de cet exemple, que l'acte de libation des offrandes est une image métonymique synthétisant le processus de revivification, de purification et de sustentation de son bénéficiaire.

Une autre analogie est formée pour évoquer le potentiel sustentateur de la libation, celle qui l'associe à l'Œil d'Horus (*jr.t Ḥr*) [3160]. Parangon métaphorique de l'offrande, l'Œil d'Horus est, selon J. Assmann, « l'expression cultuelle appliquée à toute offrande et pas seulement à l'eau » [3161]. Ainsi, dans la formule 32 des Textes des Pyramides, la libation d'eau fraîche (*qbḥw*), également dénommée « Œil d'Horus », est offerte par Horus à l'Osiris défunt. Comme le souligne J. Assmann, il s'agit ici « de la relation du père au fils ; l'eau agit ici comme une sorte ciment servant à rétablir le lien d'Osiris et d'Horus, du père et du fils, rompu par la mort. » [3162]

L'importance accordée à la libation dans le protocole de l'offrande rituelle peut également s'observer dans la pluralité des expressions servant à la dénommer. Si nous avons rappelé plus haut que sa mise en œuvre peut être métaphoriquement désignée au moyen de la locution *pr.t-ḫrw*, dès l'Ancien Empire, c'est plus spécifiquement le syntagme *stj mw*, « répandre de l'eau », qui est utilisé pour décrire la libation rituelle. Ainsi, on peut lire dans l'Appel aux vivants inscrit dans la tombe de Nedjemib (Saqqâra, VIe dyn.) :

> « Ô vivants qui demeurez sur terre, quand vous passerez devant cette tombe, **répandez de l'eau** pour moi (*stj n*[=*j*] *mw*) car je suis un maître des secrets ! Accomplissez pour moi une *pr.t-ḫrw* avec tout ce que vous avez apporté car je suis aimé des gens ! » [3163]

[3155] À partir de la fin de la XVIIIe dynastie, on trouve le motif de la « déesse-arbre » offrant de l'eau au défunt, A.P. ZINGARELLI, « Some Considerations about the Water Offered (Poured) by the Tree Goddess at TT 49 », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 381-388.

[3156] N. DE G. DAVIES, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, *PMMA*, 1927, pl. 19.

[3157] J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 503 et fig. 29, en vis-à-vis de la p. 321.

[3158] Ch. Kuentz (« Bassins et tables d'offrandes », *BIFAO* 81, 1981, p. 245) compare ce processus magique à celui qui consiste à récupérer l'eau que l'on a fait ruisseler sur les « statues guérisseuses ».

[3159] L. HABACHI, *Tavole d'offerta are bacili da libagione (22001-22067)*, CMT, Serie Seconda, vol. II, 1977, p. 110-111 et pl. en correspondance. Un dispositif similaire est présenté sur un relief d'une tombe de la XVIIIe dynastie (R. HÖLZL, *op. cit.*, p. 316-317 et fig. 5).

[3160] Dans la scène 41 du Rituel de l'Ouverture de la bouche, le prêtre-*sem* est chargé de présenter une coupelle d'eau (ᶜ *n*[*y*] *mw*) à la statue du défunt. Puis le prêtre-lecteur ordonne : « Ô N. ! Prends pour toi l'Œil d'Horus, et absorbe l'eau qui s'y trouve ! » (E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, Teil I p. 94-95 ; Teil II, p. 101). Les scènes 62, 63, 67 et 69 du même rituel sont également consacrées à la libation à l'attention du défunt.

[3161] J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 516-517. L'analogie entre l'Œil d'Horus et les offrandes est parfois expliquée par le don par Horus de son œil à son père Osiris, qui le mange et recouvre alors ses forces vitales (G. ENGLUND, « Offerings », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford University Press, 2001, p. 564.

[3162] J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 516.

[3163] *Urk.* I, 75, 8-13. Cité dans K.D. VAN HEEL, « Use and Meaning of the Egyptian Term *wꜣḥ mw* », *in* R.J. Demarée, A. Egberts (éds.), *Village Voices*, Proceedings of the symposium 'Texts from Deir el-Medîna and their interpretation', Leiden, 1992, p. 19-30.

À partir de l'époque ramesside, ce tour sera progressivement remplacé par *w3ḥ mw*, « verser de l'eau », dont l'analyse de la documentation ne permet de rendre compte d'une claire évolution de sens [3164]. Il convient toutefois de noter que cette expression peut alors également désigner une profession, littéralement « verseur d'eau », rendue à partir de l'époque tardive par le grec « choachyte », probable successeur du « serviteur du *ka* » (*ḥm-k3*) [3165].
Enfin, l'étude des sources les plus anciennes portant sur les pratiques rituelles de la libation a permis de formuler quelques hypothèses sur la périodicité de cet acte protocolaire. Dans certaines inscriptions de particuliers provenant de l'Ancien Empire, le calendrier liturgique relatif au rituel d'offrande (*pr.t-ḫrw*) semble rythmé par différentes dates fixes, telles que « chaque jour », « le premier jour du mois », « le premier jour du demi-mois » et « le premier jour de la décade », ainsi que l'ensemble des fêtes rituelles de l'année [3166], telles que la fête-*ouag* consacrée aux défunts et célébrée dans la nuit du 17 au 18 ainsi dans la journée du 18 du premier mois d'akhet [3167]. Pour le Moyen Empire, l'exemple des dix contrats établis entre le gouverneur Hâpydjéfaï et divers sacerdotes permet de dresser le calendrier liturgique consacré au culte funéraire de l'édile [3168]. Au Nouvel Empire, les rites de libation des particuliers semblent suivre, dans une fourchette basse, un rythme décadaire [3169], conformément à celui suivi lors de la Fête d'Opet. Au cours de ce rituel, Amonemipet (Amon de Louqsor) traverse sur la rive ouest de Thèbes pour faire une libation à l'attention des dieux ancêtres de Djémê à Médinet Habou [3170]. Ce lien entre le rituel divin et le rituel des particuliers est évoqué par la présence, dans les textes tardifs relatifs à cette dernière catégorie, d'une formule du type, « tu reçois la libation des mains d'Amonemipet, au moment du début de chaque décade » [3171]. Mais, d'après les archives de Deir el-Médîna, il est probable que le calendrier liturgique relatif au rite de la libation « verser de l'eau » fut plus varié au Nouvel Empire. Ainsi, tout laisse à penser que, outre le rythme décadaire, les ouvriers consacraient également des libations à leurs défunts lors des funérailles, durant des jours chômés au cours de la décade ou encore, lors des grandes fêtes [3172].

À l'appui de ces informations générales portant sur le rite de libation, ses différents exemples répertoriés dans le corpus de la liturgie *sʿnḫ rn* vont être maintenant abordés.

Les cinquante-huit attestations du corpus *sʿnḫ rn* figurant le liturgiste en train de procéder à la libation rituelle couvrent une période allant de la XII^e^ à la XXV^e^ dynastie [3173]. Son importance fréquence qui place cette posture en deuxième position après celle de la « verbalisation rituelle » rend compte de son caractère emblématique dans le cadre général du rituel funéraire et dans celui spécifique de la liturgie *sʿnḫ rn*. Dans plus de la moitié des cas (36/58), l'officiant, campé debout face au bénéficiaire, est exclusivement occupé à verser l'eau lustrale sur les offrandes déposées sur la table [3174], le plus

[3164] K.D. VAN HEEL, *ibid*.
[3165] K.D. VAN HEEL, *ibid*. ; M. BOMMAS, « Situlae and the Offering of Water in the Divine Funerary Cult : A New Approach to the Ritual of Djeme », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 257-272.
[3166] E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, 2011, p. 130.
[3167] A.M. BLACKMAN, « Libations to the Dead in Modern Nubia and Ancient Egypt », *JEA* 3, 1916, p. 32 ; D. FAROUT, « La fondation funéraire de Nykaiânkh II à Tehneh El-Gebel », *EAO* 77, 2015, p. 3-14. Sur la fête-*ouag*, P. POSENER-KRIÉGER, *LÄ* VI, 1986, col. 1135-1139, *s.v.* « Wag-Fest ».
[3168] G.A. REISNER, « The Tomb of Hepzefa, Nomarch of Siût », *JEA* 5, 1918, plus particulièrement p. 88-90 ; J.H. BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York and Evanston, 1959 (1^re^ éd. 1912), p. 268-269.
[3169] A.M. BLACKMAN (*op. cit*., p. 31) observe que les rites de libation exécutés en Basse Nubie jusqu'au début du XX^e^ siècle suivent un calendrier hebdomadaire.
[3170] K.D. VAN HEEL, *op. cit.*, p. 20-22 ; J. ASSMANN, *op. cit*., p. 518.
[3171] Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 143-145. Cl. Traunecker suppose qu'à partir de la Basse Époque, l'état de *ḥsy*, « loué », est « une conséquence de la libation décadaire sur la tombe de personnages privilégiés » (*Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 390).
[3172] K.D. VAN HEEL, *op. cit.*, p. 22-28 ; J. ASSMANN, *op. cit*., p. 514-515.
[3173] Doc. **22**, **57**, **71**, **95**, **156**, **182**, **191**, **230**, **237**, **239**, **245**, **246**, **252**, **259**, **260**, **265**, **266**, **268**, **270**, **281-282**, **293**, **314**, **317**, **318**, **323**, **325**, **329**, **330**, **331**, **339**, **341**, **345**, **346**, **353**, **366**, **371**, **375**, **376**, **381**, **385**, **439**, **446**, **468**, **495**, **516**, **517**, **518**, **519**, **524**, **527**, **528**, **530**, **534**, **535**, **536**, **572**, **573**.(Au sujet des numéros soulignés, cf., *supra*, n. 3047).
[3174] Soit 36 exemples : doc. **57**, **71**, **156**, **182**, **191**, **230**, **237**, **245**, **246**, **252**, **259**, **260**, **265**, **266**, **268**, **269**, **270**, **293**, **314**, **317**, **323**, **325**, **330**, **331**, **341**, **371**, **385**, **439**, **446**, **516**, **517**, **518**, **524**, **527**, **528**, **534**.

souvent à l'aide d'une aiguière-*ḥs.t* [3175], son autre main demeurant « libre » ou enserrant parfois un « mouchoir » (variante 2a). Dans les variantes de cette attitude formant les postures composites, le liturgiste tient dans l'autre main soit un encensoir (variante 2b) [3176], soit une offrande (variante 2c) [3177].
En ce qui concerne le lien familial du liturgiste avec le bénéficiaire de la libation, leur fréquence dans ce registre iconographique particulier ne déroge globalement pas au ratio général observé pour cette période dans l'ensemble du corpus [3178]. Ainsi, dans les cinquante-huit exemples réunis, le rôle du liturgiste est occupé trente-une fois par le fils, neuf fois par le frère, cinq fois par la fille, trois fois par l'épouse, deux fois par la « sœur » (probablement « l'épouse »), deux fois par la mère, une fois par le père, une fois par la sœur, une fois par le petit-fils, une fois par une prêtre-*ouâb* et une fois par un inconnu, du fait de la lacune de son identité sur le monument.

2a. Postures simples

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche (ou la droite), et il verse l'eau lustrale sur la table d'offrandes (ou le coffre à canopes) à l'aide d'un vase tenu de la main droite (ou de la gauche). Le bras gauche (ou droit) est laissé ballant le long du corps, la main étant le plus souvent représentée ouverte.

Dans les trente-six exemples formant cette sous-catégorie [3179], le liturgiste est uniquement figuré en train de verser la libation sur les aliments qui couvrent la table d'offrandes. Dans le plus grand nombre de cas, il est tourné vers la gauche, face au bénéficiaire, sa main droite répandant la libation à l'aide du vase rituel. Conformément à ce qui doit sans doute apparaître comme un modèle, son bras droit est alors représenté tombant le long du corps, sa main gauche « libre » étant alors simplement ouverte (**fig. 148**, doc. **182**) [3180].

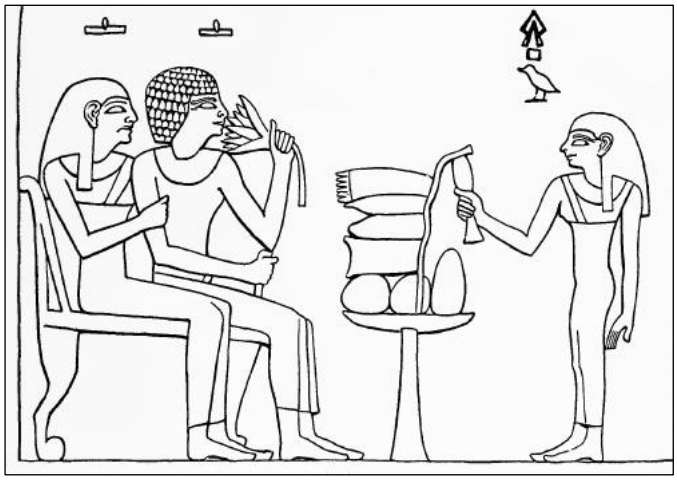


Fig. 148 : Stèle de Néferhotep et Sobekhotep (détail) (BM EA 1370), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 5, pl. 20.

Cette attitude générale est parfois inversée : le liturgiste est tourné vers la droite, sa main gauche tenant le vase et sa main droite étant figurée ouverte [3181]. On peut supposer que cette position ouverte de la main « libre » équivaut à une sorte de posture neutre. Ce dispositif permettrait alors de focaliser l'attention sur le geste de la libation qui se situe généralement dans la zone centrale de la scène du rituel. Il est également envisageable que cette position ouverte de la main « libre » soit à mettre en relation avec une attitude de déférence très fréquente au Moyen Empire, dans laquelle un individu est représenté les bras ballants le long du corps, avec les mains ouvertes [3182]. Selon cette éventualité, cette position spécifique de la main « libre » du liturgiste renforcerait le sentiment de respect émanant de son attitude générale. Néanmoins, cette hypothèse

[3175] S. SPORTELLINI, « L'acqua, essenza purificatrice e rigenerante : il vaso-heset in alcune delle icongrafie più ricorrenti » », *in* A. Amenta, M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 337-344.
[3176] Soit 15 exemples : doc. **239**, **281-282**, **318**, **329**, **345**, **346**, **366**, **375**, **376**, **468**, **495**, **530**, **572**, **573**.
[3177] Soit 5 exemples : doc. **22**, **95**, **339**, **519**, **536**.
[3178] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III).
[3179] Cf. *supra*, p. 472, n. 3173.
[3180] Dans les doc. **528** et **534**, la main gauche du liturgiste serre un « mouchoir ». Sur ce motif, cf. *supra*, p. 459, 463-464. Quant au doc. **385**, la main gauche est levée, paume tournée vers le bénéficiaire.
[3181] Doc. **191**, **252**. La scène du doc. **439** n'étant à ce jour pas publiée, la posture précise du liturgiste demeure incertaine.
[3182] Cf. *infra*, « Posture 7 : Posture de déférence », p. 508-513.

est sans doute affaiblie par le fait que, dans deux exemples du corpus, la main « libre » du liturgiste n'est pas figurée ouverte mais sous la forme d'un poing fermé [3183].
Enfin, dans quatre exemples de cet ensemble, la main « libre » du liturgiste semble posée sur les offrandes [3184]. Il est alors délicat de savoir si ce geste de la main est adressé au bénéficiaire ou, s'il s'agit là d'un geste technique, visant par exemple à mieux répartir le déversement de la libation sur l'amoncellement des offrandes alimentaires.

Dans l'ensemble des exemples du corpus *sᶜnḫ rn* figurant le liturgiste accomplissant un rite de libation à l'attention du défunt, il existe un document tout à fait singulier (**fig. 79**, doc. **317**). Il s'agit d'une stèle gravée sur la façade de la tombe du scribe royal Khâemhat, implantée à Gournah (TT 57) [3185]. Sur la droite de ce panneau, le propriétaire de la tombe est figuré debout, les bras levés au-dessus du niveau de la tête, en train d'asperger la chapelle abritant les vases canopes de son père Imhotep. La libation est exécutée au moyen de quatre vases à eau d'où s'échappent quatre filets d'eau parallèles qui suivent les contours du toit du meuble. Sur le registre supérieur de la face visible de la chapelle sont représentés les quatre Fils d'Horus momiformes, flanqués des couples Isis et Nephthys à droite, Neith et Selkis à gauche. Dans le registre inférieur, sont figurés les quatre vases canopes à couvercle anthropoïde. On notera que cet acte de libation/purification se distingue de celui représenté dans les autres exemples de cet ensemble par le fait qu'il ne s'agit plus ici d'une libation exécutée sur les offrandes alimentaires destinées au défunt mais d'une aspersion allégorique des quatre Fils d'Horus, personnification des viscères du défunt.
La fonction symbolique de ce rituel de libation/purification est évoquée dans les premières colonnes de l'inscription qui surplombe la scène :

> « Vous êtes purs, ces quatre esprits-*akh* issus d'Osiris [3186] qui sont vivants pour l'éternité ! Anubis a confectionné leur réceptacle (*s.t=sn*) qui est purifié par Thot lui-même, au moyen de ces eaux du Temple-[de-la-purification] (*Ḥw.t-[wᶜb.t]*). » [3187]

Lorsque l'on établit le lien entre le texte et l'image, on constate que le fils liturgiste Khâemhat personnifie le dieu Thot dans l'exécution du rituel d'aspersion à l'attention de son père-bénéficiaire Imhotep. L'inscription précise que ce dernier est chargé de purifier la chapelle, et par voie de conséquence, les vases canopes qu'elle contient « au moyen de ces eaux du Temple-de-la-purification ». Cette mention du « Temple-de-la-purification » semble tout à fait remarquable pour une époque aussi haute puisque ce bâtiment nous est principalement connu par les textes du *mammisi* d'Edfou. Alors attestée comme une des dénominations de ce monument consacré à la naissance divine, la *Ḥw.t-wᶜb.t* est désignée comme le lieu de la purification « dont l'accouchée était l'objet après la délivrance. » [3188] Par suite, il est probable que, dans le contexte de ce rite de purification, la vertu des « eaux du Temple-de-la-purification » est à mettre en relation avec le processus de renaissance du défunt. Quant au rôle de Thot dans le protocole des soins apportés au corps du défunt, on le trouve partagé avec Horus dans le rite d'aspersion purificatrice [3189]. Dès l'époque des Pyramides, Thot est également chargé, en analogie avec le processus de recomposition du corps démembré d'Osiris, d'opérer la réunification corporelle du défunt et ainsi, de perpétuer son processus vital [3190] en mettant un terme à celui de la décomposition du corps [3191] :

[3183] Doc. **266** et **341**.
[3184] Doc. **156**, **191**, **270**, **517** et **518**. Compte tenu de la piètre qualité de la gravure de la scène du document **156**, il est difficile de déterminer si le bras gauche du liturgiste est en contact avec les offrandes ou s'il traduit la posture de la verbalisation.
[3185] L'iconographie de cette stèle semble exceptionnelle à la XVIII^e^ dynastie. Une copie, de moindre qualité, est attestée pour la dynastie suivante, dans la tombe voisine de Paser (TT 106). Cf. A.-A. F. SADEK, « A Stela of Purification from the Tomb of Kha'emhat at Thebes », *MDAIK* 29, 1973, p. 63-69 et pl. XXV-XVIIa.
[3186] *I.e.* les quatre Fils d'Horus.
[3187] Restitution rendue possible par la comparaison avec le doublon de la stèle de Paser (A.-A. SADEK, *ibid*., p. 67, fig. 3).
[3188] É. CHASSINAT, « À propos de deux tableaux du *mammisi* d'Edfou », *BIFAO* X, 1912, p. 187 et 190.
[3189] C. SPIESER, « L'eau et la régénération des morts d'après les représentations des tombes thébaines de Nouvel Empire », *CdE* 72/43, 1997, plus particulièrement p. 223-224 et fig. 5.
[3190] C.J. BLEEKER, *Hathor and Thot. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, *SHR* XXVI, 1973, p. 146.
[3191] R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, p. 122, n. 4. Pour notre part, nous pensons qu'il faut associer dans ce contexte le tour *jr(y).t=k*, « ce qui t'est attaché », au terme *ḏw*, « infection », vocable qui rend compte

(§ 639b [TP 368]) (Geb) « Il a fait en sorte que Thot te rassemble afin que cesse ce qui t'est attaché ! »

(§ 830a-b [TP 448]) « Paroles à dire : Ô Thot, rassemble P. afin qu'il vive et que cesse ce qui t'est attaché ! Ô Thot donne-lui l'Œil d'Horus ! »

Par le rite de libation/purification figuré dans cette stèle, le liturgiste Khâemhat ne procède donc pas seulement à la purification des viscères du défunt, mais également à la purification du défunt lui-même [3192]. En effet, il y a tout lieu de croire que la scène centrale de la stèle constitue une image synecdotique dans laquelle les quatre Fils d'Horus, gardiens des viscères du défunt, forment une représentation *pars pro toto* de ce dernier.
Par suite, le dispositif particulier de ce rituel met en lumière son rôle dans le protocole général visant à maintenir l'intégrité corporelle de son bénéficiaire [3193]. Probablement afin de signifier le caractère central du processus de recomposition de son corps, le défunt est alors figuré sous sa forme composite, celle qui met en exergue ses organes conservés dans les canopes. En outre, la présence de Thot en filigrane de celle du fils liturgiste corrobore l'objectif spécifique de ce rite de purification dans la mesure où, comme cela a été rappelé, la recomposition du corps du défunt représente une des attributions traditionnelles de ce dieu. Enfin, nous l'avons vu, l'utilisation des « eaux du Temple-de-la-purification » dans la mise en œuvre de cette aspersion rituelle représente la promesse de la renaissance du défunt, phase sans doute ultime du processus engagé dans la libation/purification du corps du défunt. Bien que lacunaire, la présence d'une autre stèle à gauche de celle étudiée, figurant une scène consacrée au Rituel de l'Ouverture de la bouche opéré sur la statue du défunt [3194], semble corroborer l'orientation générale de ce programme iconographique.

En résumé, dans cet exemple singulier, il est montré qu'à travers la libation rituelle exécutée à l'attention du défunt, l'objectif visé ne se limite pas à la seule action de purification. En l'occurrence, l'examen de ce document dévoile que, par leur aptitude à favoriser la cohésion du corps, l'utilisation des eaux lustrales dans cette libation stimule le processus de revivification du défunt. Décrit comme une phase importante de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*), et notamment par le moyen de ses phases d'actualisation, cette aspersion du corps en voie de recomposition du défunt concourt simultanément à la perpétuation de ses forces vitales.

Postures composites

2b. Libation et encensement

Explicitation : le liturgiste est figuré debout, tourné vers la gauche (ou la droite), il effectue l'aspersion de la table d'offrandes de la main droite et il présente au bénéficiaire défunt un encensoir tenu de la main gauche.

La posture composite dans laquelle le liturgiste est figuré en train d'exécuter de manière simultanée l'acte de libation et l'acte d'encensement est assez importante dans le corpus *sᶜnḫ rn* (16 ex.) [3195]. Cette fréquence témoigne sans conteste de son caractère emblématique dans le cadre de la cérémonie d'offrande funéraire et, par suite, de sa représentativité dans la liturgie de « perpétuation du nom ».
D'une manière générale, on peut considérer que la combinaison des effets bénéfiques inhérents à chacun de ces actes liturgiques oriente ceux émanant de cette posture vers des valeurs de purification

de ce processus de dégradation. Sur la question, J. RIZZO, « Le terme *ḏw* comme superlatif de l'impur. L'exemple de *ᶜbw ḏw* », *RdE* 58, 2007, p. 123-135 ; *id.*, « L'exclusion de *ḏw* de l'espace sacré du temple », *ENiM* 5, 2012, p. 119-131.

[3192] A.-A. SADEK, *op. cit.*, p. 68.

[3193] On pourrait ajouter que ce protocole ne concerne pas uniquement la sphère corporelle du défunt puisque si, comme l'a suggeré Th. Bardinet, la réunion de l'ensemble des parties corporelles conservées dans les vases canopes forme ce que la tradition nomme « l'intérieur-*jb* » (*Les papyrus médicaux de l'égypte pharaonique*, Fayard, 1995, p. 68-71), il est notoire que le *jb* représente également pour les Égyptiens le centre des sphères émotionnelle et intellective.

[3194] A.-A. SADEK, *op. cit.*, pl. XXVI et XXVIIa. La continuité de ces deux stèles apparaît sur les bords respectifs gauche (pl. XXVI) et droit (pl. XXVIIa) de leur reproduction photographique.

[3195] Doc. **237**, **239**, **281**-**282**, **318**, **345**, **346**, **366**, **375**, **376**, **385**, **468**, **495**, **530**, **572**, **573**.

et de régénération des forces vitales du bénéficiaire. Ces effets sont sans doute rappelés par le fait que, dans treize des seize cas figurant le liturgiste dans cette posture, le bénéficiaire défunt est représenté en train de respirer une fleur de lotus qu'il enserre systématiquement de sa main « éloignée » [3196]. Or, comme nous le verrons plus loin [3197], dans le contexte funéraire, l'acte de respirer une fleur de lotus bleu est considéré comme le signe formel de la renaissance du défunt.
La performativité de cette combinaison gestuelle semble également soutenue par le caractère récurrent des scènes accueillant cette posture composite du liturgiste. Ainsi, que le liturgiste soit tourné vers la gauche, selon un principe normatif [3198] ou, de manière plus atypique, orienté vers la droite [3199], on remarquera que de manière systématique, et pour des raisons qu'il reste à éclairer, c'est son bras droit qui présente l'encensoir au défunt ou au dieu et son bras gauche qui déverse l'eau lustrale. Enfin, sauf exception [3200], on peut remarquer que dans le dispositif de cette posture composite, l'encensoir est toujours placé au-dessus du vase à libation.

2c. Libation et offrandes

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche ou la droite, il verse l'eau lustrale sur la table d'offrandes (ou sur un coffre à canopes) à l'aide d'un vase tenu de la main gauche (ou de la droite) et il tient ou présente une offrande de la main droite (ou de la gauche).

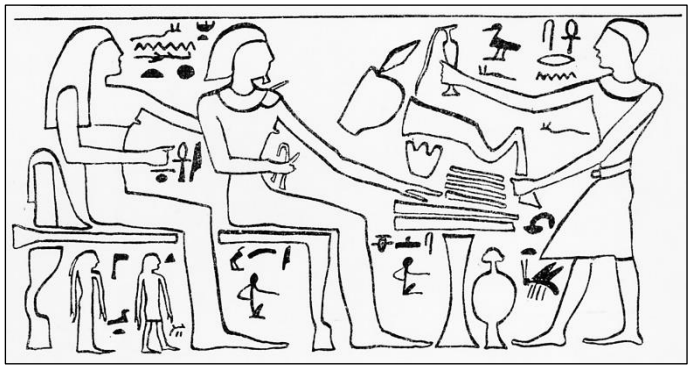


Fig. 149 : Stèle de Khensou-ouser (détail) (BM EA 643), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 2, pl. 40.

Dans les six exemples de postures composites figurant le liturgiste en train d'effectuer, de manière apparemment simultanée, une libation sur la table d'offrandes et une offrande au bénéficiaire [3201], quatre concernent une offrande alimentaire, respectivement un pain (**fig. 4**, doc. **22**), une patte de bovidé (**fig. 149**, doc. **95**), un canard (doc. **536**) ou un plateau garni d'offrandes alimentaires (**fig. 120** et **121**, doc. **339**). On notera que dans ces quatre exemples, le liturgiste est alors tourné vers la droite. Cette combinaison des offrandes liquide et alimentaire, les plus récurrentes parmi les différentes formules d'offrande, semble associer le pouvoir régénérateur inhérent à chacun de ces éléments. Plus globalement, on peut également penser qu'il s'agit, comme avec d'autres postures composites associant les principes cardinaux de l'offrande funéraire, de formaliser par l'image une sorte d'archétype relatif à cette dernière.
L'appartenance des deux autres exemples à cette section pourrait être plus hypothétique, hésitation essentiellement due au fait que le geste d'offrande y est visuellement plus implicite.
Ainsi, sur le registre bas de la plaque dorsale de la dyade de Iouny et Rénénoutet (**fig. 94**, doc. **381**), Rénénoutet, suivie de sa servante, officie au bénéfice de ses parents assis face à elle. De sa main droite, elle verse une libation sur l'amoncellement de biens déposés sur la table d'offrandes. Au bout de son bras gauche tombant devant elle, sa main enserre un collier-*ménat*. Cet objet, que l'on retrouve également tenu dans la main droite de son effigie présente dans la dyade, doit être perçu comme un attribut professionnel, puisque Rénénoutet bénéficie du titre de « chanteuse d'Amon-Rê » (*šmᶜy.t n*[*y.t*] *Jmn-Rᶜ*). On pourrait donc penser que, dans ce contexte, la présence de cet objet constitue un simple emblème à caractère social. Toutefois, cet attribut liturgique se situe couramment au cœur du

[3196] Doc. **237**, **239**, **281-282**, **318**, **329**, **345**, **346**, **375**, **376**, **385**, **468**, **530**. On notera que dans la stèle d'Amonouahsou (doc. **495**), le bénéficiaire ne tient pas une fleur de lotus mais un sceptre-*sekhem*.
[3197] Cf., *infra*, « Posture 8 : respiration d'une fleur de lotus », p. 513-517.
[3198] Dans 13 cas sur 16 : doc. **237**, **281-282**, **318**, **329**, **345**, **346**, **376**, **468**, **495**, **530**, **572**, **573**.
[3199] Dans 3 cas sur 16 : doc. **239**, **366**, **375**.
[3200] Doc. **366**.
[3201] Doc. **22**, **95**, **339**, **381**, **519**, **536**.

rituel de l'offrande du collier-*ménat* [3202]. Si ce rite est plus généralement attesté sur les parois des temples gréco-romains, par une offrande impliquant majoritairement le roi et certaines divinités, l'offrande du collier-*ménat* entre particuliers est quant à elle connue depuis le début du Moyen Empire [3203], et semble se maintenir tout au long du Nouvel Empire [3204]. Il est donc envisageable d'extrapoler dans ce sens la lecture de cette scène située au dos de la dyade de Iouny et Rénénoutet (**fig. 94**, doc. **381**), si l'on y accepte la manifestation du principe de condensation narrative relative à ces postures composites [3205]. Partant, à la suite du versement de la libation sur les offrandes, la chanteuse-liturgiste Rénénoutet présenterait alors dans un second temps son collier-*ménat* à son père défunt, geste se manifestant encore à l'état virtuel dans cette posture de la ritualiste. Sur le plan de la performativité de cette iconographie hybride, les valeurs de purification et de ressourcement associées au déversement de l'eau lustrale [3206] se conjugueraient alors au rite de renaissance [3207] qu'implique la présentation de ce « bijou bruiteur » [3208] au défunt. C'est donc la combinaison de ces actes exécutés par Rénénoutet qui traduit ici le programme plus général de « perpétuation du nom », et notamment sa phase d'actualisation enclenchée par cette fille-liturgiste au profit de son père défunt.

Une incertitude similaire émane de la scène rituelle dépeinte sur la stèle de Sénemiâh (doc. **519**). Sur son flanc gauche, le fils liturgiste Djéhoutymès se présente face à ses parents, assis derrière une table d'offrandes sur laquelle l'officiant verse une libation à l'aide d'un vase-*héset*. À l'extrémité de son bras droit ballant, il tient une fleur de lotus. Ce motif fait écho à la fleur de lotus que son père porte à son nez durant la lustration effectuée par son fils. À cet égard, il semble intéressant de noter que parmi les cinquante-huit exemples du corpus figurant le liturgiste procédant à une libation à l'attention du bénéficiaire, ce dernier est représenté dans quarante-deux cas en train de respirer le parfum d'une fleur de lotus. La fréquence de près de 74 % de ce dispositif est largement supérieure à celle concernant cette unique posture du bénéficiaire observée dans certains documents, pourcentage qui n'atteint pas 26 % dans l'ensemble du corpus. Ce ratio tend sans doute à témoigner de la forte corrélation qui relie les effets produits par l'un et l'autre de ces actes. En ce qui concerne l'apparente immobilité de la tenue de la fleur de lotus par le fils liturgiste dans la stèle de Sénemiâh (doc. **519**), certaines interrogations peuvent se faire jour. S'agit-il d'une posture vouée à demeurer figée au cours du rituel, le liturgiste maintenant ce lotus comme un témoignage de son rôle primordial dans le processus de résurrection dont son père va bénéficier durant la mise en œuvre de la liturgie ? Ou bien, cette posture du liturgiste constitue-t-elle l'attitude préliminaire précédant le geste de porter cette fleur à sa propre narine, mouvement produisant *in fine* un effet visuel de symétrie avec la posture de son père ? Néanmoins, cette image symétrique figurant le bénéficiaire et le liturgiste face à face, respirant tous les deux une fleur de lotus demeure rare dans notre corpus (doc. **61**, **fig. 169**, doc. **84**). En revanche, dans l'ensemble des exemples montrant le liturgiste offrant des fleurs de lotus au bénéficiaire (**fig. 15**, doc. **171**, **236**, **fig. 2**, doc. **296**, **fig. 153**, doc. **401**, **315**, **fig. 190**, doc. **510**), qu'elles soient disposées sous la forme de bouquet ou de fleur isolée, le geste de l'offrande se traduit presque systématiquement par la présentation des fleurs en direction du visage du bénéficiaire. En outre, dans ce type de dispositifs, l'offrande du lotus ne s'oppose au fait que le bénéficiaire soit simultanément en train de respirer le parfum d'une autre fleur de lotus (doc. **315**, **510**). Mais la disposition la plus proche de celle de la stèle de Sénemiâh est reproduit dans la scène d'offrande de la stèle du prince Bébi (doc. **171**). Le liturgiste Ptahaâ y est figuré enserrant des fleurs de lotus dans chaque main destinées au bénéficiaire, ce dernier respirant également de son côté une fleur de lotus. Or, la position basse des mains du liturgiste semble constituer une phase préliminaire qui précède le mouvement d'élévation des fleurs en direction du visage du bénéficiaire. Ce faisceau d'indices semble conduire à lire la posture composite de Djéhoutymès figurée dans la stèle de Sénemiâh

[3202] Sur la question, voir en dernier lieu, C. CHÂTELET, *L'Offrande du collier*-menit *dans les temples d'époque gréco-romaine*, *MRE* 16, 2015. On consultera également, R. PREYS, « Isis et Hathor *nebtyt rekhyt* », *BIFAO* 102, 2002, p. 327-351.
[3203] C. CHÂTELET, *ibid.*, p. 7 et fig. 2. Voir également, Chr. BARBOTIN, *La voix des hiéroglyphes*, éd. Khéops, 2005, p. 140-141 [77].
[3204] C. CHÂTELET, *ibid.*, notamment p. 9-10.
[3205] Cf. *supra*, p. 455, n. 3040 et p. 465.
[3206] Cf. *supra*, p. 473-476.
[3207] C. CHÂTELET, *op. cit.*, p. 7.
[3208] C. CHÂTELET, *op. cit.*, p. 9.

(doc. **519**) comme une attitude condensée, dans laquelle son bras ballant maintenant la fleur de lotus est appelé, dans un second temps virtuel de la liturgie, sans doute à s'élever vers le visage du bénéficiaire.

Posture 3 : Geste d'offrande

Généralités

La scène du repas funéraire se rencontre dès l'époque thinite sur les stèles de particuliers [3209]. Le défunt y est alors le plus souvent représenté sur la partie gauche de l'image, assis face une table d'offrandes surmontée de mets les plus variés. Dans sa version primitive, ce motif central est généralement accompagné du « menu » détaillant les types et quantités de produits offerts ainsi que du nom et des titres du propriétaire.
Sans doute établies à l'image des habitudes de consommation alimentaire, les offrandes mentionnées dans le cadre des rituels funéraires peuvent se résumer dans le doublet pain-bière [3210], le pain (généralement *t*) empruntant alors la valeur générique de la « nourriture » et la bière (généralement *ḥ*[*n*]*q.t*) celle de la « boisson ». Principalement attestée sur les stèles, sur les parois des tombes ou sur les statues, l'évocation de cette subsistance rudimentaire est le plus souvent complétée, aussi bien dans le texte et dans l'image, par une kyrielle d'aliments des plus variés tels que le vin, le lait, la viande, les légumes et les fruits auxquels sont généralement ajoutées des offrandes non comestibles, à l'instar des tissus, des vêtements, de l'encens, des fards, des vases, des parfums, des fleurs et des bouquets [3211]. Dans la plupart des cas, les offrandes alimentaires proviennent du temple, via un système de réversion souvent complexe, contractuellement mis en place depuis l'Ancien Empire [3212].
Quant au service des offrandes, il est censé être assuré par les membres de la famille du défunt, dont le fils aîné constitue le parangon, ou encore par les proches du défunt. Néanmoins, en cas d'absence ou de défaillance des membres de ces premiers cercles, cette charge peut être attribuée à des desservants « professionnels », tels que le « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*) ou le « serviteur du *ka* » (*ḥm-kꜣ*) [3213]. Quoi qu'il en soit, aucun de ces ritualistes ne semble apparaître dans les scènes de repas funéraire avant l'Ancien Empire [3214].
La scène d'offrande forme un des principaux éléments participant au dispositif magique qui se substituent, en cas de carence motivée par diverses raisons, aux offrandes réelles présentées au défunt. À ce caractère thaumaturge de l'image de l'offrande rituelle, on peut également ajouter celui lié à la présence sporadique dans la tombe des modèles d'offrandes tridimensionnels. Mais, tout laisse à penser que c'est la puissance performative de la récitation de la formule d'offrande qui permet avant toute chose d'assurer l'approvisionnement du défunt [3215]. Cette importance de l'oralité dans le cadre du rituel de l'offrande funéraire se perçoit notamment dans la fonction du syntagme *pr.t ḫrw*, littéralement « sortie de la voix », situé au cœur de la traditionnelle formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*. Il s'agit de l'expression métaphorique qui désigne l'acte d'énumération par le desservant des offrandes destinées au défunt [3216]. En outre, la phase *pr.t ḫrw* du rituel d'offrande englobe la convocation de ce dernier par le truchement de son *ba* [3217], étape opérée au moyen de la prononciation

[3209] E.Chr. KÖHLER, J. JONES, *Helwan II. The Early Dynastic and Old Kingdom Funerary Reliefs Slabs*, *SAGA* 25, 2009.
[3210] M. BROZE, R. PREYS, « Du pain et de la bière pour les dieux et les morts… ou comment et pourquoi alimenter les êtres invisibles », catalogue de l'exposition *Pain et bière en Égypte ancienne. De la table à l'offrande*, Treignes, 2004, p. 83-93.
[3211] W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste*, *MÄS* 3, 1963.
[3212] E. JELINKOVA-REYMOND, « Quelques notes sur la pratique du virement des offrandes (*wḏb-iḫt*) », *JEA* 10, 1955, p. 33-35 ; G. ENGLUND, « Offerings », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford University Press, 2001, p. 566.
[3213] E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, 2011, p. 129.
[3214] J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. IV, Paris, 1964, p. 106-113.
[3215] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éds. du Rocher, 2003, p. 483 ; B.M. BRYAN, « Memory and Knowledge in Egyptian Tomb Painting », *Studies in the History of Art* 74, 2009, p. 19.
[3216] J. ASSMANN, *ibid.*
[3217] J. ASSMANN, *ibid.*, p. 490-497.

de son nom qui clôture la récitation rituelle de la formule d'offrande [3218]. Dans ce même contexte rituel, cette prégnance de l'oral se manifeste encore dans la formule dite de l'Appel aux vivants, rituel mis en place au cours de l'Ancien Empire. Le formulaire qui lui est associé constitue une invitation rhétorique du défunt à l'adresse des individus passant devant sa tombe à agir en sa faveur, notamment par le truchement de la verbalisation d'une formule rituelle le plus souvent inscrite sur le support d'une stèle ou d'une statue [3219].
Enfin, les dénominations allégoriques de l'offrande funéraire, ou les notions auxquelles elle est parfois associée, semblent en préciser le sens et les vertus. Ainsi, la fréquente désignation de l'offrande funéraire par l'expression générique « Œil d'Horus » suscite l'idée générale, contenue dans le récit mythique de sa dévoration par Osiris, que l'absorption de l'offrande assure la subsistance au défunt et, par suite, lui permet de recouvrer ses forces vitales [3220]. Quant à la corrélation de l'offrande avec le concept de la *maât*, elle introduit la notion selon laquelle le dispositif global de l'offrande participe au maintien des liens entre les mondes de l'au-delà et de l'ici-bas [3221] et, plus largement, à celui de l'ordre et de l'équilibre de la création [3222].

Dans quarante exemples de notre corpus relatif à la liturgie *sˁnḫ rn*, le liturgiste est figuré en train de procéder à une offrande rituelle, geste parfois associé à une autre action rituelle [3223]. On pourra sans doute expliquer le fait que cette iconographie semble ne pas se maintenir dans ce contexte au-delà du Nouvel Empire, principalement du fait que le modèle de la stèle funéraire va être alors progressivement remplacé par celui de la statue de culte, généralement façonnée aux traits du dédicataire [3224]. Or à la surface de ce type de monuments, les scènes illustrant le rituel d'offrande vont le plus souvent être abandonnées. Parmi l'ensemble de ces scènes d'offrande issues des monuments du corpus *sˁnḫ rn*, trente-quatre exemples concernent un dispositif où le desservant est figuré en train d'effectuer une offrande rituelle à l'attention du bénéficiaire défunt de la liturgie *sˁnḫ rn* [3225]. Dans les six autres cas, le liturgiste procède à une offrande consacrée à une divinité [3226]. Cette distinction est d'importance dans la mesure où, ne mettant pas en présence les protagonistes mentionnés dans la formule *sˁnḫ rn*, les exemples de cette dernière sous-catégorie ne peuvent en aucun cas illustrer une phase d'actualisation de cette liturgie mémorielle. Pour le reste, il convient probablement de mettre en perspective ce registre iconographique de l'offrande rituelle avec celui de la verbalisation rituelle précédemment étudié. Comme évoqué précédemment, l'exorde constitue le moment clé de la phase introductive du rituel [3227], celui au cours duquel sont annoncées les différentes étapes du processus d'offrande. D'une manière plus générale, il y a tout lieu de croire que les liens existants entre le geste de l'offrande et la liturgie de « perpétuation du nom » ne peuvent être appréciés qu'en prenant en compte le rôle « moteur » de la récitation qui se situe au cœur du rituel d'offrande. Au cours de celui-ci, comme peut en témoigner la syntaxe de la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, l'énumération des offrandes destinées au défunt est systématiquement ponctuée par la verbalisation de son nom, afin d'en assurer la destination et, par conséquent, l'efficacité des effets.
Une fois ces quelques points définis, nous allons maintenant examiner les différents types d'offrande présentés au bénéficiaire de la liturgie.

[3218] E. TEETER, *op. cit.*, p. 131.
[3219] E. TEETER, *ibid.* ; V. DESCLAUX, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2017, p. 161-202.
[3220] G. ENGLUND, *op. cit.*, p. 564.
[3221] B.M. BRYAN, *op. cit.*, p. 19.
[3222] J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice* sociale, Paris, 1989, p. 107-108 ; G. ENGLUND, *op. cit.*, p. 564.
[3223] Voir *infra*, « postures composites », p. 487-488.
[3224] Cf. *supra*, tableau 3, p. 223 (vol. I).
[3225] Doc. **20**, **22**, **27**, **39**, **59**, **78**, **79**, **95**, **100**, **106**, **107**, **120**, **125**, **126**, **127**, **139**, **159**, **171**, **172**, **193**, **236**, **251**, **258**, **262**, **296**, **315**, **339**, **381**, **401**, **504**, **510**, **519**, **531**, **536**.
[3226] Doc. **161**, **265**, **412**, **429**, **511**, **537**.
[3227] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éds. du Rocher, 2003, p. 483.

3a : Postures simples opératoires
Explicitation : le liturgiste est debout (ou agenouillé), tourné vers la gauche (ou la droite), il présente au défunt de la main droite (de la gauche ou des deux) une offrande liquide, alimentaire ou végétale.

Offrandes de pain et/ou de boisson

Comme nous l'avons rappelé, la présentation au défunt du pain et de la bière représente une forme emblématique de l'offrande. Leur position initiale dans la litanie des offrandes contenue dans la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* témoigne du statut spécifique de ces aliments. Par ailleurs, il est probable que leur figuration – par le texte ou par l'image – dans le matériau « éternel » de la pierre du support les préserve du processus de putréfaction dont font fatalement l'objet leurs modèles « réels » [3228]. C'est ce caractère immarcescible de l'offrande « pétrifiée » qui est probablement évoqué dès l'époque des Textes des Pyramides :

> (§ 655a [TP 373]) « Prends pour toi ton pain qui ne moisira pas et ta bière qui ne surira pas ! » [3229]

Dans quatre exemples du corpus dans lesquels le liturgiste est représenté en train d'offrir des pains au bénéficiaire (**fig. 4**, doc. **22**, **fig. 133**, **39**, **125**, et **139**), il s'agit le plus souvent de pains à forme plus ou moins conique, dont le modèle est le plus courant dans l'Égypte ancienne [3230]. Une des désignations de ce type de pain par le terme *bnbn* [3231] est sans doute à mettre en relation avec la forme présumée du « bétyle » héliopolitain, pierre levée originellement consacrée au culte d'Atoum [3232]. C'est probablement la consonnance du terme *bnbn* avec le verbe *wbn* [3233], désignation du lever du soleil, qui a produit une analogie de la pierre-*bnbn*, et plus généralement des objets empruntant à ses formes, avec l'image de l'élévation de l'astre et, par suite, faisant du *bnbn* un symbole du renouveau cyclique de la vie [3234]. Un passage de la formule 600 des Textes des Pyramides semble donner corps à cette hypothèse :

> (§ 1652a-b [TP 600]) « Ô Atoum-Khéprer, c'est en tant qu'Être-dressé que tu t'es dressé et c'est en tant que *benben* que tu t'es levé (*wbn~n=k*) dans la Demeure de l'oiseau-*benou* à Héliopolis ! »

Cette promesse de la renaissance « éternelle » du défunt que procure l'offrande en général, et celle du pain-*bnbn* en particulier, dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom » est proclamée dans la stèle d'Antef, datée du règne d'Amenemhat III (**fig. 150** [détail], doc. **39**). Le défunt est figuré debout dans la partie gauche de la scène d'offrande. Face à lui, son échanson lui présente deux pains coniques à bout arrondi à hauteur de son visage.

[3228] J. Rizzo, « Une mesure d'hygiène relative à quelques statues-cubes déposées dans le temple d'Amon à Karnak », *BIFAO* 104, 2004, p. 511-521.
[3229] Une formule similaire est attestée dans un passage du Rituel de l'Ouverture de la bouche (Scène 70 B [n], E. Otto, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, Teil I p. 184 ; Teil II, p. 156). Dans la stèle du prince Sahathor (doc. **125**), outre la formule *sᶜnḫ rn*, le liturgiste est accompagné par la légende, « offrir le pain-gâteau *châ(ou)t* » (sur ce terme, *Wb* IV, 421, 3-8).
[3230] H. Wild, « Brasserie et panification au tombeau de Ti », *BIFAO* 64, 1964, p. 106.
[3231] Le pain de forme conique à bout pointu contenu dans une coupelle semi-circulaire, présenté par l'officiant dans la stèle de Sénebefni (doc. **135**, Caire 20677, ME) est peut-être un pain-gâteau *châout*, comme semble le montrer une des scènes d'offrande du linteau de porte provenant du temple de Médamoud (Louvre E 13983). Sur la partie droite, Sésostris III est figuré offrant cet aliment au dieu Montou, image accompagnées de la légende : « donner le pain-gâteau *châ(ou)t* ». Dans certains cas, ce même pain conique représente le « pain blanc », *t ḥḍ* (K. Eaton, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013, p. 132-133, p. 195, n. 2).
[3232] J. Baines, « *Bnbn* : Mythological and Linguistic Notes », *Orientalia* 39, fasc. 3, 1970, notamment p. 399-400 ; E. Otto, *LÄ* I, 1975, col. 694, *s.v.* « Benben ». Sans doute, peut-on accorder les différentes formes de ce pain-*bnbn*, notamment celui avec le sommet arrondi (doc. **39**) et celui avec le sommet pointu (doc. **135**), avec celles des deux types de pierre-*bnbn*, ceux que B.J. Kemp associe à la « round-topped tradition » et à la « pointed tradition » (*Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Routledge, London, New York, 2006 [2de éd.], p. 139, fig. 48).
[3233] Ce lien lexical est notamment reconnu par H. Kees et A.H. Gardiner, mais il est contesté par J. Baines (*op. cit.*, p. 389-404).
[3234] B.J. Kemp, *ibid.*, p. 137-140.

Le geste de l'offrande de la boisson, qu'il s'agisse d'eau, de bière, de vin ou de lait, est à distinguer de celui du versement de l'eau purificatrice relatif au rite de libation [3235], dont la question a été abordée précédemment [3236]. Cette boisson offerte au défunt, qui peut être désignée dans son acception générique par le terme *mw*, « eau » ou encore *qbḥ*, « eau fraîche », est avant tout destinée à procurer « la satiété rafraîchissante au défunt dans l'au-delà, et donc sur la capacité de renouvellement de l'énergie du mort dans l'éternité. » [3237]



Fig. 150 : Stèle d'Antef (détail) (Louvre C 313), d'après le site électronique du musée du Louvre : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022746

Toutefois, en dehors de la présence d'indices textuels ou iconographiques, tels que la dénomination de l'offrande liquide [3238] ou la forme de son contenant [3239], il est souvent délicat de distinguer le type de boisson offerte au défunt dans la cadre du rituel d'offrande. Ainsi, dans les quatre exemples de notre corpus figurant l'offrande d'une boisson au défunt, l'incertitude semble s'imposer. Dans la stèle de Montououser (**fig. 107**, doc. **26**-**27**), le dédicataire bénéficie de l'action rituelle de deux liturgistes *sˁnḫ rn*, dressés face à lui dans deux registres distincts. Au niveau supérieur, la liturgie de « perpétuation de son nom » est assurée par son fils Antef, campé dans une attitude de la verbalisation rituelle, bras droit tendu en direction de son père. Au-dessous, c'est le propre père du bénéficiaire, également nommé Antef, qui est désigné comme officiant de la liturgie *sˁnḫ rn*. Figuré debout face à son fils, il tient deux récipients dans ses mains : un vase globulaire reconnu comme une cruche à bière et plat muni d'un couvercle contenant sans doute de la nourriture [3240].

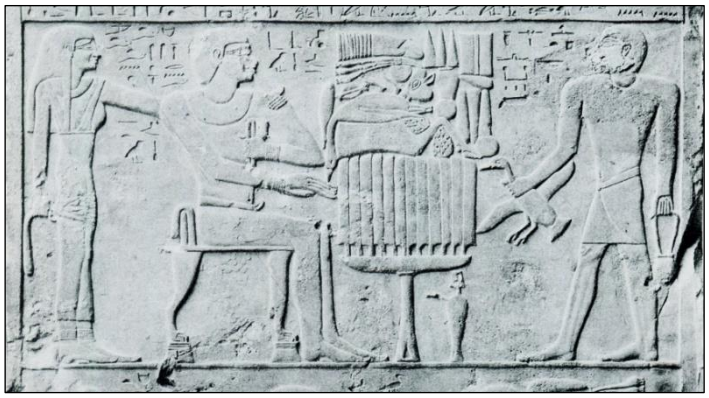


Fig. 151 : Stèle de Beb (détail) (Leyde AP 13), d'après P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, Erste Abteilung, pl. X.

Dans la stèle de Beb (**fig. 151**, doc. **78**), l'échanson qui se tient face au défunt empoigne une oie par le cou de la main droite alors qu'un pot à eau ou peut-être à lait, de type *ḏˁt* [3241] est suspendu au bout de son bras gauche. Dans le deuxième registre de la stèle de Réhouânkh (doc. **107**), le fils liturgiste est agenouillé face à son

[3235] M. Broze, R. Preys, « Du pain et de la bière pour les dieux et les morts… ou comment et pourquoi alimenter les êtres invisibles », catalogue de l'exposition *Pain et bière en Égypte ancienne. De la table à l'offrande*, Treignes, 2004, p. 83.
[3236] Cf. *supra*, p. 469-473.
[3237] M.-A. Bonheme, « Les eaux rituelles en Égypte pharaonique », *Archéo-Nil* 5, 1995, p. 134.
[3238] Le terme *qbḥ(w)*, le plus souvent rendu par « eau fraîche », peut également désigner, dans le cadre de l'offrande rituelle, du vin ou de la bière (K. Eaton, *op. cit.*, p. 195, n. 1).
[3239] Néanmoins, cet indice peut être source de confusion, à l'exemple du vase-*nw* qui peut, dans certains cas, contenir d'autres liquides que du vin (M.-Ch. Poo, *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*, *Studies in Egyptology*, 1995, p. 40, n. 8).
[3240] https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544320.
[3241] Sur ce type de pots à eau, G. Jequier, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, *MIFAO* 47, 1921, p. 116.

père, assis sur un siège devant une table d'offrandes. D'après l'éditeur du document, le liturgiste Renséneb présente au bénéficiaire un plateau surmonté de deux cruches [3242], motif dont il est particulièrement difficile d'imaginer le contenu du fait de l'altération de la pierre à cet endroit. Enfin, dans la stèle d'Ioutcheni (**fig. 47**, doc. **127**), le liturgiste anonyme, qui de manière inaccoutumée n'occupe pas la première place face au bénéficiaire [3243], tient dans la main gauche ce qui semble être une branche de palmier-dattier [3244] et dans la main droite une aiguière-*ḥs.t*. Il a été remarqué que la présentation rituelle de cet accessoire, sans usage spécifique, est peu courante [3245]. En effet, dans le corpus *sᶜnḫ rn*, comme nous l'avons vu précédemment [3246], cet objet est généralement introduit dans le contexte spécifique du rite de libation. À l'aide de cette aiguière, l'officiant verse alors l'eau lustrale sur les aliments déposés sur la table d'offrandes. Dans cet exemple, il est donc délicat de définir avec certitude l'intention qui préside dans la présentation de cette aiguière au défunt.
Finalement, en ce qui concerne le caractère fonctionnel des offrandes du pain ou de la boisson dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, il convient d'ajouter que ces dernières semblent favoriser le processus de divinisation du défunt, du fait de l'ingestion par ce dernier de l'Œil d'Horus, désignation métaphorique de toute offrande consommable. Cette promesse de transfiguration du défunt est encore signifiée par la constellation des divinités sous l'autorité desquelles chacune des principales offrandes alimentaires est placée : Népri pour le pain, Hâpy pour l'eau, Hathor pour la bière et Hésat pour le lait [3247]. Par l'absorption de ces denrées comestibles, le défunt incorpore en quelque sorte l'hypostase de ces divinités et, par suite, s'assimile à la nature et à la puissance de ces dernières.

Offrandes carnées

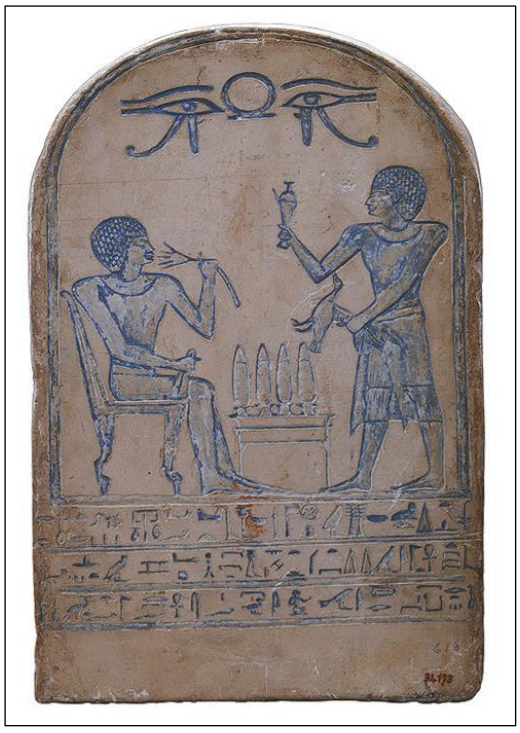


Fig. 152 : Stèle de Chéri (Caire CG 34173).

Parmi les offrandes carnées présentées au défunt dans le cadre de la liturgie *sᶜnḫ rn*, les plus courantes sont le canard pilet (*s*[*ꜣ.*]*t*), l'oie – oie du Nil *smn*, oie cendrée *sr* ou oie des moissons *rꜣ* – ou la patte antérieure de taureau (*ḫpš*).
Dans huit exemples du corpus, le liturgiste est spécifiquement figuré en train d'offrir un canard (doc. **59**, **106**, **193**, **236**, **fig. 152**, **536**) ou encore une oie (**fig. 151**, doc. **78**, **100**, **120**). L'importance et la promiscuité de ces offrandes carnées dans le cadre de l'offrande funéraire est évoquée dans les Textes des Pyramides :

> (§ 1224a-b [TP 521]) « Est-ce une oie-*sr* ? Apporte-la ! Est-ce un canard-*s*(*ꜣ*)*t* ? Apporte-le ! »

Comme l'ensemble des offrandes alimentaires présentées au défunt, ces volatiles sont avant tout offerts afin d'assurer sa subsistance. Par suite, du fait de la satisfaction des besoins nourriciers élémentaires, ils représentent consécutivement un symbole de régénération [3248]. Dès la II^e^ dynastie, ces anatidés sont représentés le plus souvent troussés sur la table

[3242] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo*, vol. I, CGC, Le Caire, 1902, p. 173.
[3243] Concernant ce dispositif, voir également la stèle de Chédou (doc. **106**).
[3244] O. EL-SHAL, « La stèle d'Ioutjéni et les liturgies processionnelles de la fin du Moyen Empire (CGC 20476, GEM 4439) », *BIFAO* 115, p. 455-470.
[3245] *Ibid*., p. 462.
[3246] Cf. *supra*, p. 472-473.
[3247] Cet ensemble de corrélations est notamment précisé dans la « formule de présentation de l'offrande » (J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003, p. 497).
[3248] Ph. GERMOND, « En marge du bestiaire : un drôle de canard… », *BSEG* 25, 2002-2003, p. 75-94 ; Ch. KUENTZ, *L'Oie du Nil (Chenalopex ægyptiaca) dans l'antique Égypte*, Lyon, 1934, p. 51.

d'offrandes ou encore, par le truchement du motif synecdotique de la tête tranchée dans le « menu » de la stèle. Outre le caractère alimentaire relatif à ces offrandes carnées, on peut également les percevoir sous leur aspect sacrificiel, dans la mesure où le canard ainsi que l'oie peuvent incarner des manifestations de forces nuisibles, celles issues du milieu hostile du marais [3249].
Dans ce même cadre de l'offrande funéraire, ces volatiles peuvent également être représentés vivants, le plus souvent maintenus par le cou et les ailes par l'officiant ou le porteur d'offrandes. Dans les exemples du corpus *sʿnḫ rn*, l'offrande au défunt du canard et de l'oie est systématiquement figurée conformément à ce dernier dispositif.
Hors du caractère nourricier commun à l'ensemble des offrandes alimentaires, il convient de déterminer les registres métaphoriques attachés aux représentations du canard ou de l'oie. Le canard pilet est le seul oiseau figuré dans l'iconographie égyptienne en train de voler. En outre, les signes hiéroglyphiques relatifs au canard –  (G 40) ou  (G 41) – peuvent servir d'idéogrammes pour le verbe « voler » (*pȝ*) ou de déterminatifs pour nombre des termes en relation avec cette action [3250].
Quant à l'oie du Nil (*smn*), le roi dans les Textes des Pyramides, puis tout « Osiris » dans les Textes des Sarcophages, sont assimilés à ce volatile afin de pouvoir s'élever dans les sphères célestes [3251].
On peut donc supposer que, outre la subsistance que représentent ces offrandes carnées, c'est le pouvoir de mobilité inhérent à ces volatiles que l'on souhaite transmettre au défunt par le truchement de leur offrande, afin que ce dernier échappe notamment à la menace que représentent l'immobilité et la rigidité de son cadavre.
L'offrande du *ḫpš*, partie animale qui correspond en principe à la patte antérieure droite du taureau [3252], est attestée à trois reprises dans le corpus de la liturgie *sʿnḫ rn* (**fig. 175**, doc. **20** et **fig. 149**, **95** [3253], **126**). Pièce de choix (*stp*) [3254] parmi les offrandes funéraires, le *ḫpš* est censé transmettre à son bénéficiaire la puissance physique de l'animal dont il est issu. D'après les scènes de boucherie rituelle de l'Ancien Empire, il est supposé que la patte antérieure était prélevée sur un animal vivant, son offrande permettant au défunt, par une sorte de transfert magique, de recouvrer ses forces vitales [3255]. L'autre source importante concernant l'offrande cérémonielle du *ḫpš* est le Rituel de l'Ouverture de la bouche, attesté depuis les sources de l'Ancien Empire mais plus amplement documenté par celles du Nouvel Empire. Ainsi, les scènes 24 et 44 de ce rituel, qui concernent le geste d'offrande du *ḫpš* par le « prêtre-ritualiste » (*ḫry-ḥb*) [3256] associé à celui du cœur-*ḥȝty* par le prêtre-*sem* (*smr*), se distinguent par le fait que la première scène fait suite à l'abattage sacrificiel d'un taureau-*néga* (*ngȝ*) alors que la seconde concerne celui d'un bœuf-*chéser* (*šsr*) [3257]. Il est ensuite précisé que le *ḫpš* déposé en offrande devant la statue du défunt a été prélevé sur le corps de « celui qui a mutilé (?) [3258] l'Œil d'Horus », désignant sans ambiguïté le dieu Seth, parangon des forces hostiles au défunt. Comme le déclare D. Meeks à propos des offrandes rituelles, « les pièces de viande présentées ne sont autres que les chairs dépecées des ennemis dont on absorbe la vitalité

[3249] Pour le canard, Ph. GERMOND, *ibid*., p. 91-94 ; W.R. JOHNSON, « The Duck-Throttling Scene from Amarna », *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*, 2015, p. 293-300 ; pour l'oie, Ch. KUENTZ, *ibid.*, p. 52 ; J. VANDIER, « L'oie d'Amon. A propos d'une récente acquisition du Musée du Louvre », *MonPiot* 57, 1971, p. 28-31 ; C. GRAINDORGE, « La quête de la lumière au mois de khoiak : une histoire d'oies », *JEA* 82, 1996, p. 88-89. Concernant ce motif de l'oie, objet de sacrifice, on peut alors difficilement l'assimiler à l'animal emblématique du dieu Amon.
[3250] G. ROBINS, « The Flying Pintail Duck », *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, vol. II, *OLA* 241, 2015, p. 1833-1835.
[3251] C. GRAINDORGE, *op. cit*., p. 87 ; P. VERNUS, « oie », *in* A. Viénot (éd.), *Bestiaire des pharaons*, Perrin, 2005, p. 401.
[3252] J. YOYOTTE, « taureau », *in* A. Viénot (éd.), *Bestiaire des pharaons*, Perrin, 2005, p. 561. Mais d'après les sources textuelles et iconographiques, il est attesté que le sacrifice est également opéré sur un bœuf-*chéser* ou même sur un veau (N. GUILHOU, « La mutilation rituelle du veau dans les scènes de funérailles au Nouvel Empire », *BIFAO* 93, 1993, p. 277-298).
[3253] Au second registre de la stèle de Khensou-ouser (**fig. 149**, doc. **94**-**95**), le liturgiste offre le *ḫpš* de la main gauche alors qu'il procède à la libation à l'aide d'une aiguière-*ḥs.t* tenue de la main droite.
[3254] S. IKRAM, *Choice Cuts : Meat Production in Ancient Egypt*, *OLA* 69, 1995, p. 129-130.
[3255] N. GUILHOU, *op. cit.*, p. 277-278.
[3256] On peut donc considérer que dans les exemples du corpus (doc. **20** et **95**), par l'offrande du *ḫpš* au père défunt, le fils liturgiste est assimilé au *ḫry-ḥb*. Pour des attestations de cette iconographie dans les tombes de particuliers, cf. A. BADAWY, « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 85-93.
[3257] E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, Teil I, p. 47-51 ; Teil II, p. 76-78 (scène 24) ; Teil I, p. 99-101 ; Teil II, p. 103-105 (scène 44).
[3258] Verbe inconnu *ḫpḫ*, dont on ne peut que souligner la paronomase avec le terme *ḫpš*.

en les mangeant » [3259]. Enfin dans les scènes suivantes du même rituel de l'Ouverture de la bouche (25 et 45), le ritualiste et le *sem* se saisissent du *ḫpš* afin d'ouvrir la bouche et les deux yeux du défunt. Il est intéressant de noter que, sur le plan symbolique, à travers l'offrande puis l'utilisation du *ḫpš* de l'ennemi séthien, on utilise la puissance vitale de « celui a mutilé l'Œil d'Horus » afin de la transférer au défunt. On peut évoquer une sorte de protocole homéopathique au cours duquel le sacrifice de l'être personnifiant les forces négatives et son utilisation rituelle permet de chasser celles qui paralysent le défunt dans une immobilité mortifère.

Offrandes végétales

Dans l'ensemble du corpus relatif à la liturgie *sʿnḫ rn*, on peut répertorier douze exemples [3260], principalement datés du Nouvel Empire, dans lesquels le liturgiste offre au défunt des plantes, le plus souvent sous la forme de bouquets composés. Ces derniers, généralement formés au moyen de fleurs de lotus bleu-*sšn* (*Nymphaea caerula*) et d'ombelles de papyrus-*wꜣḏ* (*Cyperus papyrus*), peuvent être nommés de manière courante par le terme *ms*. Parfois, c'est le vocable *ʿnḫ* qui est utilisé, évoquant la dimension divine propre à l'objet, due pour partie au fait que ce « bouquet de vie » provient de la table des dieux [3261]. Ainsi, dans un relief de la tombe de Mérymaât (**fig. 2**, doc. **296**), la légende relative à la scène d'offrande d'un bouquet au défunt par le liturgiste *sʿnḫ rn* commence par la séquence : « Reçois le bouquet-*ʿnḫ* provenant de ton noble (?) dieu Amon. »

La fleur de lotus, qu'elle soit en bouton ou dans sa forme épanouie, est la plante la plus fréquemment présente dans les bouquets offerts au défunt par le liturgiste *sʿnḫ rn* [3262]. À partir de l'observation de certains exemples datant de l'Ancien Empire, il a été conclu que le geste de l'offrande du lotus au défunt par le fils aîné pouvait exprimer « l'idée d'une communication entre le défunt et son entourage familial » [3263]. En outre, comme nous le développerons plus loin [3264], parmi les nombreuses vertus attribuées à la fleur de lotus, sa capacité à traduire, et sans doute à activer, le processus de renaissance du défunt est sans conteste la plus prégnante. Il n'est donc pas surprenant que dans le cadre du rituel visant à mettre prioritairement en œuvre ce processus, le liturgiste utilise ce médium. Il est d'ailleurs important de noter qu'au-delà du simple geste de l'offrande du lotus, c'est celui de son olfaction qui semble constituer l'élément déclencheur dans la mise en route du cycle de régénération du défunt. Ce point paraît indiqué par le fait que dans certains cas (**fig. 2**, doc. **296**, **fig. 153**, **401**), le liturgiste dirige très nettement la fleur de lotus qui domine le bouquet en direction du nez du bénéficiaire. Dans d'autres cas (**fig. 15**, doc. **171**, **315**, **fig. 190**, doc. **510**), l'offrande du bouquet de lotus par le liturgiste est complétée par le geste de

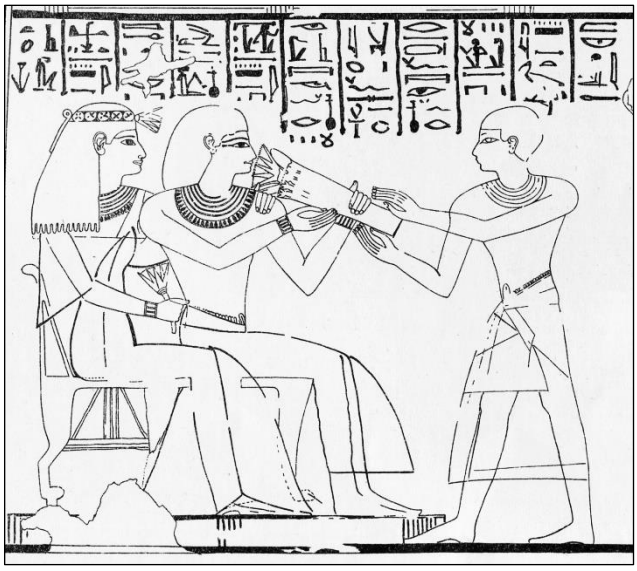


Fig. 153 : Relief de la tombe de Djéhouty (mur est, partie nord), Cheikh-Abd-el-Gournah (TT 45), d'après N. de Garis Davies, *Seven Private Tombs at Kurnah*, pl. 2.

[3259] « Pureté et purification en Égypte », *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. IX, 1976, col. 438.
[3260] Doc. **79**, **127**, **171**, **236**, **251**, **262**, **296**, **315**, **401**, **510**, **519**, **531**.
[3261] J. DITTMAR, *Blumen und Blumensträusse als Opfergabe im alten Ägypten*, *MÄS* 43, 1986, p. 125-127.
[3262] Cette offrande du lotus entre particuliers constitue probablement le décalque de celle effectuée par le roi à l'attention d'une divinité, iconographie attestée, selon M.-L. Ryhiner, depuis la XI[e] dynastie (*L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *Rites égyptiens* VI, 1986, p. 24). Sur cette offrande du lotus à l'Ancien Empire, J. WEN, *The Iconography of Family Members in Egypt's Elite Tombs of the Old Kingdom,* University of Pennsylvania, Publicly Accessible Penn Dissertations, 2018, p. 288-289.
[3263] B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, thèse soutenue en 2003, [2012], p. 61.
[3264] Cf. *infra*, « Posture 8 : Respiration d'une fleur de lotus », p. 513-517.

l'olfaction d'une autre fleur de lotus par le défunt, comme si ces deux gestes distincts constituaient deux moments successifs d'une même séquence.

En ce qui concerne le papyrus, il doit également être perçu comme un symbole de régénération, comme le suggère le champ sémantique du terme principal qui le désigne en égyptien. En effet, le substantif *wꜣḏ* dérive certainement d'un verbe pouvant signifier « être vert », « croître » ou « prospérer » [3265]. Le réseau d'analogies formé entre le papyrus et l'idée d'un commencement ou d'un renouveau se manifeste encore dans les récits désignant ce végétal comme présent sur le tertre originel, au commencement de la création [3266]. Il existe également un terme *mḥy.t* pour désigner le papyrus, homonyme d'un des mots signifiant « inondation ». Or, le débordement annuel du Nil est un des symboles récurrents du renouveau de la création [3267]. Enfin, comme le hiéroglyphe figurant la fleur de lotus, le signe de la « touffe de papyrus » (M 16) est celui qui est parfois utilisé pour rendre l'expression *mꜣˁ-ḫrw*, « juste de voix » [3268], celle qui annonce, ou anticipe positivement, la victoire du défunt dans le tribunal de l'au-delà et, partant, le renouveau de son existence dans cette nouvelle dimension. Compte tenu de l'ensemble de ces corrélations, l'offrande du papyrus au défunt ne peut que signifier la promesse de sa prochaine régénérescence.

Enfin, la stèle d'Ioutcheni (**fig. 47**, doc. **127**) examinée précédemment [3269], est un document rare à l'intérieur du corpus *sˁnḫ rn* dans la mesure où il est le seul dans lequel un liturgiste (anonyme) présente au défunt ce qu'il y a tout lieu d'identifier à une branche de palmier-dattier *bnr.t* [3270]. En effet, outre le fait que ce végétal constitue un symbole de pérennité qui s'accorde particulièrement bien au contexte de cette offrande funéraire, le palmier-dattier entretient des liens forts avec l'eau [3271], comme semble le corroborer le fait que le liturgiste de cette stèle tient conjointement à la branche de palmier-dattier une aiguière-*ḥs.t*, traditionnellement employée pour le transport de l'eau.
On le voit, de manière similaire à celles consacrées à l'offrande carnée au défunt, les images d'offrande rituelle de végétaux constituent une illustration du processus de régénération et de renaissance du défunt du fait que les vertus vivifiantes accordées à ces plantes vont être transférées au bénéficiaire du rituel.

Toutefois, dans le contexte de la liturgie de « perpétuation du nom », pour que ces offrandes rituelles participent à ses phases d'actualisation, elles doivent impérativement être accompagnées par des récitations dans lesquelles est précisé le nom de leur destinataire.
Dans la partie basse de la stèle de Nebnéfer et de Tanébet (**fig. 111**, doc. **251**), une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* de la défunte Tanébet est suivie par une formule *sˁnḫ rn*. C'est son époux Nebnéfer qui est alors désigné comme celui « qui a perpétué son nom », à savoir celui de son épouse. Par cette formule, Nebnéfer est donc déclaré responsable du façonnage de ce support, principalement destinée au bénéfice de sa défunte épouse.
Quant à la grande scène d'offrande rituelle qui se déroule dans le registre supérieur, on y voit Nebnéfer et de Tanébet assis devant une table d'offrandes lourdement chargée. Face à eux, leur fils Samout et à leur fille Méhou présentent des offrandes comestibles et florales dans leur direction. L'inscription située au-dessus d'eux précise (**fig. 111**) :

> « Offrande toute chose parfaite et pure à sa mère par Samout et offrande de pain et de bière à sa mère par Méhou. »

[3265] M. Erroux-Morfin, « Le Papyrus et son offrande. Cypéracées et Joncacées dans les textes égyptiens d'époque tardive », *ERUV* II, *OrMonsp* XI, 2001, p. 25.
[3266] *Ibid.*, p. 28.
[3267] G. Robins, « The Flying Pintail Duck », *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, vol. II, *OLA* 241, 2015, p. 18-34.
[3268] B. Geßler-Löhr, « Zur Schreibung von *mꜣˁ-ḫrw* mit der Blume », *GM* 116, 1990, p. 25-43 (notamment p. 33).
[3269] Cf. *supra*, p. 213 (vol. I) ainsi que la notice « Offrande de pain et/ou de boisson », notamment p. 482.
[3270] O. El-Shal, « La stèle d'Ioutjéni et les liturgies processionnelles de la fin du Moyen Empire (CGC 20476, GEM 4439) », *BIFAO* 115, p. 455-470 (plus particulièrement p. 461-462).
[3271] C. Gobeil, « Le port de la "branche festive" comme signe extérieur de joie ? », *EAO* 40, 2005, notamment p. 41.

Même si dans cet exemple, la destinataire de l'offrande n'est désignée que par son rang familial, il est convenu que ce geste rituel sera accompagné par la récitation de la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* inscrite au bas du monument, quant à elle expressément destinée au *ka* de la défunte Tanébet. Cette stèle fait donc partie des nombreux monuments consacrés à la piété familiale. L'originalité de ce dispositif protocolaire est que le liturgiste « fondateur », en l'occurrence le père, soit celui qui a pris en charge la réalisation du monument-support, est différent du liturgiste « actualisateur », rôle ici assumé par les deux enfants, qui sont donc chargés de maintenir ce processus de « perpétuation du nom » par le truchement des offrandes rituelles et des récitations idoines.

3b : Postures simples non opératoires

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche (ou la droite), il tient de la main droite (de la gauche ou des deux) une offrande liquide, alimentaire ou florale. Il se tient derrière le bénéficiaire de la formule sᶜnḫ rn, ce dernier rendant un culte à une divinité.

Dans le corpus des attestations de la formule *sᶜnḫ rn*, six exemples [3272] doivent être distingués des dispositifs d'offrande étudiés jusqu'à ce point. Dans tous ces exemples, le liturgiste présentait des offrandes au défunt, les deux personnages se trouvant face à face conformément au dispositif traditionnel du rituel. Or, dans les exemples abordés dans ce registre, l'offrande présentée par le liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* ne semble pas destinée au bénéficiaire de la liturgie mais à une divinité située au cœur de la scène.



Fig. 154 : Stèle de Nébaou (détail) (Leiden RMO V 48), d'après P.A.A. Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches, Dritte Abteilung, Stelen*, pl. XI [16].

Dans la plupart de ces exemples (**fig. 117**, doc. **161**, **411**, **429**, **fig. 154**, **511**, **537**), le liturgiste désigné dans la formule *sᶜnḫ rn* se tient derrière le bénéficiaire de la liturgie, ce dernier étant représenté en train de rendre un culte à une divinité à laquelle il fait face. Dans ce cas de figure, on peut donc comprendre que l'offrande tenue par le liturgiste est destinée à la divinité et non pas au bénéficiaire désignée dans la formule *sᶜnḫ rn*.
Dans tous ces exemples, le rituel figuré dans la scène ne constitue donc pas une illustration des phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, puisque l'officiant et le bénéficiaire désignés dans la formule idoine ne se tiennent pas selon le dispositif de face à face rituel qui caractérise la représentation de cette phase du cérémonial.

Dans la stèle du prince (*sꜣ n*[*y*]*-sw.t*) Séneb (**fig. 117**, doc. **161**), Kaouah, le liturgiste désigné dans la formule *sᶜnḫ rn*, maintient une oie devant lui alors qu'il se dresse derrière Séneb, le bénéficiaire de la liturgie. Ce dernier tourne le dos à son « protégé » (*ḫrd=f*) et lève ses deux mains en signe de prière-adoration devant Min ithyphallique.
Par conséquent, à moins de considérer que dans cette scène, le liturgiste Kaouah prodigue une offrande carnée au prince Séneb, par l'intercession du dieu Min, on retiendra plutôt l'hypothèse que le liturgiste désigné dans la formule *sᶜnḫ rn* semble accompagner le « bénéficiaire-ritualiste » dans le culte rendu à la divinité représentée dans la scène. Ainsi, dans ce cas, comme dans la plupart des exemples montrant un dispositif similaire, à l'instar de la catégorie examinée plus haut, la scène figurant le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* illustre une forme d'action votive solidaire, sans lien apparent avec les phases d'actualisation de la liturgie mémorielle.

[3272] Doc. **150**, **214**, **304**, **321**, **392**, **418**.

Postures composites

Un certain nombre de documents dans lequel le liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* est représenté dans une posture composite comprenant un geste d'offrande rituelle ont déjà été commentés plus haut. Parmi ceux-ci, sont répertoriés les sous-catégories suivantes :

3c. Offrandes et verbalisation (cf. *supra*, 1f, p. 466-467)
Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche ou vers la droite, le bras droit ou gauche levé et plié en signe de verbalisation, le bras gauche ou droit présente une offrande destinée au bénéficiaire.

3d. Offrandes et libation (cf. *supra*, 2c, p. 476-478)
Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche ou la droite, il verse l'eau lustrale sur la table d'offrandes (ou sur un coffre à canopes) à l'aide d'un vase tenu de la main gauche (ou de la droite) et il tient ou présente une offrande de la main droite (ou de la gauche).

3e. Offrandes et encensement

Dans la documentation mise à l'étude, la sous-catégorie montrant le liturgiste *sˁnḫ rn* dans une telle posture composite – offrande et encensement – n'est attestée que dans deux exemples (**504** et **531** [3273]). Dans ces derniers, le geste d'offrande rituelle du liturgiste fait alors bénéficier au défunt des vertus régénératrices de la fleur de lotus alliées au pouvoir purificateur de la fumigation d'encens.



Dans le registre supérieur de la stèle du prêtre-*ouâb* d'Amon du porche [3274] Ptahmâï (**fig. 155**, doc. **504**), ce dernier est représenté en train de procéder à la libation des offrandes déposées sur une table devant laquelle se tient Osiris. Dans le registre médian, une scène au dispositif similaire montre Ptahmâï présentant à ses parents, Akhpet et Néferchésemtet, un plateau chargé de pains et un encensoir fumant. Au-dessus et derrière l'image du fils liturgiste, se trouve la formule *sˁnḫ rn* suivante :

> (Doc. **504**) « Fait par son fils qui (ainsi) a perpétué son nom, le prêtre-*ouâb* d'Amon du Porche, Ptahmâï. » [3275]

Comme cela a été largement commenté précédemment, et contrairement aux apparences sans doute dues à la proximité de ces éléments, cette formule ne fonctionne en tant que légende de l'action rituelle figurée dans le registre. En revanche, elle constitue une formule de dédicace, témoignant du rôle de « fondateur » assumé par le fils liturgiste Ptahmâï dans la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom ». En outre, la disposition du rituel d'offrande figurée dans cette scène nous signale que, outre cette responsabilité dans la mise en œuvre de cette stèle à l'attention de son père défunt, il est également en charge des phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*.

Fig. 155 : Stèle de Ptahmâï (musée de Grenoble n° 24), d'après le site électronique du musée de Grenoble.

[3273] En l'absence de photo ou de dessin de cette stèle d'Iâhmès, l'analyse de son iconographie se fonde sur la description succincte fournie par P. Lacau (*Stèles du Nouvel Empire*, t. 1, fasc. 2, CGC, 1926, p. 173-174) et, donc, impose une certaine prudence au sujet de certains détails.
[3274] Sur ce titre, Y.J.-L. GOURLAY, « Trois stèles memphites du musée de Grenoble », *BIFAO* 79, p. 98.
[3275] *jr*(*w*)*~n s3=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f wˁb n*(*y*) *Jmn sbḫt* (?) *Ptḥ-mˁ*(*=j*).

Au cours des exécutions répétées du rituel d'offrande, le liturgiste va participer au processus de régénération du défunt, comme en témoigne l'offrande alimentaire et la fumigation d'encens figurée dans cette scène et, par suite, la récitation rituelle des formules à destination de son père défunt, et notamment par le truchement de la verbalisation de son nom va permettre de le « perpétuer » (*sᶜnḫ*). Il est sans conteste un lieu commun de rappeler les corrélations pouvant être établies entre l'offrande funéraire faite au défunt et la capacité de régénération de ce dernier, notamment animée par le pouvoir magique accordé à ces provendes. Ce que nous avons essayé de montrer dans cette partie est dans quelle mesure le rituel de l'offrande funéraire entretient également des liens puissants avec la liturgie de « perpétuation du nom ». Ce point fut précédemment commenté lors de l'examen de la fréquente séquence faisant se succéder la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et la formule *sᶜnḫ rn* [3276]. En ce qui concerne les corrélations entre l'image du rituel d'offrande et la liturgie de « perpétuation du nom », elle peut paraître plus déductive dans la mesure où ces liens sont de l'ordre de l'oralité et concerne notamment les différents moments de ce rituel au cours desquels le desservant est amené à prononcer le nom du bénéficiaire. Cette affinité entre ces domaines relatifs au geste et à la parole a été également rappelé plus haut dans la partie consacrée à la « posture de verbalisation » [3277]. On pourrait encore l'illustrer dans une inscription gravée sur la situle piriforme datée de Basse Époque et appartenant à un certain Ousirour [3278]. Sur la panse de ce récipient destiné aux libations, on peut observer une scène où figure la déesse Nout, déesse du ciel figurée en déesse-arbre, dispensant de l'eau au défunt et à son *ba*. Cette image est flanquée d'un long discours de la déesse s'adressant à l'Osiris N. :

> « Ces dieux dont j'ai prononcé le nom, qu'ils t'accordent l'offrande funéraire (*pr.t ḫrw*) faisant durer ton nom (*sw³ḥ rn=k*) dans l'enceinte de leurs temples, à tout moment de l'appel à la prière. » [3279]

Posture 4 : Posture de prière-adoration [3280]

Généralités

Dans cette posture, le liturgiste est figuré debout, ou parfois agenouillé, le corps possiblement orienté vers la gauche ou la droite, les deux bras étant le plus souvent levés et pliés [3281], mains ouvertes et paumes tournées vers le bénéficiaire du rituel. Dans ce qui semble être une variante, le liturgiste est représenté, soit debout, soit agenouillé, les bras tombant devant les cuisses et les mains ouvertes dirigées vers le sol. Sur le plan icono-sémantique, la signification à donner à cette attitude dans ce contexte rituel est indiquée par sa corrélation avec les signes couramment utilisés comme déterminatifs – principalement  (A 30),  (A 4) – pour les termes et expressions *j³w* (ou *jr.t j³w*),

[3276] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" de la liturgie *sᶜnḫ rn*… », p. 55-65 (vol. I).
[3277] Cf. *supra*, p. 457-569.
[3278] Louvre N 908 A. https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010009630.
[3279] *nn n*(*y*) *nṯr.w dm~n=j rn=sn d=sn n=k pr.t-ḫrw sw³ḥ=sn rn=k m-ḫnw pr=sn r tr n*(*y*) *rᶜ nb n njs ḥknw.* Pour la transcription hiéroglyphique de ce discours de Nout, P. Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du Musée du Louvre*, 1re partie, Paris, 1874, p. 113-118, https://archive.org/details/recueildinscrip00gygoog/page/n294. Pour une traduction française : J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003, p. 519-520.
[3280] Compte tenu des difficultés à distinguer dans certains cas, tant sur le plan lexical que sur celui de l'iconographie, les stricts domaines de la prière et de l'adoration (D. MEEKS, « La prière en Égypte », *in* G. Dorival, D. Pralon (éds.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui : actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février*, Aix-en-Provence 2-3 avril 1998, Aix-en-Provence, 2000, p. 9-23), nous utiliserons systématiquement le composé « prière-adoration » dans les exemples relatifs à ce rituel.
[3281] Comme nous l'examinerons plus bas (« Postures composites », p. 497-500), dans certaines variantes de cette posture, seul un des deux bras est plié – généralement le bras « proche » - notamment lorsque l'autre est occupé par le maintien d'un objet liturgique (M. LUISELLI, « Das Bild des Betens : Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik », *Imago Aegypti* 2, 2008, Taf. 23, 28 et 29). En outre, durant le règne d'Amenhotep IV, les bras de l'orant peuvent également être figurés tendus en direction de la divinité (Ph. COLLOMBERT, « Le hiéroglyphe  et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV », *in* Fr. Prescendi, Y. Volokine [éds.] *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, p. 504-515 ; M. LUISELLI, *ibid*., Taf. 26).

« adorer, louer » (« faire une adoration, des louanges »), *dwꜣ*, « prier, adorer » [3282], *swꜣš*, « honorer » ou encore *trj*, « révérer, respecter » [3283]. Nous le verrons, cette posture de « prière-adoration » montre des corrélations la « posture de déférence » [3284], au moyen de laquelle le desservant témoigne du respect, le plus souvent à l'égard d'une divinité ou d'un être divinisé.
Probablement attestée depuis la VI^e^ dynastie dans l'iconographie funéraire [3285], cette attitude – ainsi que ses variantes – de l'orant adoptée par le défunt en personne ou par un de ses proches, apparaît majoritairement dans le contexte du programme décoratif de la tombe des particuliers. Toutefois, pour ce qui est des périodes les plus hautes, le personnage dépeint dans cette attitude de la prière-adoration est le plus souvent représenté sur des stèles ou les montants de fausses-portes, généralement figuré seul ou, parfois, inséré à l'intérieur d'une file d'individus [3286]. L'orant présentant une des variantes de ce geste de la prière-adoration paraît alors très souvent orienté vers le « vide » puisque, hormis sa double représentation en disposition symétrique parfois attestée sur les montants d'une porte ou d'une fausse-porte, l'absence de personnage ou d'inscription situé à l'avant de l'orant laisse incertaine l'identification de l'entité à laquelle cette prière est adressée. À ce propos, plusieurs hypothèses ont été formulées : il pourrait s'agir d'une prière à une divinité invisible, d'une salutation aux visiteurs de la tombe, d'une invitation au défunt à franchir la fausse-porte, ou encore, d'une prière pour que le défunt accède aux offrandes alimentaires des dieux [3287]. Au cours du Moyen Empire, l'apparition de stèles montrant le défunt figuré dans une des postures de la prière-adoration face à une divinité ou face à une inscription mentionnant une prière à une divinité, peut laisser entendre que ce dispositif relationnel était déjà implicitement à l'œuvre dans les sources antérieures. Quoi qu'il en soit, à partir du Moyen Empire, se met en place une iconographie pérenne [3288] relative au geste de la prière-adoration, dans laquelle l'orant figuré dans cette posture se présente, parfois face au roi [3289], mais le plus souvent dans un contexte funéraire face à une divinité ou à un être divinisé [3290]. Il a parfois été avancé que cette posture ne peut être adoptée par un orant lorsqu'il se trouve face à une personne défunte [3291]. Or, comme l'atteste un certain nombre d'exemples de

[3282] Sur le champ sémantique respectif des termes *jꜣw* et *dwꜣ*, D. MEEKS, *op. cit.*
[3283] M. LUISELLI, *op. cit.*, p. 89 ; S.M. BAHGAT, « Expressing Respect in Ancient Egyptian Language », *GM* 262, 2020, p. 85-99.
[3284] « Posture 7 », cf. *infra*, p. 508-513.
[3285] *Ibid*., p. 91. A. Pillon apporte, à l'appui de plusieurs attestations, des nuances à l'idée généralement admise que la piété personnelle n'apparaît pas avant le Moyen Empire (« Prière, causalité divine et éthique. Remarques liminaires à l'étude de la piété des particuliers au III^e^ millénaire », *in* Ch. Zivie-Coche, Y. Gourdon [éds.], *L'individu dans la religion égyptienne*, *CENiM* 16, 2017, p. 137-173).
[3286] Sur cette iconographie du geste de la prière-adoration depuis la fin de l'Ancien Empire jusqu'au début du Moyen Empire, M. EL-KHADRAGY, « The adoration gesture in private tombs up to the early Middle Kingdom », *SAK* 29, 2001, p. 187-201 ; E. BROVARSKI, « False doors & history : the Sixth Dynasty », *The Old Kingdom Art and Archaeology*, *in* M. Barta (éd.), *Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31-June 4, 2004*, Prague, 2006, p. 115 ; Kh. DAOUD, *Corpus of Inscriptions of the Herakleopolitan Period from the Memphite Necropolis*, *BAR-IS* 1459, 2005, p. 185 et pl. VI (2.1.1.), VIII (3.1.1.), XI (4.1.3.) *et passim*.
[3287] M. EL-KHADRAGY, *op. cit*., p. 194.
[3288] Largement en usage jusqu'à l'époque gréco-romaine, A. BEY KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC, n^os^ 22001-22208, t. II, 1904, pl. I, II, III *et passim*.
[3289] Cette posture est également adoptée par les étrangers, libres ou prisonniers, en signe de soumission ou de supplication face au roi ou, plus généralement, à une autorité égyptienne (E. BRUNNER-TRAUT, *LÄ* II, 1977, col. 573-585, s.v. « Gesten » [notamment col. 577-578, 1c. « Preisen und Bitten »] ; Br. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994, p. 26, Abb. 8).
[3290] M. LUISELLI, *op. cit.*, p. 89-92. Dans nombre de rituels royaux, tels que le rituel du culte divin journalier, le roi est également représenté dans cette posture de la prière-adoration face au dieu (K. EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013, p. 151-152).
[3291] B.G. OCKINGA, « An Eighteenth Dynasty *ḫꜣty-ˁ.w* of Heliopolis in Adelaide, South Australia », *JEA* 91, 2005, p. 87. Dans une première approche, quelques exemples du Moyen Empire semblent contredire ce principe, puisque l'on peut y voir deux particuliers disposés face à face dans cette posture spécifique de la prière-adoration. Toutefois, dans l'ensemble de ces cas, contrairement aux apparences, il ne s'agit pas d'un rituel de prière mutuelle, chaque orant officiant au bénéficie du second, mais d'une prière-adoration collective adressée à une divinité ou à plusieurs divinités, dont l'identité est indiquée dans une inscription environnante. Ainsi, dans une stèle abydénienne appartenant à un certain Pépi (W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYEE* 5, 1974, pl. 64 [ANOC 47.1]), où deux orants sont figurés face à face, les bras pliés en signe de prière-adoration, l'identité de la divinité suscitée, et sans doute sa présence symbolique, se manifeste dans le texte de la prière qui sépare les deux protagonistes. Quant à la stèle Louvre C 19 datant du règne de Sésostris I^er^ (W.K. SIMPSON, *ibid.*, pl. 15 [ANOC 6.1]), deux personnages séparés par une table d'offrandes sont représentés face à face dans la posture de la prière-adoration. Dans cet exemple, ce sont les formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* se déroulant symétriquement

l'attitude classique de la prière-adoration [3292] ou, comme nous le verrons plus bas, lorsque l'orant ne lève qu'un seul bras, il est fort probable que le bénéficiaire de la prière soit alors considéré comme un défunt divinisé [3293]. Enfin, il a été noté que cette attitude fut parfois confondue, semble-t-il à partir de la XXI[e] dynastie, avec le geste d'exultation du défunt dans le contexte au jugement divin, montrant ce dernier les deux bras brandis à angle droit au-dessus de la tête en signe de victoire  (A 28), tel qu'on peut notamment le voir dans le corpus des stèles de Kôm Abou Bellou [3294].
L'examen des sources funéraires du Moyen Empire, à l'instar du corpus des stèles abydéniennes [3295], révèle que l'affichage de l'image mettant en exergue le défunt adoptant une des positions de prière-adoration face à la divinité se fait alors de plus en plus régulier [3296]. Cette évolution semble témoigner de l'émergence d'une notion théologique sans doute déjà en germe dans les sources plus anciennes [3297], celle que l'on peut définir de manière générale comme exprimant le désir de l'individu de marquer une plus grande proximité avec la divinité. Un des signes forts de l'enracinement de cette « piété personnelle » au cours du Nouvel Empire [3298], est la massification de cette iconographie spécifique [3299], notamment dans l'abondant corpus des stèles votives de particuliers daté de cette époque [3300]. Par suite, un débat toujours animé portant sur le rôle de la crise amarnienne dans cette évolution de l'attitude des particuliers vis-à-vis du divin et de sa normalisation au cours de l'époque ramesside [3301], permet d'apporter une perspective politico-religieuse à cette mutation. À cet égard, l'examen des sources du corpus de la liturgie *sʿnḫ rn* conduit à constater que parmi les 28 exemples de notre documentation figurant le liturgiste dans une attitude de la prière-adoration face à la divinité ou un être divinisé [3302], 19 sont incontestablement datés d'une période postérieure à l'époque amarnienne, et dont 16 appartiennent à l'époque ramesside. Cette analyse statistique spécifique semble donner quelque crédit à cette approche historique souvent défendue [3303].

autour des orants qui donnent l'identité des divinités sollicitées : Anubis pour le personnage de gauche et Osiris pour celui de droite.

[3292] Par exemple, dans le troisième registre de la stèle de Sénebnéraou (P.A.A. BOESER. *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reiches*, Erste Abteilung, Stelen, Milano, 1909, pl. XII). Cette similarité de posture entre le liturgiste et le bénéficiaire, ou parfois même, observée avec l'ensemble des individus présents dans le document, est encore attestée avec la posture de « salutation révérencieuse » (cf. *infra*, p. 503-508).

[3293] Cf. *infra*, « Postures composites » p. 498-499.

[3294] A. EL-AL, A. EL-HAAFEZ, J.-Cl. GRENIER, G. WAGNER, *Les stèles funéraires de Kôm Abu Bellou*, Paris, 1985 ; Fr. DUNAND, « Gestes symboliques », *CRIPEL* IX, 1987, p. 81-87.

[3295] P. Vernus ajoute quelques références à ce lot bien connu (« Études de philologie et de linguistique (II) », *RdE* 34, 1982-1983).

[3296] M. LUISELLI, *op. cit.*, p. 91.

[3297] A. PILLON, *op. cit.*

[3298] Qualifiée de « Religion of the Poor » en 1916 par B. Gunn (*JEA* 3, p. 81-94). Pour tenter de sortir du caractère jugé restrictif de l'expression « piété personnelle », J. Baines propose quant à lui « practical religion » (« Practical religion and piety », *JEA* 73, p. 79-98 [notamment p. 80]) et S. Bickel lui préfère « religiosité individuelle » (« Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III », *BIFAO* 102, 2002, p. 66). De manière plus générale, pour les questions de terminologie, M. LUISELLI, « Personal Piety », *in* J. Dieleman, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2008, p. 4-5.

[3299] Cette orientation semble également s'observer dans le domaine de la production littéraire (A. PILLON, *op. cit.*, notamment p. 141-142) ou encore dans le développement des processions divines en partie publiques, des pratiques oraculaires ou encore, du culte des animaux sacrés (S. BICKEL, *op. cit.*, p. 58).

[3300] Ainsi, à travers le lot important de stèles votives du Nouvel Empire découvert dans la tombe de Hâpydjéfaï à Assiout, T. DUQUESNE, *The Salakhana Trove. Votive stelae and other objects from Asyut*, *OCE* 7, 2009. Voir également, P. VERNUS, « La déesse Hathor et la piété personnelle : la stèle de Qenherkhepeshef », *in* G. Andreu (éd.), Catalogue de l'exposition *Les artistes du Pharaon, Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, Paris, 19 avril-22 juillet 2002, RMN, 2002, p. 239-242.

[3301] Pour une synthèse sur la question des origines et des développements de la « piété personnelle », et notamment sur les thèses contradictoires de J. Breasted puis, de J. Assmann d'une part, et de G. Posener d'autre part, voir M. LUISELLI, *op. cit.*, notamment, p. 1 et, en dernier lieu, A. PILLON, *op. cit.*, p. 137-173.

[3302] DOC. **103**, **283**, **343-344**, **349**, **364**, **368**, **377**, **382**, **384**, **397**, **403**, **407**, **412**, **419**, **427**, **438**, **441**, **443**, **462**, **466**, **467**, **473**, **512**, **522**, **550**, **627**, **657**.

[3303] A. PILLON, *op. cit.*, notamment p. 137-140.

Postures simples

4a. Posture simple (variante 1)

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche ou la droite, les bras levés et pliés en signe de prière-adoration. Il est figuré seul, ou en tête d'un cortège d'individus, face à une divinité, un emblème divin ou un être divinisé.

Parmi les cinq exemples figurant le liturgiste face à une divinité, ce dernier est montré trois fois seul (doc. **349**, **fig. 178**, **364**, **627**) et deux fois en tête d'un cortège d'individus (**fig. 156**, doc. **473**, **522**). D'après les critères proposés dans notre essai sur la fonctionnalité de la formule *sᶜnḫ rn* [3304], les exemples dans lesquels le liturgiste est impliqué dans les phases d'actualisation sont ceux où ce dernier est précisément figuré en train d'agir rituellement face au bénéficiaire mentionné dans le corps de la formule. Dit autrement, le dispositif le plus coutumier de cette catégorie est celui où les protagonistes présents dans la scène rituelle sont ceux mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn*. Toutefois, il est certains cas où le responsable des phases d'actualisation, figuré en train d'agir rituellement face au défunt, est autre que le « fondateur » mentionné dans le corps de la formule [3305]. Par suite, l'ensemble des exemples examinés ici dans lesquels le liturgiste « fondateur » est représenté dans la posture de la prière-adoration, non pas face au bénéficiaire de la formule *sᶜnḫ rn*, mais face à une divinité, doit être regroupé dans la catégorie des exemples où le liturgiste « fondateur » ne cumule pas la fonction d'« actualisateur », puisque n'agissant pas face au bénéficiaire de la liturgie.
Ainsi, sur les deux côtés de la statue-cube acéphale d'Ânkhnahéba (doc. **627**), son fils Djedamoniouefânkh est figuré dans l'attitude de la prière-adoration, tour à tour face à Osiris et au fétiche abydénien [3306]. *A priori*, ces images n'entretiennent pas de liens directs avec la formule *sᶜnḫ rn* inscrite sur le socle de la ronde-bosse :

> (Doc. **627**) « (Fait par) son fils pour perpétuer son nom, le *ḥm-nṯr* de Montou, seigneur de Thèbes, le *(j)m(y)-r(ȝ) šn* du domaine d'Amon de la seconde phylè, Djedamoniouefânkh. » [3307]

Par l'inscription de cette dédicace de fondation, le liturgiste semble vouloir signaler avant toute chose qu'il est le responsable du façonnage de ce monument et que, par ce geste votif, il a participé à la mise en œuvre de la liturgie mémorielle consacrée à son père.

Une liaison plus marquée entre la formule *sᶜnḫ rn* et l'iconographie adjointe du liturgiste figuré dans l'attitude de la prière-adoration peut s'observer dans la stèle de Tchoutchou provenant de Saqqâra (**fig. 178**, doc. **364**) [3308]. L'unique scène du monument qui occupe la majeure partie de la stèle montre le liturgiste Tchoutchou en prière-adoration devant le dieu Sokar. L'image est accompagnée du texte de la prière qui occupe le cintre. Dans le registre compartimenté qui occupe la base du monument, la formule *sᶜnḫ rn* fait suite à une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* adressée au dieu Sokar et destinée au *ka* de Khonsou, le père du liturgiste :

> (Doc. **364**) « (Khonsou, juste de voix) C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe royal qu'il aime, le chambellan du domaine de Khéperkhépérourê-irmaât (Aÿ), Tchoutchou. » [3309]

Cette stèle fait partie des documents du corpus caractérisés par l'absence, ou la mise à distance, du bénéficiaire défunt mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn*. Dans l'exemple de la stèle de Tchouchou, la syntaxe de la formule met en exergue de manière systématique la personne du liturgiste mais, en outre, la scène rituelle surdimensionnée met clairement en vedette ce même liturgiste, en isolant la

---

[3304] Cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" : actes secondaires… », p. 54-55 (vol. I).
[3305] Notamment les catégories 6A, 6B, 7A et 7B commentées dans « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 525-536 et figurées dans « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3306] L. COULON, « Les *uraei* gardiens du fétiche abydénien. Un motif osirien et sa diffusion à l'époque saïte », *La XXVI^e^ dynastie : continuités et ruptures*, Promenade saïte avec J. Yoyotte, Actes du colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Cybèle, 2011, p. 85-107 avec notamment n. 1.
[3307] (*jr*[*w*]~*n*) *sȝ=f r sᶜnḫ rn=f* (…) *Ḏd-Jmn-jw=f-ᶜnḫ*.
[3308] PM III²/2, p. 742.
[3309] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš n*(*y*)*-sw.t n*(*y*) *mry=f* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*)*-pr m pr Ḫpr-ḫpr.w-Rᶜ-jr-Mȝᶜ.t Ṯwṯw*.

scène dans laquelle le liturgiste est montré dans l'attitude de la « prière-adoration » face à un dieu. Compte tenu de ce dispositif général si peu équilibré en ce qui concerne la présence respective des deux protagonistes mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn*, on pourrait être tenté d'y voir un procédé visant avant toute chose à promouvoir la personne du liturgiste [3310]. Il est toutefois envisageable de percevoir en filigrane de ce dispositif une motivation moins égotique de la part du liturgiste. Nous l'avons vu, il existe dans cette stèle une double sollicitation du dieu Sokar traduite, d'une part, par la mise en scène de la prière effectuée à cette divinité et, d'autre part, à travers la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* inscrite au bas de la stèle. Ne doit-on pas voir derrière cet effet d'accumulation, une volonté du fils liturgiste d'assurer à son défunt père, via le système de réversion des offrandes activé par la prière au dieu local [3311], voire par l'installation du monument votif dans le *temenos* de son temple [3312], une pérennité dans la réception des prébendes, disposition indispensable dans le déroulement de la liturgie de « perpétuation du nom » ?

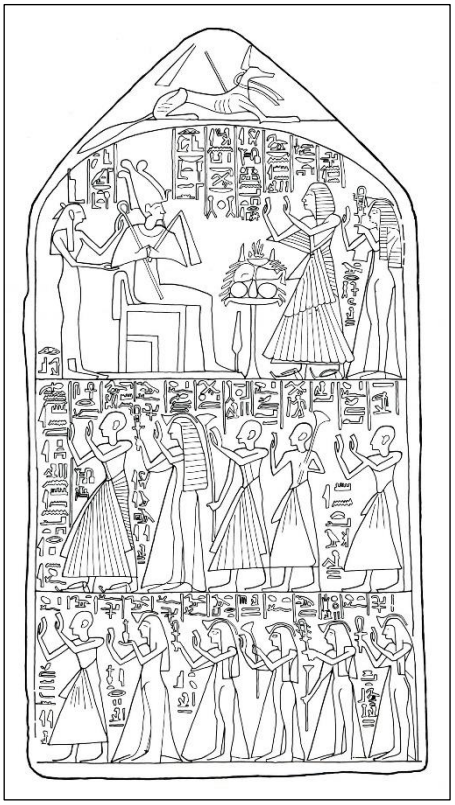


Fig. 156 : Stèle de Bakenamon (BM EA 349), d'après M.L. Bierbrier, *HTBM* 12, pl. 61, 2.

Il est donc possible que, dans le cadre de la liturgie de « perpétuation du nom », l'image du liturgiste figuré dans une attitude de la prière-adoration face au dieu traduise la volonté de ce desservant d'agir en qualité d'intercesseur auprès de la divinité, et à destination du bénéficiaire de la liturgie. Au-delà de cette survalorisation de la personne du liturgiste, il faut peut-être percevoir un acte de dévotion destiné au défunt mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn*, intention visant notamment à pérenniser l'approvisionnement de ce dernier en offrandes issues de l'autel des dieux.

Deux documents de notre corpus relatif à la liturgie *sᶜnḫ rn* comportent une variante de ce dispositif formel (doc. **473** et **522-523**). Dans ces exemples, le liturgiste se tient toujours dans la posture de la prière-adoration face à une ou plusieurs divinités mais le bénéficiaire de la liturgie [3313] est alors placé derrière lui.

Ainsi, dans la scène d'offrande qui occupe le registre supérieur de la stèle de Bakenamon (**fig. 156**, doc. **473**), ce dernier, accompagné de son épouse, est figuré dans l'attitude de la prière-adoration face à Osiris et à Isis. Puis, une longue file d'individus répartie sur les deux registres inférieurs représente onze membres de sa famille. Ce cortège est entraîné par Amonemipet, le père du liturgiste, mentionné en tant que bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Ainsi autour de l'image de ce père défunt, également figuré dans la posture de la prière-adoration, une formule *sᶜnḫ rn* mentionne, « C'est son fils qui a perpétué son nom, Bakenamon. » (doc. **473**). On le voit dans cet exemple, la principale fonction de la formule *sᶜnḫ rn* qui accompagne le père bénéficiaire est d'indiquer le rôle de son fils dans l'activation de la liturgie mémorielle destinée à son père.

Quant à la stèle d'Inaÿ (doc. **522-523**), un dispositif comparable se répète à deux endroits distincts de sa surface. Au premier registre, Inaÿ suivi par ses parents sont tous les trois figurés dans l'attitude

[3310] R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e à la XII^e dynastie*, TMO 70, 2016, Lyon, p. 139-140.
[3311] Sur les conséquences probables de cette pratique dans les sources de l'Ancien et du Moyen Empire, A. PILLON, *op. cit.*, notamment p. 148-150, M. EL-KHADRAGY, « The adoration gesture in private tombs up to the early Middle Kingdom », *SAK* 29, 2001, p. 187-201.
[3312] Sur le culte à Ptah-Sokar-Osiris dans la zone Memphis-Saqqâra, voir notamment B. GEßLER-LÖHR, « The Tomb of the God's Father Hatiay at Saqqâra », *in* L. Evans (éd.), *Ancient Memphis, « Enduring is the Perfection »*, Conference held at Macquarie University, Sydney, August 14-15, 2008, *OLA* 214, 2012, p. 173-180 (avec mentions de la stèle de Tchoutchou).
[3313] Dans une des formules de la stèle d'Inaÿ (doc. **523**), le syntagme *rn=tn* indique une pluralité de bénéficiaires.

de la prière-adoration devant une triade formée par Osiris, la reine Âhmès-Néfertary « vivante » (*ˁnḫtj*) et le prince Ahmès, ces deux derniers personnages étant ici probablement divinisés [3314]. Au second registre, trois groupes sont représentés assis devant une table chargée d'offrandes. Sur la partie gauche, Inaÿ et ses parents sont à nouveau figurés ensemble, assis sur un même siège. Au-dessus de cette scène, se déploie une première formule *sˁnḫ rn* dans laquelle est précisé « c'est le scribe royal Inaÿ qui a perpétué le nom de son père, le fabricant de sandales du roi, Néby et celui de son épouse, la maîtresse de domaine Iouna, juste de voix » [3315]. La seconde formule *sˁnḫ rn* se trouve quant à elle dans l'inscription de cinq lignes située au bas de la stèle, en conclusion d'un proscynème à Osiris et Oupouaout destiné au *ka* de ses parents et se développe en ces termes, « c'est votre fils qui a perpétué vos noms, le scribe royal Inaÿ, juste de voix ».
Comme dans l'ensemble des documents du corpus, les formules *sˁnḫ rn* présentes dans ces deux stèles signent la responsabilité de « fondateur » des liturgistes mentionnés, à savoir le rôle de superviseur de ces derniers dans le façonnage du monument-support. Toutefois, si le dispositif de la scène les montrant en prière-adoration devant des divinités ne permet pas de les désigner en qualité d'« actualisateur » agissant au bénéfice du défunt, cette scène n'est sans doute pas totalement détachée des liens d'intérêt entre ces deux protagonistes. En effet, en participant avec leur fils liturgiste à ce rituel de prière-adoration à destination de la divinité, il est probable que ces bénéficiaires placés dans la proximité immédiate du liturgiste puissent consécutivement tirer avantage du rôle d'intercesseur que ce dernier joue alors auprès des dieux.

4b. Posture simple (variante 2)

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche ou vers la droite, les bras levés et pliés en signe de prière-adoration face au « vide ». Il est le plus souvent figuré seul mais, plus exceptionnellement, il se tient derrière le bénéficiaire de la liturgie sˁnḫ rn.

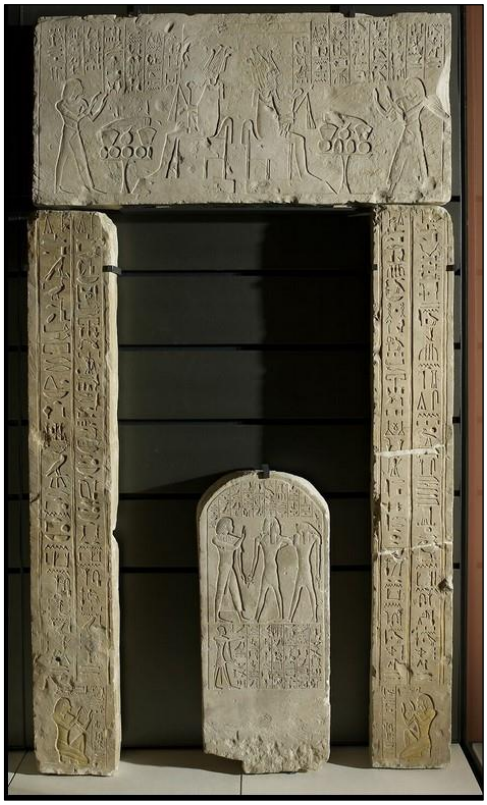


Fig. 157 : Fausse-porte de Sénou (Louvre C 140), d'après le site électronique du musée du Louvre : : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010024643

Parmi les six documents du corpus répondant aux critères formels de cette catégorie, on trouve quatre stèles (doc. **103**, **403**, **466-467**), une stèle fausse-porte (doc. **343-344**) et une statue-cube (doc. **657**).
Le dispositif figurant le liturgiste en position de prière-adoration face au « vide » est notamment représenté dans la monumentale stèle fausse-porte de Sénou (**fig. 157**, doc. **343-344**), personnage dont la carrière militaire s'est déroulée sous le règne d'Amenhotep III [3316]. À la base de chaque montant de porte, le fils liturgiste Saamon est représenté agenouillé, dans l'attitude de la prière-adoration, le corps tourné vers l'intérieur de la porte. De chaque côté, une colonne de texte portant la formule *sˁnḫ rn* est placée devant lui. En ce qui concerne l'interprétation de l'entame de cette dernière, *jn sꜣ=f*, « c'est son fils… », le pronom suffixe *=f* renvoie nécessairement à son père Sénou, dont quatre mentions situées à la fin de formules *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* surplombent les formules. Quant à l'identification de l'entité à l'attention de laquelle l'officiant se tient dans l'attitude

[3314] L. Gabolde, « Un fragment de stèle au nom d'Ahmès-Néfertary provenant de Karnak », *BIFAO* 91, 1991, notamment p. 168-169.
[3315] Sur ce dispositif relatif aux bénéficiaires multiples, cf. *infra*, « Catégorie 4. Documents comportant plusieurs formules… », p. 129-131 (vol. I).
[3316] E. Bresciani, « La stele Cat. 1908 del Museo Civico di Bologna e gli alti monumenti del primo araldo del re, scribo del re, scriba dell'esercito e sciba delle reclute, Senu », *MDAIK* 37, p. 85-95, pl. 12-13.

de la prière-adoration, cette question demeure vive pour l'ensemble des documents relevant de cette catégorie. Dans le cas de la fausse-porte de Sénou, un faisceau d'indices laisse entendre que, par cette posture, le fils liturgiste s'adresse à Osiris. Tout d'abord, ces images du fils en adoration semblent faire écho à celles qui se situent dans l'architrave. On y voit deux scènes d'adoration symétriques dans lesquelles son père Sénou se présente dans la même attitude de la prière-adoration face à Osiris. Ensuite, E. Bresciani suppose qu'à l'origine, une autre stèle appartenant également à Sénou [3317] venait s'emboîter dans l'embrasure de cette porte [3318]. Or, le registre supérieur de cette stèle comporte une grande scène d'adoration à Osiris animée par le même Sénou. Enfin, l'omniprésence de ce dieu sur le décor de ces monuments laisse supposer leur origine abydénienne [3319].

L'exemple de la statue-cube d'Iry (doc. **657**), père divin d'Amon de Karnak, soulève une interrogation similaire. Dans une image gravée au niveau de la cheville droite du dédicataire, son épouse Neshorpachéred est figurée debout, tournée vers l'avant de la statue et les bras dans l'attitude de la prière-adoration. Inscrite au-dessus d'elle, la formule *sʿnḫ rn* se déploie sur deux colonnes : « Faite (= la statue) par son épouse afin de perpétuer son nom, Neshorpachéred ». En ce qui concerne la restitution du ou des destinataires de la prière de l'orante, il est probable qu'il s'agisse d'Amon-Rê, peut-être accompagné de sa parèdre Mout, si l'on s'en tient aux principaux dédicataires mentionnés dans les inscriptions de la face avant et du socle de la statue. À cet égard, cette statue-cube provenant de la « Cachette » de Karnak [3320], on peut raisonnablement imaginer qu'elle fut à l'origine installée en face d'une image de ce couple divin ou, peut-être encore, sur le chemin emprunté par Amon lors des processions rituelles.

Un dispositif similaire peut être envisagé avec la stèle de Nakhti (doc. **103**), datée de la XII^e^ dynastie, et provenant de la nécropole nord d'Abydos. La formule *sʿnḫ rn* se trouve, dans le compartiment du premier registre, à la suite d'une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée à Oupouaout. Dans le registre inférieur, trois hommes figurés debout, tournés vers la droite, occupent la totalité de l'espace de la zone. Ils adoptent tous la posture de la prière-adoration et, devant chacun d'entre eux, une inscription en colonnes est consacrée à une prière à Oupouaout. Iây, le liturgiste mentionné dans la formule de « perpétuation du nom », est placé au centre du trio, derrière son père Nakhti, qui en est le bénéficiaire. L'inscription qui se trouve devant le troisième personnage, probablement le frère de Nakhti, donne une précision intéressante, « Faire des prières-adorations pour Oupouaout, lors de sa première sortie (…) ». On peut alors supposer qu'à l'origine, cette stèle était érigée dans une des nombreuses chapelles qui bordaient la route des processions du dieu en Abydos, le monument étant orienté de telle sorte que les orants figurés sur sa surface étaient alors tournés en direction de la zone de passage de ce dieu « éclaireur » lors des fêtes cérémonielles d'Osiris [3321].

Quant à la stèle biface d'Iyemséba (doc. **466-467**), elle présente sur ses deux côtés un dispositif iconographique semblable. Chaque face est divisée en deux registres. Dans le registre supérieur, le père-bénéficiaire de la liturgie *sʿnḫ rn* est lui-même figuré effectuant des offrandes, destinées à Osiris sur une des faces et à Thot sur l'autre. Dans le registre inférieur de la face « osirienne », son fils Pendjéhouty est agenouillé dans la même orientation que son père, les bras fléchis en signe de prière-adoration. Il est notable que dans cet exemple, dont le dispositif est partiellement en lien avec celui observé dans la stèle d'Ouserhat (doc. **283**) [3322], la présence du dieu semble remplacée par le texte de la prière qui lui est adressée, suivi de la formule *sʿnḫ rn* dans laquelle l'orant est désigné comme étant le liturgiste.

Enfin, sur une autre stèle biface érigée sur le plateau de Sérabit el-Khâdim (doc. **403**), initialement inscrite sous le règne de Séthy I^er^, la gravure d'un petit panneau fut ajoutée sur la tranche ouest,

[3317] Bologne 1908, doc. **248-249** de notre corpus.
[3318] E. BRESCIANI, *op. cit*., p. 94 et fig. 3.
[3319] E. BRESCIANI, *loc. cit.*
[3320] N° K.236, K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 165.
[3321] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYEE* 5, 1974, p. 8-10 ; M.-Chr. LAVIER, « Les fêtes d'Osiris à Abydos », *EAO* 10, 1998, p. 27-33.
[3322] Cf. *infra*, « 4d. Posture simple (variante 4) », p. 496.

probablement lors de la campagne de l'An 2 de Ramsès II [3323]. On y voit un homme debout, les bras pliés dans la posture de la prière-adoration. Très probablement influencé par la présence de la formule *sˁnḫ rn* au-dessus de l'orant, dans laquelle il est dit que le liturgiste Amonemipet, commandant de la Citerne de Ramsès, « a perpétué son nom (celui de son père) », on a voulu voir dans cette image, Amonemipet en train d'adorer le *ka* de son père [3324]. Néanmoins, comme nous l'avons rappelé plus haut, la posture de la prière-adoration est en règle générale réservée à la prière destinée au dieu, au roi ou à un être divinisé. Par conséquent, nous préférons voir dans cette image lacunaire, la figuration d'Amenhat, père du liturgiste Amonemipet, adorant l'image perdue d'un dieu ou d'un roi, comme cela est montré sur la face nord de la stèle. Cette interprétation n'est pas contredite par l'absence d'Amonemipet, la non-figuration du liturgiste n'ayant aucun caractère d'exception dans le cadre du rituel *sˁnḫ rn* [3325].
À la suite de l'examen de ces documents, réunis par le fait que le liturgiste mentionné dans la formule y est figuré dans l'attitude de la prière-adoration face au « vide », mais que l'on doit combler par la présence contextuelle d'une divinité, on peut alors sans doute rapprocher ce dispositif du précédent dans lequel le liturgiste est figuré face à une divinité. Par suite, il est alors probable que ce liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* joue par le truchement de cette attitude de prière-adoration le rôle d'intercesseur auprès de la divinité, à destination du bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn*.

4c. Posture simple (variante 3)

Explicitation : le liturgiste est debout ou agenouillé, tourné vers la gauche ou vers la droite, les bras levés et pliés en signe de prière-adoration. Il est figuré derrière le ou les bénéficiaires de la liturgie sˁnḫ rn, ce groupe d'individus faisant face à une divinité.

L'iconographie des sept exemples (doc. **368**, **377**, **fig. 83**, **407**, **427**, **438**, **441**, **fig. 124**, **512**) de cette sous-catégorie est toujours en relation avec la posture de prière-adoration adoptée par le liturgiste face à une divinité. En dehors de quelques variations formelles secondaires relatives à la posture du liturgiste (orientation du corps, position debout ou agenouillée), la distinction majeure que présente cet ensemble avec la sous-catégorie précédente est que le liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn* ne se trouve plus en première ligne dans le face à face avec la divinité sollicitée mais qu'il est alors remplacé dans cette position par le ou les bénéficiaires évoqués dans la même formule [3326]. Le liturgiste, quant à lui, se tient alors derrière le ou les officiants figurés dans la scène de prière-adoration (**fig. 83**, doc. **407**) [3327].
Cette position subalterne du liturgiste *sˁnḫ rn* dans le dispositif de prière-adoration de la divinité conduit à penser que celui-ci ne peut plus être considéré, à l'instar des exemples de la sous-catégorie précédente, comme un intercesseur direct auprès des dieux agissant au bénéfice du défunt. D'après les indices fournis dans le dispositif visuel, on pourrait penser que sa présence en retrait du ou des personnages, majoritairement son propre père, représentés en posture de prière-adoration face à la divinité, signifie qu'il se cantonne alors dans un rôle d'auxiliaire. Toutefois, le fait qu'il se trouve

[3323] P. Tallet, *La zone minière pharaonique du Sud-Sinaï – III*, *MIFAO* 138, 2018, p. 242.
[3324] A.H. Gardiner, T.E. Peet, J. Černý, *The Inscriptions of Sinai*, *EM* 45/2, 1955, p. 176.
[3325] Voir notamment les catégories 7 A/B et 8 A/B dans, « Typologie des documents en fonction de l'emplacement… », p. 532-535 et « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3326] Il existe quelques rares scènes de prière-adoration (doc. **12**) où le bénéficiaire de la formule *sˁnḫ rn* se trouve seul face à la divinité. Le liturgiste, absent de l'image, est mentionné dans le corps de la formule qui se trouve dans une inscription verticale entre les deux protagonistes.
[3327] À propos du lien entre la syntaxe de la formule et le dispositif iconographique du rituel de la prière-adoration, on constate le point suivant : lorsque la scène ne comporte qu'un unique adorateur placé à l'avant du liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn*, celui-ci est généralement évoqué dans cette dernière par le pronom suffixe singulier, *jn sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f*. En revanche, comme cela a été commenté dans le partie consacrée à la question des bénéficiaires multiples de la liturgie *sˁnḫ rn* (cf. *supra*, p. 113-137), dans le cas où deux adorateurs sont placés devant le liturgiste (par ex., doc. **438**, TT 2 Khâbekhnet), le formule prend la forme, *jn sȝ=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=sn*, le pronom suffixe pluriel désignant l'ensemble des individus placés devant le liturgiste. Ce principe permet de restituer, à la suite de B.G. Ockinga (*JEA* 91, 2005, p. 87), une partie de la lacune de la stèle Menkhéper (doc. **368**). En effet, compte tenu du fait que la file d'adorateurs représentée dans le registre supérieur s'interrompt par la cassure devant le fils-liturgiste et que la formule *sˁnḫ rn* inscrite à l'aplomb suit la forme *jn sȝ=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=f*, on peut facilement imaginer que le père auquel renvoie le pronom suffixe *=f* était originellement représenté entre le fils et la divinité adorée.

systématiquement dans une attitude similaire à celle de l'officiant principal, ainsi qu'à celle de la plupart des participants à ce rituel, semble faire émerger la notion de solidarité, le plus souvent familiale, qui semble présider à cette scène.

4d. Posture simple (variante 4)

Explicitation : le liturgiste est debout ou agenouillé, tourné vers la gauche ou vers la droite, les bras levés et pliés en signe de prière-adoration face à une divinité ou face au texte d'une prière consacré à cette dernière. Le bénéficiaire de la liturgie sᶜnḫ rn, placé symétriquement, est figuré dans la même posture.

Cinq documents du corpus *sᶜnḫ rn* (**fig. 158**, doc. **283**, **419**, **443**, **462**, **fig. 58**, **491**) forment une autre sous-catégorie relative au rituel de prière-adoration d'une divinité. Cet ensemble est caractérisé par un dispositif iconographique distinctif dans lequel le liturgiste et le bénéficiaire de la liturgie de « perpétuation du nom », tous deux figurés dans l'attitude de la prière-adoration, sont disposés de manière symétrique de part et d'autre d'une divinité ou d'un de ses emblèmes.

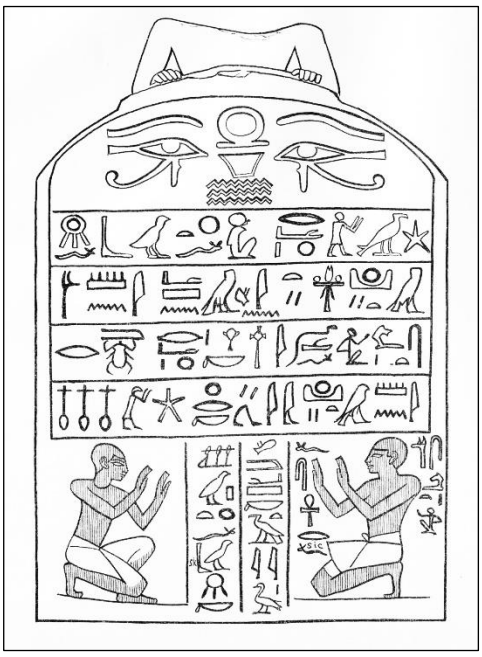


Fig. 158 : Stèle de Katy (BM EA 346), d'après H.R. Hall, *HTBM* 7, pl. 5.

La comparaison des trois types de dispositifs liés au rituel de prière-adoration du dieu dans notre corpus permet d'établir, à partir de chacune de ces dispositions, une sorte de gradation dans le rapport établi entre les principaux protagonistes du rituel, à savoir le liturgiste, le bénéficiaire et la divinité. Cette typologie souligne, de manière plus générale, que le rapport établi entre le liturgiste et le bénéficiaire dans le cadre du rituel de « perpétuation du nom » est loin de répondre à un dispositif figé.

Ainsi, dans le premier cas de figure étudiée plus haut (variante 4a), la position frontale du liturgiste, placé dans un face à face direct avec la divinité sollicitée, lui confère un rang prééminent sur le bénéficiaire, que ce dernier soit figuré ou simplement mentionné dans la formule. Cette position du liturgiste paraît assez similaire dans le dispositif suivant (variante 4b), puisque cette frontalité du liturgiste et de la divinité est maintenant plus virtuelle du fait de la disparition de cette dernière sur le document. Mais, on peut envisager de rétablir cette présence divine par la position du monument dans l'environnement et, par suite, on peut alors accorder au liturgiste cette même fonction d'intercesseur. Comme nous l'avons suggéré, outre son rôle de commanditaire du support indiqué dans la formule *sᶜnḫ rn* qui accompagne la scène, il est probable que par le truchement de cette dernière le liturgiste adopte également un rôle d'intercesseur, hypothèse étayée par sa position privilégiée entre le bénéficiaire et la divinité.

Dans le deuxième groupe également examiné précédemment (variante 4c), le liturgiste est alors mis en retrait dans la scène rituelle puisqu'il est systématiquement placé en arrière du bénéficiaire, ce dernier étant maintenant figuré en tête du groupe des adorateurs. Dans ce cas de figure, le liturgiste semble emprunter un rôle subalterne, sorte d'auxiliaire mis au service du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* qui entraîne le cortège des adorateurs.

Dans la sous-catégorie que nous examinons ici (variante 4d), la disposition symétrique des deux dévots autour de la divinité ou de son substitut semble établir une sorte d'équilibre, voire d'homologie, entre eux. Cette impression est le plus souvent confortée par la grande similitude de leur attitude, de leur titre (**fig. 158**, doc. **283**) et, parfois même de leur nom (doc. **419**, **fig. 58**, **491**). Ainsi, dans la stèle fragmentaire [3328] d'Ounennéfer (doc. **419**), trois individus figurés dans l'attitude

[3328] Il s'agit peut-être d'un fragment de paroi d'un monument (P. LUGN, *Ausgewählte Denkmäler aus ägyptischen Sammlungen in Schweden*, Leipzig, 1922, p. 21-22 et pl. XVI).

de la prière-adoration flanquent le « fétiche abydénien » [3329]. À droite, une inscription permet de distinguer « le gouverneur, le directeur des prêtres, le premier prêtre d'Osiris, Ounennéfer, juste de voix », probablement suivi par sa mère Ouiaia. Sur le flanc gauche, il demeure une partie de l'image du liturgiste, identifié grâce à la colonne de texte située devant lui, « C'est son fils qui a perpétué son nom, le premier prêtre d'Osiris, Ounennéfer. »

Un dispositif analogue peut être observé sur la stèle d'Ouserhat (**fig. 158**, doc. **283**), figurant le fils liturgiste Ouserhat et le père-bénéficiaire Katy disposés symétriquement autour d'un hymne à Rê. Il est néanmoins remarquable que les deux adorateurs soient figurés agenouillés dans l'attitude de la prière-adoration, non pas autour de la figure d'une divinité ou de son emblème, mais de part et d'autre de deux colonnes de texte formant la fin de l'hymne. Cette prière est suivie par la formule *sˁnḫ rn* qui se déploie dans la zone réservée au liturgiste, « Le *sḏm-ˁš* Katy. C'est son fils qui a perpétué son nom, Ouserhat. »

En ce qui concerne cet ensemble de documents, un premier mouvement de l'esprit pourrait tendre à agréger les scènes rituelles qui les animent aux phases d'actualisation de la liturgie, dans la mesure où les scènes montrent le liturgiste et le bénéficiaire face à face, dispositif formel constitutif de cette phase de la liturgie. Néanmoins, l'autre condition qui permet de valider ce critère est que le rituel figuré dans la scène soit animé par un protagoniste au bénéfice exclusif de l'autre. Or, cette condition ne semble pas satisfaite dans ces exemples où les deux adorateurs sont mobilisés de concert dans une prière adressée à une divinité.

Postures composites

4e. Prière-adoration et offrande

Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras gauche ou le bras droit plié dans la posture de la prière-adoration et l'autre bras maintenant un objet liturgique (encensoir, vase à libation, offrande, sistre). Il se tient seul face au bénéficiaire ou dans un cortège qui se dirige vers une divinité.

Cinq exemples du corpus *sˁnḫ rn* comportent une image particulière du liturgiste en relation avec le rituel de prière-adoration. Ce dernier adopte une posture composite dans laquelle il lève une main à hauteur de visage, paume tournée vers la divinité vers laquelle il est dirigée et, de manière simultanée, il tient dans l'autre main un objet liturgique. Une des questions suscitées par cette posture composite est la signification que peut prendre le geste de l'unique main levée dans ce contexte puisque, comme nous l'avons rappelé en introduction du commentaire portant sur cette posture, son dispositif canonique présente les deux mains de l'adorateur pliées.
Dans la stèle de Pahemnétcher (**fig. 25**, doc. **384**), une longue file de dix officiants répartie en deux registres se dirigent vers des effigies d'Osiris et d'Hathor. Les cinq premiers orants sont des hommes figurés dans la posture traditionnelle de la prière-adoration, les deux bras pliés et les paumes orientées vers les divinités vénérées. Les cinq officiantes qui suivent sont des chanteuses d'Amon et d'Hathor. Elles adoptent toutes la même variante posturale à savoir, un de leurs bras demeure en position fléchie, paume tournée vers l'avant, tandis que l'autre maintient un sistre ou un bouquet de fleurs à hauteur du visage. Il est intéressant de noter que, dans cet exemple, le bras gauche de chacune des officiantes présente, de manière alternée, l'instrument de musique ou le bouquet et la main ouverte en signe de prière-adoration. Partant, il semble possible de tirer deux déductions à partir de ce dispositif d'alternance dans la position des mains des officiantes. D'une part, ce décalage artificiel des mains vise probablement à rendre lisible leur alignement « réel » dans un même plan. En effet, le recouvrement formel des mains rendrait le dispositif « réel » visuellement confus. D'autre part, en

[3329] Sur le « fétiche abydénien », consulter en dernier lieu, L. COULON, « Religion de l'Égypte ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124, 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 24 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/asr/1583. Dans notre corpus, la stèle de Râmose (**fig. 37**, doc. **333**, BM EA 139) constitue un autre exemple du rituel de la prière-adoration du même « fétiche », présentant le même dispositif iconographique.

rétablissant mentalement cet alignement « réel » des mains de l'officiante, on peut alors envisager que le caractère fonctionnel du geste de la main ouverte ne s'applique pas à l'objet liturgique tenu dans l'autre main, comme pourrait le laisser entendre le dispositif figurant systématiquement la main ouverte « à l'arrière » de cet objet. Ainsi, dans deux exemples de documents comportant une telle posture composite (**fig. 25**, doc. **384** et **fig. 159** [reg. inf.] doc. **397**), la main ouverte en direction de son destinataire se trouve clairement à « l'avant » de l'objet maintenu dans l'autre main.

Il reste à comprendre la signification de ce geste de l'unique bras plié, main ouverte avec la paume tournée vers son destinataire et, notamment, à estimer ses liens avec la traditionnelle posture de la prière-adoration figurant l'orant avec les deux bras pliés.

Cette posture figurant un seul bras plié avec la main ouverte et la paume tournée vers le destinataire est attestée dans les sources de l'Ancien Empire [3330]. D'après quelques exemples datés de cette période, ceux-ci forment une typologie proche de celle relative à la posture classique de la prière-adoration à savoir, geste de supplication en direction d'une autorité [3331], ou geste de la prière-adoration à destination d'un roi ou d'une divinité [3332].

Dans notre corpus, deux exemples montrent le liturgiste figuré dans une variante de cette posture, adoptée à destination d'une divinité. Dans la stèle de Pahemnétcher (doc. **384**) précédemment évoquée, le liturgiste présente le bras droit plié, paume tournée vers l'avant, et maintient un sistre de la main gauche. Ainsi disposé dans un cortège, il se dirige vers des effigies d'Osiris et d'Hathor. Quant à la stèle de Ptahmaÿ (doc. **412**), le fils liturgiste se trouve également dans une file d'officiants qui se dirige vers Osiris. Il tient le bras gauche plié, paume tournée vers le dieu, et semble maintenir de la main gauche un volatile par les ailes en qualité d'offrande. Ces deux exemples ne semblent pas poser de difficulté majeure quant à l'assimilation de la posture montrant un unique bras levé, paume tournée vers le destinataire du rituel à celle plus classique de prière-adoration figurant les deux bras pliés puisque, ici encore, l'orant adopte cette attitude face à une divinité, conformément au dispositif plus traditionnel de cette attitude rituelle. Dans trois autres attestations de notre corpus (doc. **382**, **397** et **550**), le liturgiste est figuré dans une posture composite du même type. Il tient d'une main un encensoir alors que son autre bras est plié, paume tournée non pas en direction d'une divinité mais d'un homme défunt, bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*. À première vue, ce dernier ne semble être qu'un simple particulier mais un examen plus approfondi de ces trois documents laisse apparaître que chacun des bénéficiaires du rituel est en fait doté d'un statut précis. Dans la stèle de Khonsou (**fig. 92**, doc. **382**), sa « sœur » Nédjembéhédéty officie dans cette posture composite à destination de Khonsou, son « frère » défunt, dédicataire de la stèle. L'inscription qui surplombe la représentation de ce dernier indique qu'il bénéficie du statut de *ꜣḫ jqr n*(*y*) *Rᶜ* [3333], épithète évoquant sa qualité de mort divinisé [3334]. Dans le registre bas de la stèle d'Iouny (**fig. 159**, doc. **397**), le liturgiste Khâemouaset se tient debout devant

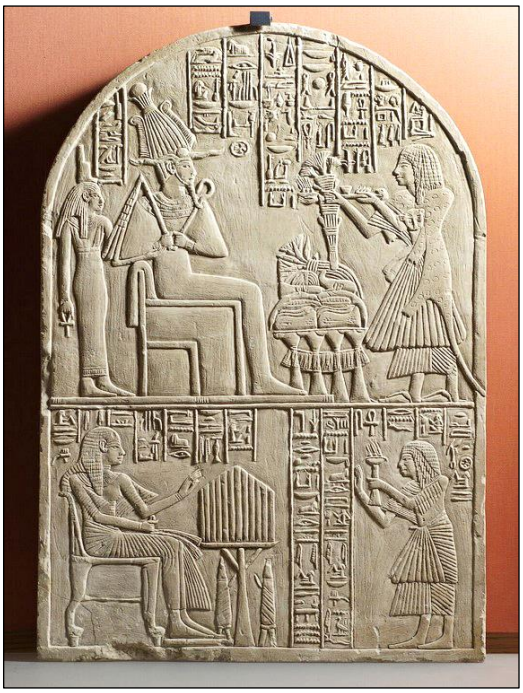


Fig. 159 : Stèle d'Iouny (Louvre C 89), d'après le site électronique du musée du Louvre : : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021998

[3330] Br. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994, Abb. 8 b et Abb. 9 c et g.

[3331] *Ibid*, Abb. 8 b (supplication de la femme et des enfants d'un chef libyen).

[3332] *Ibid*, Abb. 9 c (prière-adoration à Osiris), 9 g (prière-adoration à Pépy Mérenrê).

[3333] Dans le corpus des stèles du Nouvel Empire provenant de Deir el-Médîna, un certain nombre d'entre elles montre un ritualiste officiant pour un défunt qualifié de *ꜣḫ jqr n*(*y*) *Rᶜ*. Parmi celles-ci, plusieurs figurent le ritualiste adoptant une posture composite, dont une des mains est disposée dans la gestuelle de la prière-adoration (R.J. DEMAREE, *The ꜣḫ iḳr n Rᶜ-stelae*, *EgUit* III, 1983, doc. A26, A44, A48).

[3334] R.J. DEMAREE, *ibid.*, p. 279-290. Dans notre corpus, la stèle de Djéserka (doc. **272**), le bénéficiaire porte également le titre de *ꜣḫ iqr n*(*y*) *Rᶜ*.

son père, un encensoir dans la main gauche et la paume de la main droite tournée vers lui. Les deux colonnes qui se déploient entre les deux protagonistes précisent : « De l'encens pour ton *ka*, l'Osiris Houy, juste de voix, de l'eau et du souffle pour ton *ka*, l'Osiris Houy, médecin, maître de la joie ! ». Ici encore, l'assimilation du bénéficiaire défunt au nom d'Osiris témoigne de son statut de défunt divinisé.

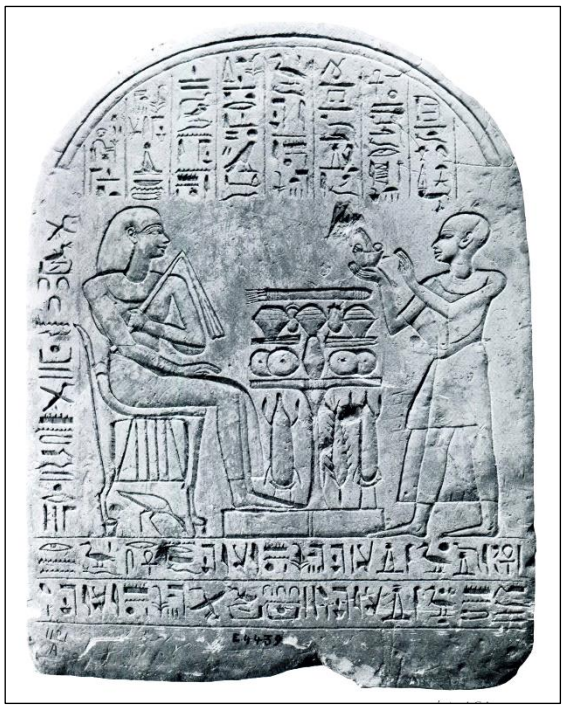


Fig. 160 : Stèle de Patchaïmabanakht (Bruxelles E. 4439), d'après L. Limme, *Stèles égyptiennes*, p. 38.

Enfin, dans l'unique scène de la stèle de Patchaïmabanakht (**fig. 160**, doc. **550**), le fils liturgiste fait face à son père défunt, un encensoir dans la main droite et la main gauche tournée vers le bénéficiaire. Ce dernier est figuré assis devant une table d'offrandes. Le flagellum qu'il enserre de la main gauche et dont le manche repose sur son épaule constitue un signe patent de sa divinisation, par son appropriation visible de cet attribut d'Osiris.

Il convient cependant de noter qu'un certain nombre de scènes présentes sur des stèles du Moyen Empire [3335] et, moins fréquemment sur des stèles du Nouvel Empire [3336], montrent des ritualistes disposés dans cette posture de prière-adoration figurant un unique bras levé, et placés face à des défunts apparentés à de simples particuliers. Que peut-on déduire de ces exemples ? Doit-on considérer qu'il s'agit ici de rares exceptions à un principe qui voudrait que cette posture de la prière-adoration, qu'elle soit prise par le ritualiste à l'aide d'un seul bras ou des deux bras fléchis, ne soit adoptée qu'à l'attention du roi, du dieu, d'une manifestation du dieu ou d'un être divinisé ? Ou encore, doit-on comprendre que n'importe quel défunt est destiné à acquérir le statut d'esprit-*akh* [3337] et, à ce titre, peut recevoir des formes de rituel similaires à celles réservées aux divinités ? Selon N. Harrington [3338], la possession d'un certain nombre d'attributs par le défunt, tels que le « mouchoir », la fleur de lotus, le sceptre ou la croix-*ᶜnḫ*, permet de signaler le statut divin dont ce dernier bénéficie. Si tel était le cas, et compte tenu du fait que le recours à de tels accessoires est fréquemment attesté dans l'iconographie funéraire des particuliers, on pourrait alors mieux comprendre la généralisation de l'adoption de la posture de la prière-adoration à l'attention de ces derniers.

Pour conclure sur la question de la posture de la prière-adoration, on retiendra de l'examen des exemples de cette catégorie que, quel que soit le dispositif formel rencontré dans les diverses variantes observées (4a, 4b, 4c, 4d, 4e), le liturgiste *sᶜnḫ rn* est alors majoritairement placé face à un dieu ou à un emblème divin. Parfois, c'est encore un espace « vide » ou le texte d'une prière consacrée à une divinité qui se substitue à la présence de cette dernière. Néanmoins, nous avons vu que dans certains cas, probablement en témoignage du statut de mort divinisé dont bénéficient les particuliers, le liturgiste adopte alors également cette posture face à cette classe de défunts.

[3335] Par exemple : CGC 20140, CGC 20310 (W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYEE* 5, 1974, pl. 2) ; Louvre C 5 (*ibid*., pl. 3) ; CGC 20039 (*ibid*., pl. 21) ; stèle el-Arábah (*ibid*., pl. 29) ; stèle Alnwick Castle 1932 (*ibid*., pl. 48).
[3336] Par exemple : BM 772 (*HTBM* 12, pl. 101) ; Florence 7570 (S. BOSTICCO, *Museo archeologico di Firenze, Le Stele egiziane* II, 1965, pl. 1) ; Tübingen 469 (E. BRUNNER-TRAUT, H. BRUNNER, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen, Tafelband*, 1981, pl. 88).
[3337] S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, éd. J. Million, 2014, p. 87-90.
[3338] *Living with the Dead*, Oxbow Books, 2010, p. 16.

Ces éléments d'analyse permettent probablement d'infléchir la lecture des images dans lesquelles le liturgiste adopte cette posture de la prière-adoration. Ainsi, dans les nombreux cas où la scène rituelle représentée sur le monument montre le liturgiste *sᶜnḫ rn* dans cette attitude face à un dieu ou un emblème divin, on pourrait alors être tenté d'écarter ces images de celles qui constituent une illustration des phases d'actualisation de la liturgie, dans la mesure où ce ne sont alors pas les protagonistes mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* qui sont figurés dans ce face à face. Par suite, la formule *sᶜnḫ rn* présente dans l'ensemble de ces documents serait alors reléguée à sa traditionnelle fonction dédicatoire. Toutefois, il est probable que dans un certain nombre de cas, et notamment dans les exemples rassemblés dans les catégories 4a et 4b, le rôle d'intercesseur que l'on peut alors accorder au liturgiste confère à l'image rituelle dans laquelle ce desservant se trouve face à la divinité ou à son substitut une fonction qui l'assimile au dispositif plus classique de face à face entre les protagonistes de la liturgie *sᶜnḫ rn*.
Enfin, lorsque le liturgiste se trouve dans cette posture de prière-adoration face au bénéficiaire évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*, mais qui apparaît distinctement en tant que défunt divinisé, cette scène d'adoration constitue une illustration plus traditionnelle de la phase d'actualisation de la liturgie mémorielle prise en charge par le liturgiste.

Posture 5 : Geste d'encensement

Généralités

L'encens-*snṯr* [3339] fait partie, avec la libation, le vin, les fleurs, les onguents et la *maât,* des éléments les plus souvent représentés dans les scènes relatives à l'offrande funéraire [3340]. Attesté dans les listes d'offrande dès la II^e^ dynastie [3341], l'encens-*snṯr* est également omniprésent dans le protocole des rituels du temple ou des particuliers [3342]. Ainsi, à titre d'exemple, dans le Rituel du culte divin journalier, pas moins de neuf « chapitres » couvrant l'ensemble du rituel sont consacrés à l'acte d'encensement [3343] et dans le Rituel de l'Ouverture de la bouche, douze « scènes » décrivant l'offrande ou la fumigation de l'encens scandent le déroulement du rituel [3344]. Comme le synthétise D. Meeks, « Le rituel d'encensement ponctue l'ensemble des rites d'un temple, il est le signe le plus certain qu'un rite est en train de se dérouler. » [3345]
Il est souvent proposé de percevoir dans le terme *snṯr* une construction établie à partir du radical *nṯr*. Il est alors envisagé à travers le vocable *snṯr* des allusions ou des jeux de mots tels que « ce qui divinise » ou « ce qui ritualise » [3346], prenant alors en compte une supposée forme causative dans le vocable *snṯr* (*s-nṯr*) [3347]. Selon une construction similaire, il est établi son rapprochement avec l'expression « frère du dieu » (*sn-nṯr*), comme cela semble attesté dans le TP 200 (§ 116a) des Textes des Pyramides ou dans l'inscription de la scène 6 du Rituel de l'Ouverture de la bouche [3348].

[3339] Les premières études systématiques de R.O. Steuer et de V. Loret, portant sur l'identification du *snṯr*, ont mis en lumière la complexité de la question ; ces deux savants proposant pour l'un, l'encens ou oliban de *Boswellia*, et pour l'autre, la résine de térébinthe. La plus récente étude de N. Baum, reprenant de manière particulièrement minutieuse les termes du débat, a permis de conclure que « *snṯr* est, selon toute vraisemblance, l'encens véritable ou oliban, à savoir la résine des *Boswellia*, et il n'est pas exclu que la résine des *Pistacia* – plus précisément le mastic – ait suppléé à celle-ci. » (« *Snṯr*: une révision », *RdE* 45, 1994, p. 17-39, notamment p. 30).
[3340] A. BADAWY, « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 90 ; K. Eaton, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013, p. 161.
[3341] P. DER MANUELIAN, *Slab Stelae of the Giza Necropolis*, New Haven, Philadelphia, 2003, pl. 1-2, 5-6, 7-8 et *passim* (cf. « indexes », p. 241, *s.v. snṯr*); E.Chr. KÖHLER, J. JONES, *Helwan II. The Early Dynastic and Old Kingdom Funerary Reliefs Slabs*, *SAGA* 25, 2009, p. 42-43.
[3342] On trouve le geste d'encensement parmi l'iconographie des premiers rituels d'offrandes (A. BADAWY, « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 90).
[3343] Chapitres 2, 3, 4, 21, 35, 36, 48, 65 et 66.
[3344] Scènes 6, 7, 47, 58, 59, 60 64, 65, 66, 67, 68, 70 et 71.
[3345] D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR*, t. 205, n°4, 1988, p. 437-438.
[3346] D. MEEKS, *ibid*.
[3347] Dans une récente publication, Chr. De Vartavan « *Snt[r] / snṯ[r]* means [divine/godly] Scent », *Advances in Egyptology* 1, 2010, notamment p. 5-7) démontre qu'il convient de distinguer le vrai causatif *snṯrj* (*Wb* IV, 180, 3-6), doté d'une préfixation *s-*, du terme *snṯr* rédigé à l'aide du bilitère *sn* (T22) et, par conséquent, peu recevable comme tel.
[3348] L. BELL, « Luxor Temple and the Cult of the Royal *ka* », *JNES* 44/4, 1985, p. 283-284, n. 161.

Ces liens entre l'encens-*snṯr* et le monde des dieux sont révélés dès les Textes des Pyramides, où cette substance est identifiée comme étant le parfum issu de l'Œil d'Horus. Dans le chapitre 36 du Rituel du culte divin journalier, il est précisé que « la résine-*snṯr* du dieu provient de lui pour parfumer les humeurs (*rḏw*) issues de ses chairs divines. » [3349] D'une manière plus générale, considérée comme la « sueur des dieux », le parfum de la résine-*snṯr* constitue une des manifestations de la présence divine [3350]. Selon un processus d'assimilation, l'utilisation rituelle de l'encens-*snṯr* doit alors permettre au défunt d'accéder au statut de dieu. La mise en œuvre de ce processus s'observe notamment au cours de la fumigation de la résine-*snṯr*, phase du rituel durant laquelle le défunt, par le truchement du réceptacle de son *ka*, bénéficie des vertus magiques de cette substance qui lui redonnent alors puissance et vigueur [3351]. Ces qualités propres à l'encens-*snṯr* se manifestent tout à la fois au travers de sa « divine senteur » (*sty nṯr*) [3352] exhalée par ses fumées, et de la volatilité de ces dernières qui les fait s'élever vers le ciel, entraînant avec elles le défunt [3353]. Enfin, l'encens-*snṯr* est également recherché pour sa puissance purificatrice, ses emplois rituels favorisant alors la pureté des espaces et des individus [3354]. En ce qui concerne le protocole de fumigation du défunt au moyen de l'encens-*snṯr*, c'est donc la mise en contact de l'ensemble des vertus surnaturelles de cette substance qui permet à ce dernier de se hisser à l'égal des dieux (*sn-nṯr*).

Les 27 exemples du corpus *sʿnḫ rn* dans lesquels est figuré l'acte d'encensement effectué par le liturgiste à l'attention du défunt couvrent une longue période allant de la XII^e^ à la XXV^e^ dynastie [3355]. Comme nous venons de le voir, l'officiant contribue au moyen de ce geste à la revitalisation du défunt ainsi qu'à son accession ou à son maintien au statut de dieu. Il convient toutefois de noter que, parmi les exemples dans notre documentation, le geste de l'encensement est exceptionnellement isolé et, dans la très grande majorité des cas (26/27), il est associé à une autre action [3356], formant alors ce que nous nommons « posture composite ». C'est donc non seulement l'encensement mais sa fréquente combinaison avec un autre geste qu'il faut alors prendre en compte comme une illustration des phases d'actualisation de la liturgie de « perpétuation du nom ».

[3349] A. MORET, *Le Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 115-116.
[3350] D.A. WARBURTON, « Le parfum en Égypte ancienne », *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, PUR, coll. « Archéologie et Culture », 2008, p. 217-225.
[3351] A.M. BLACKMAN, « The Significance of Incense and Libations », *ZÄS* 50, 1912, p. 69-75.
[3352] Dans le chapitre 21 du Rituel divin journalier, intitulé « Formule de l'encens » (*r*[*ȝ*] *n*[*y*] *snṯr*) (A. MORET, *ibid.*, p. 77-79).
[3353] Le même chapitre du Rituel divin journalier évoque cette qualité de l'encens, « Pharaon t'a fait t'élever (*pḏ*) en ce tien nom de Boulette d'encens (*pȝḏ*) » (A. MORET, *ibid.*).
[3354] Dans les scènes 6 et 7 du Rituel de l'Ouverture de la bouche, l'état de pureté du défunt atteint au moyen de l'encensement lui permet d'être assimilé aux divinités (E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960, Teil I p. 14-20 ; Teil II, p. 49-52). A.M. Blackman suppose que la pratique de l'encensement de la statue du défunt prend son origine dans celle de la pratique sociale de l'encensement des hôtes, lors d'un banquet ou d'une simple visite. Selon l'auteur, cette coutume se serait maintenue jusqu'au cours du XIX^e^ siècle, selon le témoignage rapporté par E.W. Lane dans son *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (« Remarks on an Incense-Brazier depicted in Thuthotep's Tomb at El-Bersheh », *ZÄS* 50, 1912, p. 68).
[3355] Doc. **8**, **62**, **104**, **141**, **237**, **239**, **281-282**, **318**, **329**, **345**, **346**, **366**, **375**, **376**, **382**, **385**, **397**, **413**, **468**, **495**, **501**, **530**, **531**, **550**, **572**, **573**.
[3356] 26 exemples sur 27.

5a. Posture simple
Explicitation : le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, il présente un encensoir tenu des deux mains au bénéficiaire de la liturgie.

Comme nous l'avons souligné précédemment, on pourra s'étonner du fait que le geste isolé de l'encensement du défunt ne soit connu que dans un unique document de notre corpus.

Ainsi, dans la stèle d'Horhétep, deux hommes se tiennent debout face à face, le liturgiste présentant des deux mains un encensoir, probablement en direction de son frère, figuré les bras ballants (**fig. 161**, doc. **501**). Les deux protagonistes sont isolés dans un décor dénué de tout meuble ou accessoire. Le probable état d'inachèvement de cette stèle se manifeste encore dans la vacuité de son cintre, séparé de la scène rituelle par une inscription de six lignes occupée par une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* suivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :



Fig. 161 : Stèle d'Horhetep (détail) (Danson Collection), d'après D. Downes, *The Excavations at Esna*, p. 80, fig. 44.

(Doc. **501**) (Horhétep, juste de voix) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le Grand des Dizaines de Haute-Égypte, Sénebsoumâï. » [3357]

Conformément à ce type de dispositif, et en dépit du manque d'inscriptions informatives autour de la scène rituelle, tout laisse à penser que cette dernière présente le liturgiste Sénebsoumaï procédant à l'acte d'encensement à destination d'Horhétep, son frère défunt. Compte tenu de la fonction dédicatoire systématique de la formule *sᶜnḫ rn*, on comprendra que c'est Sénebsoumaï qui, en sa qualité de « fondateur », a pris en charge le façonnage de la stèle. En outre, si l'on accepte l'idée que c'est même frère liturgiste qui est figuré dans la scène rituelle en qualité de desservant à l'attention de son frère, on en déduira que Sénebsoumaï prend également la responsabilité des phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*. En effet, en tant qu'image emblématique du rituel d'offrande, l'acte d'encensement, au même titre que l'ensemble des évocations visuelles du rituel auquel il appartient, constitue une synecdoque de ce protocole dont le moment-clé, celui qui assure sa performativité, est la verbalisation du nom de son destinataire.

Postures composites

5b. Encensement et libation (cf. *supra*, 2b., p. 475-476)
Explicitation : le liturgiste debout, tourné vers la gauche (ou la droite), présente un encensoir tenu de la main gauche au bénéficiaire et il effectue l'aspersion de la table d'offrandes de la main droite.

5c. Encensement et verbalisation (cf. *supra*, 1e., p. 466)
Explicitation : le debout, tourné vers gauche (ou la droite), présente un encensoir de la main gauche au bénéficiaire et tend le bras droit en signe de verbalisation.

5d. Encensement et offrande (cf. *supra*, 3e., p. 487-488)
Explicitation :le liturgiste est debout, tourné vers la gauche, le bras gauche ou le bras droit plié dans la posture de la prière-adoration et l'autre bras maintenant un objet liturgique (encensoir, vase à libation, offrande, sistre). Il se tient seul face au bénéficiaire ou dans un cortège qui se dirige vers une divinité.

[3357] *jn sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f wr mḏw šmᶜw Snb-sw-m-ᶜ*(*=j*).

5e. Encensement (dont offrande) et prière-adoration (cf. *supra*, 4e., p. 497-500)
Explicitation : le liturgiste debout, tourné vers la gauche, présente un encensoir tenu de la main droite (ou gauche) au bénéficiaire et plie le bras gauche (ou droit) en signe de prière-adoration (main située entre visage liturgiste et encensoir).

Posture 6 : Posture de salutation révérencieuse

Généralités

Cette posture est attestée depuis l'époque thinite, notamment dans les stèles de particuliers dépeignant la scène du repas funéraire [3358]. Dans la forme la plus traditionnelle de ce dispositif corporel, le défunt est tourné vers la droite, assis devant la table d'offrandes. Son bras gauche « éloigné » est alors replié sur sa poitrine alors que son bras droit « proche » est dirigé, de manière plus ou moins tendue, vers la table d'offrandes. À l'Ancien Empire, la main du bras replié sur la poitrine est le plus souvent ouverte lorsqu'il s'agit d'une femme défunte alors que l'homme défunt est généralement figuré avec le poing fermé, enserrant parfois le nœud de son vêtement placé sur son épaule [3359]. Toutefois, la constance de ces conventions semblent ensuite s'estomper puisque, dans la majorité des cas de notre corpus, lorsque le liturgiste est un homme, son bras replié sur la poitrine est le plus souvent représenté avec la main ouverte. Il faut également noter que dès l'Ancien Empire, cette posture n'est plus réservée à la figure du défunt mais elle est également adoptée par d'autres protagonistes des scènes rituelles [3360].

Si cette attitude puise son origine dans le répertoire archaïque, elle semble ensuite s'ancrer dans un registre classique, puisque parmi les vingt exemples recueillis dans notre corpus *sˁnḫ rn* [3361], seize appartiennent aux sources du Moyen Empire, les quatre autres à celles du Nouvel Empire.
De manière assez consensuelle, les auteurs semblent s'accorder sur l'idée que cette posture constitue un signe social de salutation, voire de salutation révérencieuse [3362]. On pourrait donc supposer que cette posture représente plus qu'une simple variante de celle de l'attitude de déférence examinée plus bas (« posture 7 ») [3363] – les bras ballants le long du corps avec les mains ouvertes – mais sans doute son prélude dans la cérémonie du rituel d'offrande. En effet, il est possible d'imaginer que, dans ce contexte rituel, le desservant replie dans un premier temps son bras sur la poitrine en signe de salutation au défunt puis, il laisse retomber le bras plié le long du corps pour s'immobiliser dans cette attitude de déférence. Nous l'avons évoqué précédemment, il est envisageable que cette dernière posture puisse elle-même former la phase préliminaire d'autres séquences rituelles, telles que le passage à l'attitude de la prière-adoration (« posture 4 ») [3364] ou à celle de la verbalisation (« posture 1 ») [3365], postures commentées ci-dessus.

[3358] J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. I, Paris, 1952, p. 733, fig. 490 (« stèle archaïque d'Hélouan »).
[3359] H. MÜLLER, « Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches », *MDAIK* 7, 1937, p. 100. Pour un tableau montrant quelques variations de cette attitude à l'Ancien Empire, P. DER MANUELIAN, *Slab Stelae of the Giza Necropolis*, *PPYE* 7, 2003, p. 146-147, fig. 217.
[3360] Br. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994, p. 5-9.
[3361] Doc. **10**, **13**, **17**, **18**, **32**, **35**, **40**, **43**, **47**, **67**, **80**, **131**, **144**, **146**, **174**, **178**, **285**, **374**, **475**, **523**.
[3362] H. MÜLLER, *ibid*., p. 100-101 ; Chr. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, *MÄS* 35, 1976, p. 89 ; A. LEAHY, « Text and Image in funerary identity at Abydos in the early seventh century BC », *Imago Aegypti*, Bd. 3, 2010, p. 63, n. 40.
[3363] Cf. *infra*, p. 508-513.
[3364] Cf. *supra*, p. 488-500. Cette position d'attente associée à la posture de la déférence est peut-être évoquée dans les stèles où l'orant est suivi par d'autres personnages figurés dans cette attitude « neutre ». Ainsi, la stèle CGC 20039 (registre bas, à gauche)
[3365] Cf. *supra*, p. 457-469.

6a. Posture simple (variante 1)

Explicitation : le liturgiste est assis sur un siège ou agenouillé sur le sol, le bras « éloigné » replié sur la poitrine. Il se trouve isolé, face au bénéficiaire de la liturgie ou mêlé à d'autres individus.

Parmi les vingt exemples appartenant à la catégorie figurant le liturgiste dans la posture de la salutation révérencieuse, le bras « éloigné » replié sur la poitrine, quatorze montrent ce dernier en position assise, qu'il se trouve sur un siège ou directement sur le sol [3366].
Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction de ce chapitre portant sur la typologie des postures du liturgiste, le principal critère formel permettant de distinguer les postures « opératoires » des postures « non opératoires » concerne notamment la position « debout » ou « assise » du desservant. De manière générale, lorsque le liturgiste est en position debout, sa posture est dans sa grande majotiré opératoire alors que lorsqu'il se place en position assise, il se trouve le plus souvent dans une position non opératoire. Par suite, dans le contexte de la liturgie de « perpétuation du nom », lorsque le liturgiste est représenté dans une position opératoire, cela signifie qu'il est en charge des phases d'actualisation de la liturgie, alors que cette responsabilité lui échappe lorsqu'il est représenté dans ce type de position « non opératoire », à savoir le plus souvent en position assise ou agenouillée. En ce qui concerne la posture de « salutation révérencieuse », elle est originale en ce qu'on la rencontre dans ces deux variantes posturales – « assise » ou « debout » –, alors que dans la plupart des autres types de postures adoptées par le liturgiste *sᶜnḫ rn*, elles demeurent le plus souvent dans une disposition unique.

Pour ce qui est du caractère non opératoire de la position assise, particularité que nous étudierons plus bas avec les postures de type « respiration d'une fleur de lotus » [3367] ou encore « être assis sur un siège » [3368], il semble étayé avec la posture de « salutation révérencieuse ». En premier lieu, il s'agit d'une attitude généralement adoptée par le bénéficiaire mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn*, notamment dans le contexte du rituel d'offrande [3369]. Or, par principe, le défunt bénéficiaire est le plus souvent en position d'attente, quelle que soit l'attitude dans laquelle il se trouve. On peut alors dire que, dans le contexte funéraire, la position assise permet de signaler un *état* plus qu'une *action*.
En ce qui concerne le caractère non opératoire dont peut faire montre la variation « assise » de la « salutation révérencieuse » du liturgiste, on peut tout d'abord l'observer dans les scènes où ce dernier ne se trouve pas en face du bénéficiaire de la liturgie. Il peut alors se trouver soit isolé [3370], soit dans une position non frontale avec le bénéficiaire [3371], soit en contact avec d'autres individus présents dans les scènes du monument [3372].

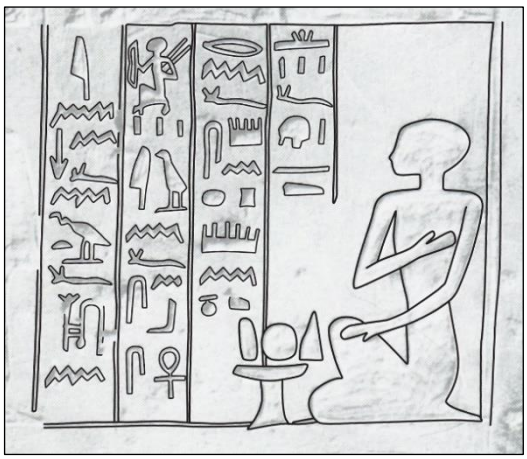


Fig. 162 : Stèle de Bébi (détail) (Leyde Cl. 315), Fac-similé © P. Calassou d'après P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches, Erste Abteilung, Stelen*, pl. XIV [16].

Ainsi, dans la stèle de Bébi (**fig. 162** [détail] et **180**, doc. **80**) datée du Moyen Empire, ce dernier est représenté dans la partie gauche du second registre, assis devant une table d'offrandes. Face à lui, son fils Sobekhotep est figuré debout, le bras droit levé en signe de récitation rituelle. Il est donc clair que ce fils liturgiste est désigné comme étant en charge du rituel d'offrande et, par suite, des phases d'actualisation de

[3366] Doc. **10**, **13**, **18**, **32**, **35**, **80**, **131**, **144**, **146**, **285**, **374**, **475**, **523**. La description du doc. **174** est si imprécise qu'il est impossible de le classer dans une catégorie distincte.
[3367] Cf. *infra*, p. 513-517.
[3368] Cf. *infra*, p. 517-522.
[3369] Cette observation peut s'étendre aux monuments en ronde-bosse et dans plusieurs statues appartenant aux corpus *sᶜnḫ rn*, le dédicataire est représenté dans cette attitude (doc. **276**, **328**, **383**, **384**, **542**).
[3370] Doc. **80**.
[3371] Doc. **285**, **523**.
[3372] Doc. **13**, **18**, **131**.

la liturgie *sˁnḫ rn*. Quant au responsable de sa phase de fondation, soit celui qui a pris en charge la réalisation de la stèle mémorielle, il s'agit d'Iouenefséneb, le frère du bénéficiaire, qui est représenté isolé dans le côté droit du troisième registre. Il est assis sur le sol, le bras « proche » dirigé vers une table d'offrandes et le bras « éloigné » réplié sur la poitrine, en signe de salutation révérencieuse (**fig. 162**). Une formule *sˁnḫ rn* se déroule devant lui, disposée en quatre colonnes :

> (Doc. **80**) « C'est son frère, (celui issu) de sa mère, le scribe de l'armée Iouenefséneb, qui a perpétué son nom et qui a parachevé son monument sur terre. » [3373]

Cette stèle de Bébi fait donc partie des documents dans lesquels les charges de « fondation » et d'« actualisation » sont assumées par deux liturgistes distincts. Alors que la phase d'actualisation est prise en charge par le fils du bénéficiaire, figuré face à son père dans la posture opératoire de la récitation de la formule d'offrande, la phase de fondation revient au frère du bénéficiaire, Iouenefséneb, comme cela est précisé dans la formule *sˁnḫ rn*. Ce dernier est figuré dans la posture de salutation révérencieuse, un bras replié sur la poitrine. Mais étant assis à même le sol et, en outre, éloigné du bénéficiaire, cette posture apparaît donc comme non opératoire et ce, à double titre.
Ce caractère non opératoire de la posture de salutation révérencieuse, dans sa variante en position assise, paraît encore étayé dans deux documents de notre corpus [3374]. Dans ces monuments, le liturgiste désigné comme « fondateur » dans la formule *sˁnḫ rn* est, dans le même temps, figuré dans cette posture assise en tant que bénéficiaire d'un dispositif d'offrande rituelle.
Dans la stèle d'Antefiqer (**fig. 46**, doc. **10**), datée du règne de Sésostris I^er^, la formule *sˁnḫ rn* fait suite à la formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* située dans le cintre et consacrée à Imsou et Amény, respectivement père et grand-père du liturgiste :

> (Doc. **10**) « C'est leur "fils" bien-aimé qui a perpétué leur nom, l'*imakh*, le scribe des champs dans la Grande-Terre d'Abydos, Antefiqer, née de Mout, juste de voix et possesseur d'*imakh*. » [3375]

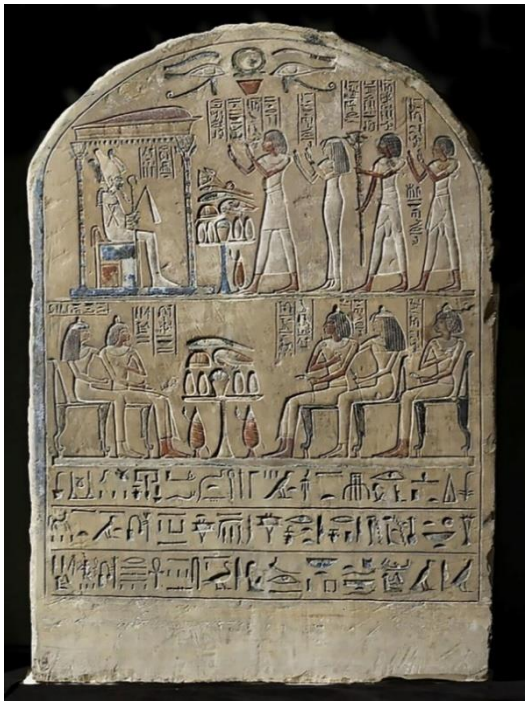


Fig. 163 : Stèle d'Ouia (Louvre C 82), d'après le site électronique du musée du Louvre : : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021461

Alors que les deux bénéficiaires de la liturgie, Imsou et Amény, sont figurés assis face à face sous le cintre, accompagnés de leurs épouses et dans la posture de la salutation, le liturgiste Antefiqer est représenté dans la même posture dans le registre inférieur. Assis sur un siège double avec son épouse Kékou, il bénéficie des offrandes et des salutations prodiguées par ses deux fils et ses deux filles. Il est donc remarquable que le « fondateur » de la stèle, ainsi désigné dans la formule *sˁnḫ rn*, se trouve simultanément dans la position de bénéficiaire d'un rituel d'offrande funéraire. Figuré dans la même posture de salutation révérencieuse en position assise que ses ascendants, il apparaît alors que cette posture spécifique est rituellement non opératoire, comme en témoigne celle adoptée par les bénéficiaires de la liturgie de « perpétuation du nom » figurés au-dessus.

Compte tenu de ces observations, on peut alors s'interroger sur la signification de cette variante « assise » de la posture de salutation révérencieuse lorsqu'elle est empruntée par le « fondateur » de la liturgie *sˁnḫ rn* et que ce dernier se trouve dans le même temps en face avec celui qui en est désigné comme le bénéficiaire, soit dans le dispositif de

[3373] *jn sn=f n*(*y*) *mw.t=f sš n*(*y*) *mšˁ Jw-n-f-snb sˁnḫ*(*w*) *rn=f smnḫ*(*w*) *mnw=f tp tȝ*.
[3374] Doc. **10**, **35**.
[3375] *jn sȝ=sn mry=sn sˁnḫ*(*w*) *rn=sn jmȝḫ sš ȝḫw.t m Tȝ-wr ȝbḏw Jntf-jqr ms*(*w*)*~n Mw.t mȝˁ ḫrw nb jmȝḫ*.

frontalité conforme aux phases d'actualisation de cette liturgie. Dans notre corpus, ce dispositif peut s'observer dans cinq documents [3376].

Dans le registre supérieur de la stèle d'Ouia (**fig. 163**, doc. **374**), datée de la XVIII[e] dynastie, le dédicataire Ouia, suivi par son épouse Mani et par ses deux fils Méry et Téti, forment un cortège figuré en position de prière-adoration face à Osiris-Khentyimentyou qui siège sous un édicule. Au-dessous, deux groupes d'individus se font face autour d'une table d'offrandes. Dans la partie droite, on aperçoit Ouia, assis dans la posture de la salutation révérencieuse et accompagnée de son épouse Mani. Derrière eux, leur fils Téti est figuré assis dans la même posture que son père. Face à ce groupe, Méry, l'autre fils et liturgiste *sᶜnḫ rn* est également assis dans la posture de la salutation révérencieuse, escorté par son épouse Tiy. Enfin, dans le registre inférieur de la stèle, une inscription de trois lignes comporte une formule d'offrande consacrée au *ka* d'Ouia ainsi qu'à son épouse Mani, séquence complétée par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

(Doc. **374**) « C'est leur fils qui a perpétué leur nom, le scribe des armées, Méry. » [3377]

Il faut alors comprendre que, dans le contexte de la liturgie de « perpétuation du nom », le fils liturgiste Méry est ici le « fondateur », soit celui qui a pris en charge le façonnage de la stèle-support. En revanche, du fait de sa position assise, et donc non opératoire, cette posture de salutation révérencieuse ne peut être comprise comme un dispositif formel illustant la phase d'actualisation de la liturgie.

Parvenu au terme de cet examen portant sur cette variante assise de la posture de salutation révérencieuse, il nous paraît envisageable que, quel que soit le dispositif dans lequel se trouve le liturgiste figuré dans cette attitude particulière, cette dernière ne peut en aucun cas être considérée comme une posture opératoire. En effet, dans la mesure où le liturgiste se trouve alors dans une attitude le plus souvent réservée au bénéficiaire défunt, on tirera l'idée de cette observation que le liturgiste souhaite se faire représenter également dans cet état [3378]. Il peut alors sembler déconcertant que ce même liturgiste, responsable de la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, projet matériel qui nécessite d'être en vie au moment de sa mise en œuvre, se fasse alors représenter dans une posture caractéristique des défunts, sur le support qu'il a lui-même commandité. Face à ce dispositif d'apparence paradoxale, on peut alors envisager qu'il montre des similarités de principe avec le fait que le liturgiste vivant décide parfois d'adjoindre à son nom des épithètes traditionnellement attribuées à des défunts, à l'instar de *mɜᶜ ḫrw*, *jmɜḫ*(*w*) et *wḥm ᶜnḫ* [3379]. Dans le choix de se faire représenter dans une attitude assise, généralement adoptée par les défunts, et quelle que soit le dispositif rituel dans lequel cette représentation est engagée, il paraît probable que le liturgiste souhaite donner une valeur « anticipative » à cette image de sa personne.

En conclusion, dans le contexte funéraire, la variante assise de la posture de salutation révérencieuse, conformément à la grande majorité des postures assises, constitue le signal que son représentant est un individu passé dans l'autre monde, que cette condition soit réelle ou figurée par anticipation. Par conséquent, cette posture spécifique ne peut en aucun cas être rituellement opératoire puisque le liturgiste qui l'adopte souhaite témoigner d'un *état* et non pas d'une *action*.

[3376] Doc. **32**, **144**, **146**, **374** et **475**.

[3377] *jn sɜ=sn sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn sš mšᶜ Mry.*

[3378] Le signe de « l'homme assis sur un siège »  (A 50), doté d'une valeur phonétique *šps*, « noble », est très souvent employé comme déterminatif en contexte funéraire pour désigner les défunts (Ph. COLLOMBERT, *Le tombeau de Mérérouka. Paléographie*, Paléographie hiéroglyphique 4, IFAO, 2010, p. 21-22, § 23).

[3379] Cf. *supra*, « À propos des principales épithètes… », p. 171-183 (vol. I).

6b. Posture simple (variante 2)

Explicitation : le liturgiste est figuré debout, le corps tourné vers la gauche ou vers la droite. Le bras « éloigné » est replié sur la poitrine et l'autre bras est tombant. Le desservant se trouve face ou, plus rarement, derrière le bénéficiaire.

Parmi les vingt exemples du corpus montrant le liturgiste dans la posture de la salutation révérencieuse, six présentent ce dernier en position debout [3380]. On notera que ces documents datent tous du Moyen Empire.

La stèle du « général de l'oasis » Inou (**fig. 123**, **164** [détail], doc. **43**), datée de la période couvrant la fin de la XII[e] dynastie et le début de la XIII[e] dynastie, constitue un document exemplaire de cet ensemble.

La scène qui occupe la totalité du deuxième registre représente, sur la gauche, Inou, le dédicataire de la stèle, assis devant une table d'offrandes. Il tend sa main proche en direction des offrandes et porte de la main éloignée une large fleur de lotus à son nez. Derrière lui, son épouse Hétepti se tient debout et enlace son époux de la main gauche. Face à eux, le majordome Pénou est figuré debout, dans la posture de la salutation révérencieuse, le bras « éloigné » replié sur la poitrine. Compte tenu de son attitude, et notamment du fait de sa position debout, le liturgiste est campé dans une posture opératoire qui, comme nous l'avons évoqué plus haut, constitue un « moment » parmi ceux participant au rituel d'offrande destiné au défunt. Enfin, au-dessus de cette scène rituelle, une inscription de trois lignes comporte une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée au *ka* d'Inou, complétée par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

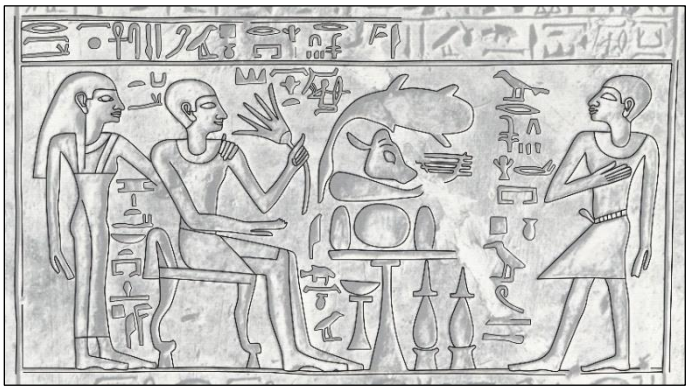


Fig. 164 : Stèle du général de l'oasis Inou (détail) (University of Pennsylvania Museum, n° 54-33-1). Fac-similé © P. Calassou d'après H.G. Fischer, *JNES* XVI, pl. XXXII.

(Doc. **43**) « C'est le Grand des Dizaines de Haute-Égypte, le majordome Pénou, justifié de voix, qui a perpétué son nom. » [3381]

Cette stèle fait donc partie des documents du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels le liturgiste assume la double responsabilité de « fondateur » et d'« actualisateur ». Dans le contexte de cette liturgie, la variante debout de cette posture de salutation semble indiquer qu'elle constitue non seulement une posture opératoire liée au rituel d'offrande, et par suite, que le liturgiste Pénou est censé être en vie au moment de sa mise en œuvre.

Parmi les documents appartenant à cette sous-catégorie, la stèle de Chénou (**fig. 20** et **165** [détail], doc. **40**) est sans doute d'une interprétation plus délicate.

Dans la scène rituelle située au bas du monument, le dédicataire Chénou est figuré assis devant une table d'offrandes, le main « éloignée » pliée sur la poitrine. Son épouse Hedjéret se tient assise derrière lui et lui maintient l'épaule de sa main droite. Plus à gauche, la fille de Chénou, Amény, est représentée derrière le couple de ses parents, debout

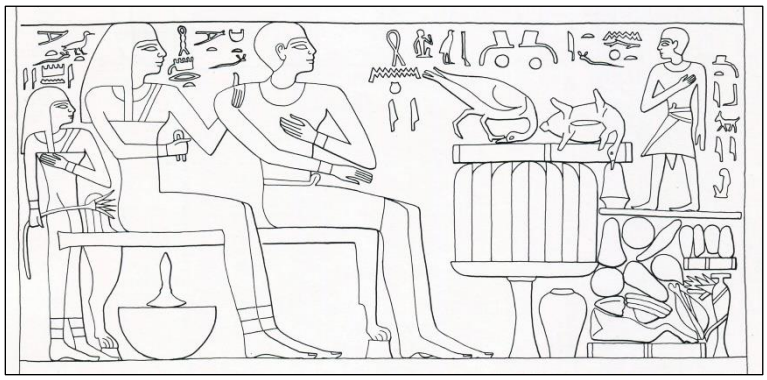


Fig. 165 : Stèle de Chénou (détail) (Petrie Collection, UC 14334), d'après H.M. Stewart, *Egyptian Stelae* II, pl. 24.

[3380] Doc. **17**, **40**, **43**, **47**, **67**, **178**.

[3381] *jn wr mḏw Šmᶜw ḥry-pr Pnw mɜᶜ ḫrw sᶜnḫ*(*w*) *rn=f.*

dans la posture de salutation révérencieuse et elle maintient une fleur de lotus au bout de son bras ballant. Dans la partie droite de la scène, le père du dédicataire, Nakht, est représenté debout face à ce groupe, également dans la posture de la salutation révérencieuse. Enfin, au-dessus de cette scène, une imposante inscription de huit lignes comporte une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* réservée au *ka* de Chénou (**fig. 20**). À la suite, on peut lire la formule *sˁnḫ rn* suivante :

(Doc. **40**) « C'est sa fille qui a perpétué son nom sur terre, l'*imakhout* Amény, juste de voix. » [3382]

L'ensemble des ces éléments permet de comprendre qu'Amény, la fille du défunt bénéficiaire, est la « fondatrice » de la liturgie *sˁnḫ rn* et, qu'à ce titre, c'est elle qui a commandité ce monument mémoriel. En contrepoint, c'est le propre père du défunt, Nakht, qui assume le rôle d'« actualisateur », du fait de sa disposition frontale avec son défunt fils dans le scène rituelle. La dissociation des rôles de « fondateur » et d'« actualisateur », attribués à des individus différents figurés dans le monument, ne montre aucune difficulté de compréhension dans la mesure où ce dispositif est largement attesté dans la documentation relative à cette liturgie. En revanche, certains éléments concernant la représentation de la fille-liturgiste Amény laisse planer un doute en ce qui concerne son statut. En effet, son rôle de « fondatrice » pourrait *a priori* laisser entendre qu'elle était encore en vie au moment de la fabrication de ce support, hypothèse étayée par sa position debout associée à la posture de salutation qu'elle adopte. Or, son emplacement dans la zone généralement réservée aux défunts ainsi que sa tenue d'une fleur de lotus dans sa main droite peuvent constituer autant d'éléments signalant qu'elle est alors délà passée dans l'au-delà [3383], ce qui pourrait alors justifier la prise en charge des phases d'actualisation de la liturgie par son grand-père Nakht.

En dépit des incertitudes liées à cet exemple atypique, on peut néanmoins envisager à partir des observations précédemment formulées que, contrairement à la position assise de la posture de salutation révérencieuse qui rend systématiquement compte de l'état de défunt du liturgiste qui l'adopte, que ce dernier soit réel ou par anticipation, la variante debout de cette contenance constitue une posture opératoire, soit une des attitudes du liturgiste qui témoignent de son engagement dans les phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*.

Posture 7 : Posture de déférence

Généralités

L'attitude de déférence, figurant un individu debout, les bras ballants le long du corps et les mains ouvertes, paumes tournées vers l'arrière, est attestée depuis l'Ancien Empire [3384]. Il est notable que cette posture semble proche de celle de l'attitude de la « prière-adoration » examinée dans une section précédente (posture 4), à savoir celle figurant l'orant avec les bras fléchis à hauteur de visage, les paumes tournées vers le bénéficiaire [3385]. Ainsi, dans la stèle fausse-porte de Rédéneféni datée de la XII^{e} dynastie (doc. **12**) [3386], ce dernier se tient dans cette position de prière-adoration, les bras fléchis face à Min-Horus-nakht ithyphallique [3387]. Une courte colonne hiéroglyphique séparant les deux protagonistes indique, « Prier-adorer (le dieu) quatre fois » (*dwꜣ* 4 *sp*). Dans la stèle contemporaine de Khonsou [3388], une scène montre un rituel similaire consacré à ce même dieu, mais l'officiant Khonsou est alors figuré dans la posture de la déférence, les bras tombant le long du corps et les mains ouvertes. Devant le visage de ce dernier, une courte colonne précise « Prier-adorer le

[3382] *jn sꜣ.t=f sˁnḫ*(*w.t*) *rn=f tp tꜣ jmꜣḫw.t Jmny mꜣˁ.t ḫrw.* Cf. *supra*, fig. 20, p. 86 (vol. I).
[3383] N. HARRINGTON, *Living with the Dead*, Oxbow Books, 2010, notamment p. 15.
[3384] A. LEAHY, « Text and Image in funerary identity at Abydos in the early seventh century BC », *Imago Aegypti*, Band 3, 2010, p. 62-63 (n. 30 et n. 38).
[3385] Cf. *supra*, « Posture de prière-adoration », p. 488-500.
[3386] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYEE* 5, 1974, pl. 82 (ANOC 67.1).
[3387] Sur ce dieu abydénien et son culte à la fin du Moyen Empire, J.-G. OLETTE-PELLETIER, « Le dieu Min au Moyen Empire. Dieu monarchique, dieu de l'élite », *in* P. Poiron, J. Bouchard, Cl. Caron, (éds.), Actes du colloque *Le sacré dans tous ses états* organisé par l'AEPOA, 21-22 avril 2016 à l'UQAM, p. 20-31.
[3388] W.K. SIMPSON, *ibid.*, pl. 67 (ANOC 49.2).

dieu quatre fois » (*dwꜣ nṯr* 4 *sp*). Deux autres stèles datant de la fin du Moyen Empire montrent une telle analogie. Sur la stèle de Sésostris conservée à Vienne (ÄS 198) [3389], l'orant est représenté en prière-adoration devant Oupouaout, les bras fléchis tournés vers le dieu. Au-dessus, une inscription commence par la séquence, « Prier-adorer Oupouaout » (*dwꜣ Wpwꜣwt*). On trouve la même entame dans la stèle d'Amény séneb du Louvre (C 11) [3390]. Mais, ici encore, la scène diffère de la précédente par le fait que l'officiant se tient devant le dieu, les bras le long du corps et les mains ouvertes dans la posture de la déférence.

La confrontation de ces sources pourrait laisser penser que ces deux attitudes de l'officiant constituent de simples variantes iconographiques dans le contexte du rituel de la prière-adoration aux dieux ou aux êtres divinisés [3391]. Néanmoins, il semble peu vraisemblable que les iconographes égyptiens n'aient pas cherché à associer des contenus distincts à chacune de ces postures rituelles. Alors que, comme nous l'avons vu, l'attitude de l'orant avec les bras fléchis traduit sans ambiguïté un acte de prière-adoration, comme ses liens avec les signes régulièrement utilisés comme déterminatifs  (A 30),  (A 4) – pour les termes et expressions *jꜣw* (ou *jr.t jꜣw*), « adorer, louer » (« faire une adoration, des louanges »), *dwꜣ*, « prier, adorer » [3392], *swꜣš*, « honorer » ou encore *trj*, « révérer, respecter » [3393] – la rareté des occurrences du hiéroglyphe  (A 78) dans les sources écrites, signe paraissant le plus en conformité avec l'attitude étudiée dans cette section, rend délicat le recours à la transposition de cette posture dans le lexique.

Un certain nombre d'auteurs s'accordent à percevoir dans cette posture des témoignages de respect et de déférence [3394]. Dans cette perspective, on comprendra alors plus clairement les corrélations possibles de cette attitude corporelle avec celle de la prière-adoration, caractérisée par les bras fléchis de l'orant. Partant, nous proposons d'appréhender ces deux attitudes distinctes comme deux moments constitutifs du même rituel, la posture de déférence de l'orant avec les bras le long du corps formant la phase préliminaire de celle qu'il adopte ensuite, lorsqu'il fléchit ses bras, présentant ses mains ouvertes en direction de la divinité sollicitée. Autrement dit, la posture initiale [3395] au cours de laquelle l'officiant se présente debout les bras le long du corps face à la divinité, ou face à l'être divinisé, peut être perçue comme une attitude d'attente, à la fois ouverte et figée. L'orant donne alors le signal du respect dû au dieu ou à l'être divinisé, temps pendant lequel on suppose qu'il se tient silencieux, conformément au caractère peu démonstratif de cette posture [3396]. En dépit du fait qu'elle ne représente probablement qu'un moment introductif du rituel, moment au cours duquel la verbalisation du nom du bénéficiaire n'est probablement pas encore engagée, il n'en demeure pas moins que cette attitude du liturgiste constitue toutefois une des phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*, formellement marquées par la position frontale du liturgiste face au bénéficiaire. Puis, dans un second temps du cérémonial, l'orant plie alors ses bras en plaçant ses mains ouvertes à hauteur du visage de la divinité. À l'évidence, cette nouvelle attitude constitue la phase plus opérante du rituel de la prière-adoration, temps au cours duquel le texte de la prière est peut-être psalmodié par l'orant. On peut encore supposer que, conformément à la légende de la scène précisant parfois, « adorer le dieu quatre fois », cet enchaînement postural est alors répété autant de fois que nécessaire.

[3389] W.K. SIMPSON, *ibid.*, pl. 71 (ANOC 52.4).
[3390] W.K. SIMPSON, *ibid.*, pl. 80 (ANOC 58.2). La légende indique, de manière erronée, Louvre C 12.
[3391] Certains auteurs ont compris cette attitude comme « a gesture of adoration », K. EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013, p. 151-152.
[3392] Sur le champ sémantique respectif des termes *jꜣw* et *dwꜣ*, D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR*, t. 205, n°4, 1988, p. 437-438.
[3393] M. LUISELLI, « Das Bild des Betens : Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik », *Imago Aegypti* 2, 2008, p. 89.
[3394] Y. HARPUR, *The Chapel of Ptahhotep. Scenes Details*, *Egypt in Miniature*, vol. 2, Oxford, 2008, p. 261 ; J. BAINES, « The Stelae of Amenisonbe from Abydos and Middle Kingdom Display of Personal Religion », *Studies Malek*, *OLA* 185, 2009, p. 6 ; S.M. BAHGAT, « Expressing Respect in Ancient Egyptian Language », *GM* 262, 2020, p. 85-99.
[3395] Comme nous l'avons évoqué plus haut, il est possible que cette phase du rituel de prière-adoration soit précédée par celle de la salutation révérencieuse, le desservant se présentant avec un des bras replié sur la poitrine (posture 6).
[3396] Y. HARPUR, *ibid.*

7a. Posture simple (variante 1)

Explicitation : le liturgiste est figuré debout, face au bénéficiaire ou au milieu d'une file de desservants. Son corps est tourné vers la gauche ou vers la droite, ses bras étant ballants et ses mains ouvertes.

En ce qui concerne les quinze exemples de notre corpus qui datent tous du Moyen Empire [3397], et dans lesquels le liturgiste *sᶜnḫ rn* adopte cette attitude de la déférence, à savoir debout les bras le long du corps et les mains ouvertes, paumes tournées vers l'arrière, on constate que l'officiant est très rarement placé face à une divinité [3398]. Dans la grande majorité des cas, le liturgiste se trouve dans cette posture en face du bénéficiaire de la liturgie de « perpétuation du nom » [3399].
Ainsi, dans la principale scène de la stèle d'Iy datée de la XII[e] dynastie (**fig. 166** [détail], doc. **14**), le fils liturgiste Iy se tient dans cette attitude de la déférence, les deux bras ballants avec les mains ouvertes, face à son père défunt Hénou. Ce dernier est figuré assis devant une table d'offrandes, respirant une fleur de lotus. Une inscription qui surplombe la scène rituelle précise :

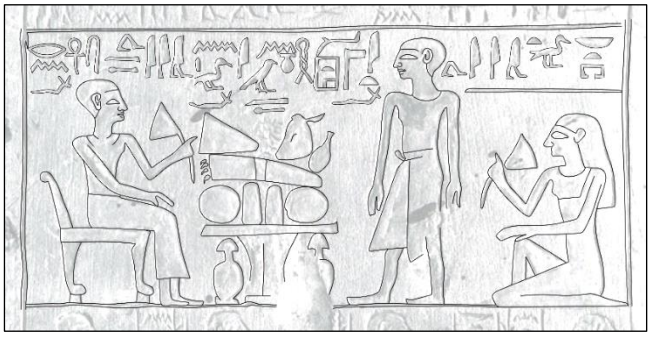


Fig. 166 : Stèle d'Iy (détail) (Stuttgart-Tübingen 461) Fac-similé © P. Calassou d'après E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 59.

(Doc. **14**) « Son père directeur du temple, Hénou, juste de voix. C'est son fils Iy, juste de voix, qui a perpétué son nom. » [3400]

Dans cette stèle, il s'agit du dispositif le plus classique dans lequel le liturgiste « fondateur » mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* et également représenté en tant que liturgiste « actualisateur », en l'occurrence figuré en train d'entamer le rituel d'offrande au moyen de la posture de déférence.
Toutefois, parmi les exemples dans lesquels un liturgiste « actualisateur » est montré dans cette posture face au bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*, dans un certain nombre de cas [3401], cet « actualisateur » est un individu différent du liturgiste « fondateur », responsable du façonnage du monument, à savoir celui qui est mentionné comme tel dans la formule *sᶜnḫ rn*.

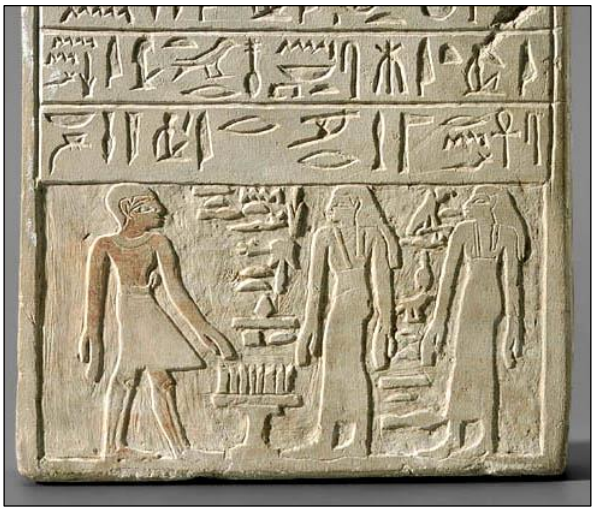


Fig. 167 : Stèle d'Iqi (détail) (musée national de Varsovie, n° 141295), d'après le site électronique du musée national de Varsovie : https://cyfrowe.mnw.art.pl/pl/katalog/610308.

Dans la scène rituelle de la stèle d'Iqi (**fig. 167** [détail], doc. **167**), le bénéficiaire de la liturgie, Iqi, est représenté face à sa sœur Satishotep suivie par sa mère Néferouret, les deux groupes étant séparés par une table d'offrandes. Il est notable que les trois membres de cette famille sont tous figurés dans la même posture de révérence, debout les bras ballants. Dans le registre supérieur, une inscription comporte une formule *d n(y)-sw.t ḥtp* destinée au *ka* d'Iqi, suivie par une formule *sᶜnḫ rn* :

(Doc. **167**) « (Iqi) C'est son frère qui a perpétué son nom, le prophète Méréri, juste de voix, possesseur d'*imakh*. » [3402]

[3397] Doc. **14**, **28**, **41**, **50**, **55**, **68**, **119**, **130**, **148**, **154**, **160**, **163**, **167**, **170**, **247**.
[3398] Peut-être dans le doc. **55**.
[3399] Doc. **14**, **50**, **68**, **119**, **148**, **154**, **160**, **163**, **167**, **170**.
[3400] *jt=f (j)m(y)-r(3) ḥwt-nṯr Ḥnw mɜᶜ-ḫrw jn sɜ=f Jy mɜᶜ-ḫrw sᶜnḫ(w) rn=f.*
[3401] Doc. **154**, **160**, **163**, **167**.
[3402] *jn sn=f sᶜnḫ(w) rn=f ḥm-nṯr Mrrj mɜᶜ ḫrw nb jmɜḫw.*

Dans cet exemple, on peut constater que le liturgiste « fondateur » Mérérì est absent de la scène rituelle et que ce sont la sœur et la mère du bénéficiaire Iqi qui prennent en charge la phase d'actualisation de la liturgie, comme en témoigne leur posture de révérence.
L'autre point remarquable dans cette stèle d'Iqi est que l'ensemble des individus présents dans le monument sont tous représentés dans cette posture de révérence. Si comme nous l'avons proposé à plusieurs reprises, la station debout du ou des liturgistes indique le caractère « opératoire » de la posture qu'il adopte, quel que soit le moment que cette dernière occupe dans le protocole du rituel évoqué, cette même station debout adoptée par le bénéficaire est suffisamment minoritaire [3403] pour qu'elle mérite une attention paticulière.
Hormis son adoption de la posture de révérence avec les bras ballants [3404], le bénéficiaire peut également être figuré debout muni d'un bâton [3405] ou d'un sceptre [3406], dans la posture de la prière-adoration, les bras pliés face à une divinité [3407], effectuant des offrandes à cette dernière [3408], ou dans la posture de salutation révérencieuse, bras plié sur la poitrine [3409]. Ceci semble indiquer que, même si cette station debout du bénéficiaire est le plus souvent insérée avec une scène cultuelle consacrée à une divinité, le bénéficiaire défunt de la liturgie de « perpétuation du nom » n'apparaît pas systématiquement comme un être totalement passif, campé dans une position d'attente.
Ainsi dans les huit exemples du corpus dans lesquels le bénéficiaire se tient face au liturgiste, adoptant collectivement la posture de révérence avec les bras ballants [3410], on peut envisager que ce dispositif iconographique traduit la phase intiale du rituel d'offrande au cours duquel les protagonistes pourraient témoigner de marques de respect mutuel, de solidarité, voire d'homologie familiale ou sociale. Ce principe peut sans doute être élargi à l'ensemble des exemples dans lesquels liturgiste et bénéficiaire sont figurés dans une posture similaire.

Enfin, deux exemples de cette catégorie figurant le liturgiste les bras ballants, dans la posture de la révérence, apparaissent comme des documents remarquables (**fig. 138**, doc. **28** et doc. **130**). Dans ces deux stèles, le liturgiste entraîne derrière lui une longue théorie de personnages répartie en plusieurs registres, adoptant tous y compris le meneur, cette posture figurant les bras ballants le long du corps et les mains ouvertes. Au-dessus de ces registres, une scène d'offrande est représentée, le bénéficiaire de ce rituel étant également désigné comme tel dans la formule *sˁnḫ rn*. En revanche, le liturgiste *sˁnḫ rn* n'est pas celui qui officie dans la scène d'offrande. Néanmoins, on peut envisager un lien entre ces différents registres et il y a tout lieu de croire que cette file d'individus, tous figurés dans la posture de la révérence, se dirige vers la scène d'offrande qui se déploie au registre supérieur. Par conséquent, si le liturgiste ne semble pas assumer dans ces exemples une fonction prééminente dans la phase d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, dont le noyau est illustré par la scène d'offrande, il n'en demeure pas moins qu'il joue un rôle moteur, puisqu'il est celui qui entraîne le cortège des individus qui viennent accompagner et témoigner de leur repsect au défunt.

[3403] 96/696 attestations soit 13,79 %.
[3404] Doc. (statues soulignées) **39**, **41**, **44**, **48**, **50**, **55**, **56**, **67**, **72**, **77**, **97**, **98**, **110**, **111**, **119**, **140**, **149**, **155**, **163**, **167**, **170**, **188**, **190**, **192**, **220**, 227, **278**, 327, **416**, **482**, **501**, **502**, **539**, **540**, **606**, **621**, **622**, **661**, **692**.
[3405] Doc. **24**, **31**, **47**, **53**, **135**, **158**, **173**.
[3406] Doc. **9**.
[3407] Doc. **12**, **17**, **103**, **105**, **114**, **161**, **364**, **394**, **407**, **411-412**, **420**, **429**, **438**, **441**, **451**, **454**, **469**, **470-471**, **473**, **478**, **491**, **494**, **515**, **537**, **538**, **541**, **606**, **633**, **638**, **682**.
[3408] Doc. **292**, **406**, **452**, **559**.
[3409] Doc. (statues soulignées) **105**, **143**, **276**, **329**, **458-459**, **499-500**. Dans le corpus, le bénéficiaire peut encore être figuré debout, notamment dans des statues-stélophores (doc. **322**, **472**) ou des statues où il présente une statue d'une divinité (doc. **613**, **660**, **677**).
[3410] Doc. **41**, **50**, **55**, **68**, **119**, **163**, **167**, **170**.

7b. Posture simple (variante 2)

Explicitation : le liturgiste est agenouillé, le corps tourné vers la gauche ou vers la droite, les bras tombant devant les genoux, les mains ouvertes et les doigts tendus en direction du sol.

Cette posture, notamment connue par le signe hiéroglyphique  (A4B), est attestée dans la statuaire depuis la fin de la IIe dynastie [3411]. Toutefois, comme le souligne B. Bothmer, les statues de ce type présentent alors les mains du dédicataire en contact avec les cuisses, répondant ainsi aux contraintes techniques inhérentes à la ronde-bosse. Dans les images bidimensionnelles reproduisant cette posture, le positionnement des mains du desservant par rapport à la ligne de sol connaît des variations. Dans certains cas, les mains demeurent en suspension au-dessus de la ligne de sol [3412], alors que dans d'autres exemples, le bout des doigts est en contact avec celle-ci [3413].

Cette posture, que l'on trouve déjà dans un relief du règne de Montouhotep II comme geste de soumission des étrangers vaincus face au souverain [3414], est encore largement dépeinte à partir de la XXIIe dynastie, notamment dans les scènes d'adoration du taureau Apis figurées dans le corpus des stèles du Sérapéum de Memphis. Dans la majorité des cas, l'officiant est représenté dans cette posture de la déférence face au taureau sacré. Probable variante de l'attitude de la déférence commentée ci-dessus (posture 7a), elle pourrait alors en constituer une forme « superlative », du fait de la position basse adoptée par l'officiant. On notera également que dans l'ensemble des stèles provenant du Sérapéum de Memphis, dans de nombreux cas, l'officiant est également représenté agenouillé, les deux bras pliés et les mains tournées vers la divinité, comme le montre le signe  (A4). Ce point semble corroborer les liens rappelés plus haut entre ces deux attitudes.



Fig. 168 : Stèle de Néfertoumhotep (Louvre IM 3142), d'après le site électronique du musée du Louvre : : https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl0100203

L'unique exemple de cette attitude contenu dans notre corpus *sᶜnḫ rn* se trouve dans la stèle du père divin (*jt nṯr*) Néfertoumhotep, datée de la XXVIe dynastie et qui provient du Sérapéum de Memphis (**fig. 168**, doc. **633**). Dans l'unique scène du monument, on voit Néfertoumhotep, qui est simultanément le dédicataire de la stèle et le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*, qui procède à la libation rituelle effectuée à destination du taureau Apis, dressé devant lui sur une estrade. À l'arrière, ses deux fils, Ita et Ptahnéfer, sont représentés dans cette posture basse exprimant la déférence. Selon les principes de l'*aspectivité* [3415], les

[3411] J.J. Clere, « Une statuette du vizir Bakenrénef », *Artibus Aegypti. Studia in Honorem Bernardi V. Bothmer*, Bruxelles, 1983, p. 30-31.

[3412] J.J. Clere, *ibid*., p. 30, fig. 2a-e.

[3413] Dans le corpus des stèles du Sérapéum de Memphis (M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, t. 1 [planches], t. 2 [texte], Paris, 1968) dont est issue la stèle commentée plus bas (n° 194 = doc. **633**), un grand nombre d'exemples montrent, à partir de la XXIIe dynastie, des desservants dans cette posture. Dans certains cas, leurs doigts sont en contact avec le sol (n° 28, 30, 35, 59, 88 r°, 131, et *passim*) et, dans d'autres, ils sont figurés en suspension (n° 26, 37, 52, 53, 67, 68, et *passim*).

[3414] L. Klebs, *Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches*, Heidelberg, 1992, p. 157, Abb. 114.

[3415] Appuyés sur les réflexions initiales d'H. Schäfer, E. Brunner-Traut a défini les principes de ce qu'elle nomme l'*aspectivité*, qu'elle estime être inhérente à l'iconographie de l'ancienne Égypte (*Die Aspektive. Nachwort zu Heinrich Schäfer, Von ägyptischer Kunst*, Wiesbaden, 1963 et *LÄ* I, 1973, col. 474-488, *s.v.* « Aspective »). Selon cette approche de l'image égyptienne, serait privilégié l'*aspect* le plus lisible et le plus informatif du sujet représenté. Plus récemment, A. Brémont (« "Aspectivité" ou plutôt "multispective" ? Les leçons du paradoxe de la chèvre », *Nehet* 4, 2016, p. 25-44) a

deux frères sont disposés l'un au-dessus de l'autre, agencement résultant d'un effet de « coulisse » mis en œuvre pour échapper à l'illisibilité de leur superposition « réelle » dans la profondeur de la scène. Toujours selon ces mêmes principes formels, dans la mesure où les mains du fils figuré en position basse sont clairement un contact avec la ligne de sol, on peut imaginer que son frère, le fils liturgiste Ita, pose également ses doigts sur une ligne sol symbolique, en écho à la posture de son frère.
Au-dessous de cette scène, une inscription de cinq lignes voit se succéder une formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée au *ka* de Néfertoumhotep et une formule *sˁnḫ rn* :

> (Doc. **633**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le père divin, le prêtre-*sem*, le supérieur des secrets du Palais, le connu du roi, Ita. » [3416]

Dans cette scène, l'ensemble des officiants figurés – le père et ses deux fils – conjugent leurs actes rituels en direction de l'Apis. Le chef de famille Néfertoumhotep procède à la libation consacrée à cette hypostase divine, tandis que ses deux fils sont agenouillés derrière lui dans la posture de la déférence adoptée à l'attention du taureau sacré. Comme dans d'autres exemples du corpus dans lesquels le liturgiste *sˁnḫ rn* assiste le bénéficiaire mentionné dans la formule de « perpétuation du nom » dans son acte cultuel, il faut supposer que la phase d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn* sera confiée aux professionnels ou aux visiteurs qui seront amenés à réciter la formule d'offrande inscrite sur ce monument.

Posture 8 : Respiration d'une fleur de lotus

Généralités

Le motif iconographique représentant l'acte de « respiration d'une fleur de lotus » paraît reproduit dans les sources depuis la IV^e^ dynastie. Dans les premiers exemples, ce sont semble-t-il exclusivement les femmes que l'on peut observer dans cette attitude et il faut probablement attendre la seconde moitié de la V^e^ dynastie pour voir ce geste également adopté par les hommes [3417].
Dans le cadre des rituels d'offrande ou funéraire, c'est le lotus bleu (*Nymphea caerulea Sav*.), *sššn* puis *sšn* en égyptien [3418], qui est le plus régulièrement mentionné. Fleur odoriférante caractérisée par son activité diurne, son ouverture à la lumière des premiers rayons solaires du matin a naturellement inspiré le mythème de la naissance originelle et de la renaissance quotidienne du dieu solaire au cœur de la corolle du lotus [3419]. Dès les Textes des Pyramides, le défunt est analogiquement assimilé à Néfertoum, jeune dieu solaire qui renaît chaque matin, « N. apparaîtra en Néfertoum, sous la forme de lotus à la narine de Rê, quand il sortira de l'Horizon chaque jour » [3420]. Comme cela a été précédemment rappelé [3421], le motif du défunt figuré dans l'acte de respirer une fleur de lotus constitue généralement un signe formel de sa renaissance dans l'au-delà.
Cette analogie du motif du lotus avec le processus de transformation du défunt est particulièrement thématisée dans les sources du Nouvel Empire. À partir de la seconde moitié de la XVIII^e^ dynastie, ce lien est ainsi évoqué par l'utilisation du hiéroglyphe du lotus  (M 9) pour rendre l'expression

proposé de modifier cette vision en introduisant la notion de « multispective », selon laquelle l'image égyptienne constituerait la synthèse d'« une pluralité de perspectives individuelles » (*ibid*., p. 44).
[3416] *sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f jt-nṯr sm ḥry-sštȝ stp-sȝ rḥ n*(*y*)*-sw.t Jtȝ.*
[3417] L. ROETEN, *Loaves, Beds, Plants and Osiris, Considerations about the emergence of the Cult of Osiris*, Archaeopress Egyptology 21, 2018, p. 207.
[3418] T. POMMERENING, E. MARINOVA, St. HENDRICKX, « The Early Dynastic origin of the *water-lily* motif », *CdE* LXXXV/169-170, 2010, p. 14-40. Appartenant à la famille des nymphéacées, le *Nymphea caerulea* devrait être nommé nymphéa ou encore nénuphar/nénufar plutôt que lotus, qui appartient quant à lui au genre du *Nelumbo*.
[3419] J. DITTMAR, *ibid.*, p. 132-133 ; L. MANNICHE, « Reflections on the Banquet Scene », *in* R. Tefnin (éd.), *La Peinture égyptienne ancienne. Un monde de signes à préserver*, Actes du Colloque international de Bruxelles, avril 1994, *MonAeg* 7, 1997, plus particulièrement p. 29 ; N. CHERPION, J.-M. KRUCHTEN, « La portée "magique" du décor des chapelles », *Deux tombes de la XVIII^e^ dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 94 ; J. DITTMAR, *op. cit*., p. 132.
[3420] § 266a [TP 249].
[3421] Commentaire *supra*, « Offrandes végétales », p. 484-485.

mɜᶜ-ḫrw, « justifié de voix » [3422], épithète attribuée au défunt pour signaler, parfois par anticipation, son passage victorieux lors de son jugement dans le tribunal divin. En outre, au cours de la même période, le motif du lotus apparaît dans les formules 81A et 81B du Livre des Morts intitulées « formule pour se transformer en lotus » (*r*[*ɜ*] *n*[*y*] *ḫpr m sšn*) [3423]. Il est notable que la transformation du défunt relatée dans ces formules corrobore le processus simultané de sa divinisation évoqué depuis les Textes des Pyramides, puisque l'Osiris N. s'adresse alors aux dieux en ces termes, « Je connais vos noms, ô tous les dieux de l'empire des morts, car je suis l'un d'entre vous. » [3424]

Dans les treize documents [3425] du corpus *sᶜnḫ rn* regroupés autour de la catégorie « respiration d'une fleur de lotus », que nous avons distinguée de celle de « l'offrande du lotus » au défunt [3426], cette olfaction rituelle est accomplie par celui ou celle qui est désigné en qualité de liturgiste dans la formule *sᶜnḫ rn* [3427]. Or, a priori, ce desservant appartient encore au monde des vivants, tout au moins au moment de l'énonciation correspondant à celui du façonnage du monument-support dont il a la responsabilité. C'est donc guidé par cette question d'apparence paradoxale que l'examen des exemples réunis dans cette catégorie va être maintenant mené.

8a. Posture simple (variante 1)

Explicitation : le liturgiste est debout, en train de respirer une fleur de lotus. Il se trouve isolé ou face au bénéficiaire de la liturgie.



Fig. 169 : Stèle de […]tyhorembéhédet (Vatican inv. 22789), d'après le lien électronique du musée : https://catalogo.museivaticani.va/index.php/Detail/objects/MV.22789.0.0.

Parmi les treize exemples issus du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels le liturgiste est figuré en train de respirer une fleur de lotus, deux seuls montrent ce dernier en position debout [3428]. Compte tenu des remarques formulées en introduction de ce chapitre portant sur les caractères « opératoire » et « non opératoire » des postures adoptées par le liturgiste *sᶜnḫ rn*, il est supposé que la position debout du liturgiste et ce, quel soit le type de posture empruntée, témoigne du caractère nécessairement « opératoire » de cette dernière, puisqu'elle signale sa participation active au rituel évoqué.

Ainsi, dans le principal registre de la stèle d'un certain […]tyhorembéhédet (**fig. 169**, doc. **84**), datée du Moyen Empire, le dédicataire est représenté dans la partie gauche, assis devant une table d'offrandes et dirigeant de la main « éloignée » une fleur de lotus vers son visage. Derrière lui, se tient une femme qui pose sa main gauche sur son épaule. Face à eux, se dresse debout celui qui semble être son fils, peut-être nommé Ouser. Dans une posture quasi symétrique à celle adoptée par son père, il porte également une fleur de lotus à son nez. Toutefois, contrairement à ce dernier, il se tient debout

[3422] B. Geßler-Löhr, « Zur Schreibung von *mɜᶜ-ḫrw* mit der Blume », *GM* 116, 1990, p. 25-43. Selon l'auteur, cette analogie s'éclaire sans doute par le lien entre la fleur de lotus et la couronne végétale de justification offerte au défunt après sa victoire à l'issue du jugement des dieux.
[3423] Fr. Servajean, « Le lotus émergeant et les quatre fils d'Horus », *in* S. Aufrère (éd.), *ERUV* II, 2001, p. 261.
[3424] P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967, p. 119.
[3425] Doc. **42**, **65**, **84**, **88**, **159**, **160**, **168**, **186**, **240-241**, **251**, **286-289**, **398**, **542**.
[3426] Cf. *supra*, « Offrandes végétales », p. 484-485.
[3427] Rappelons que, comme avec le cas de la posture de « salutation révérencieuse » commentée précédemment (posture 6, p. 503-508), l'acte de « respirer la fleur de lotus » est plus traditionnellement réservée au défunt, soit au bénéficiaire des rituels.
[3428] Doc. **84**, **286-289**.

face à lui. En arrière de ce dernier, un personnage féminin exécutant le même geste ferme la composition du registre. On notera que les six personnages qui animent les deux registres inférieurs sont tous agenouillés sur le sol et respirent une fleur de lotus.

En ce qui concerne le fils Ouser, sa fonction de « fondateur » est indiquée dans la formule *sˁnḫ rn* qui se déploie derrière lui :

(Doc. **84**) « C'est son fils qui a perpétué son nom (…) Ouser. » [3429]

Compte tenu de la position debout et frontale de ce fils liturgiste, on peut inférer qu'outre son rôle de « fondateur » dans la liturgie *sˁnḫ rn*, il assume également celui d'« actualisateur » en acceptant l'idée que sa posture est alors rituellement « opératoire ». C'est sans doute par l'examen de la variante « assise » de la posture de « respiration d'une fleur de lotus » que l'on sera plus à même d'étayer cette conjecture.

8b. Posture simple (variante 2)

Explicitation : le liturgiste est assis sur un siège ou agenouillé sur le sol, en train de respirer une fleur de lotus. Il se trouve isolé, face au bénéficiaire de la liturgie ou mêlé à d'autres individus.

Onze des treize documents figurant le liturgiste désigné dans la formule *sˁnḫ rn* dans la posture de « respiration d'une fleur de lotus » forment une variante de cette catégorie : ce desservant est alors représenté non plus debout, mais assis sur un siège ou, parfois encore, agenouillé à même le sol.
En prenant appui sur les observations effectuées au cours de l'examen de la variante « assise » de la posture de « salutation révérencieuse » du liturgiste» (*supra*, posture 6), on pourrait être tenté d'interpréter dans le même sens son application avec la posture de « respiration d'une fleur de lotus ». Prenant en considération le fait que le liturgiste est alors figuré selon les codes traditionnels de représentation des défunts, il y a tout lieu de croire que cette posture doit être perçue comme « non opératoire ».



Fig. 170 : Stèle d'Iyseneb (Moscou Pouchkine museum I.l.a. 5649), d'après Sv. Hodjash, O. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, p. 81.

Dans la stèle d'Iyséneb (**fig. 170**, doc. **159**), datée de la XIII[e] dynastie, le propriétaire et « fondateur » de la liturgie *sˁnḫ rn* est représenté dans la partie gauche du second registre, assis sur un siège et respirant une fleur de lotus surdimensionnée. Dressée debout face à lui, son épouse (*ḥm.t=f*) [3430] lui présente un plateau chargé d'offrandes. Même si ce dispositif n'a rien d'exceptionnel, il convient de noter que le « fondateur » de la liturgie *sˁnḫ rn*, généralement acteur dynamique dans l'exécution du rituel, apparaît simultanément dans cet exemple en qualité de bénéficiaire du rituel d'offrande. De manière également originale, la formule *sˁnḫ rn* se trouve dans une inscription isolée du registre médian (encadré rouge), située en avant du destinataire de la liturgie *sˁnḫ rn*, son frère Dédouamon, lui-même campé dans une posture identique à celle de son frère Iyséneb :

(Doc. **159**) « (Dédouamon) C'est (son) frère qui a perpétué son nom, le Grand des Dizaines de Haute Égypte, Iyseneb. » [3431]

[3429] *sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f* (…) *Wsr*.
[3430] Sv. Hodjash, O. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Moscow*, Léningrad, 1982, p. 80, n. 4.
[3431] *jn sn*(*=f*) (*s*)*ˁnḫ*(*w*) *rn=f wr mḏw Šmˁw Jysnb*.

Compte tenu du dispositif général de la stèle, on peut effectivement envisager que le liturgiste « fondateur » de ce monument, Iyséneb, bien que supposé être en vie au moment de la réalisation de ce support dont il a supervisé l'exécution, s'est distinctement fait représenter en empruntant aux codes iconographiques habituels des défunts. Il est ainsi assis à gauche de la scène d'offrande dont il est le bénéficiaire et il porte une fleur de lotus à son nez pour signifier sa renaissance ou, tout au moins, produire une illustration métaphorique du processus qui est censé l'y conduire. On pourra déduire de tous ces éléments iconographiques que cette représentation du propriétaire de la stèle Iyséneb est en lien avec le dispositif par « anticipation » évoqué plus haut, ce dernier souhaitant, de son vivant, se faire représenter en défunt sur son propre monument funéraire. Prenant en compte le fait que ce dispositif est commun à l'ensemble des onze stèles appartenant à cette sous-catégorie, on peut mécaniquement appliquer ce principe à l'ensemble de ce lot documentaire.

Avant de conclure cette analyse des postures de « respiration d'une fleur de lotus » présentes dans le corpus *sˁnḫ rn*, nous allons maintenant prendre en considération une partie des sources réunies dans cette documentation. Il s'agit des supports dans lesquels la grande majorité des individus présents à la surface de la stèle, quand ce n'est pas leur totalité, est figurée dans cette posture de « respiration d'une fleur de lotus » [3432].
Le dispositif iconographique général qui conduit à rassembler cette documentation est le suivant : le défunt, qu'il soit le liturgiste ou plus généralement le bénéficiaire mentionné dans la formule *sˁnḫ rn*, est le plus souvent représenté à gauche du principal registre de la stèle, exclusivement occupé par une scène d'offrande rituelle. Assis sur un siège, seul ou parfois accompagné de son épouse, il est donc figuré en train de respirer une fleur de lotus, en signe de sa renaissance dans l'autre monde. Quant à la totalité ou la grande majorité des individus qui occupent les espaces animés de la stèle, ils sont également figurés en de train de respirer une fleur de lotus mais plus généralement agenouillés sur le sol.
Alors que, comme nous l'avons détaillé précédemment, le propriétaire de la stèle est en principe décédé au moment du façonnage du monument, ou parfois représenté comme tel par « anticipation », on peut se demander si les autres individus figurés autour de lui sont alors eux aussi passés dans l'autre monde, compte tenu de la corrélation entre l'acte de respiration du lotus et la renaissance dans l'au-delà dont bénéficie celui qui l'exécute.

Afin de tenter de répondre à cette délicate question, nous commencerons par prendre en considération certains points d'information portant sur les qualités propres à la fleur de lotus et à ses emplois.
Un vaste débat porte sur une des principales vertus de la fleur de lotus, et plus particulièrement du lotus bleu, à savoir sur son aptitude à provoquer des états d'altération de la conscience. Qu'il s'agisse d'effets narcotiques voire hallucinatoires, ces derniers pourraient être dus à la présence d'alcaloïdes au cœur de cette fleur [3433]. Il est également considéré que, dans l'Égypte ancienne, la consommation du lotus pouvait s'effectuer sous la forme de décoction mélangée à du vin [3434], servie dans des petits pichets [3435], et dont l'absorption aurait produit un état d'ivresse et d'euphorie. Il est donc probable qu'en filigrane de cette iconographie de la respiration de la fleur de lotus se dévoilent des pratiques de consommation des plus diverses. Et, de même que le motif métaphorique du cône d'onguent sur la tête du défunt aurait pu permettre d'exprimer le souhait d'éternité de ce dernier [3436], celui de la respiration du lotus pourrait traduire de manière allégorique la recherche d'une libération de l'esprit [3437], aussi bien menée au bénéfice des vivants que des défunts. C'est sans doute pour cette raison que l'on observe très fréquemment cet usage du lotus, en parallèle avec celui de la

[3432] Doc. **84**, **88**, **159**, **160**, **168**, **186**, **398**.
[3433] W. BENSON HARER Jr., « Nymphaea : Sacred Narcotic Lotus of Ancient Egypt ? », *JSSEA* XIV/4, 1984, p. 100-102. Cette thèse est partiellement contestée par D.J. Counsell qui affirme que la fragrance du lotus bleu contient de l'alcool benzylique qui peut entraîner un état de *narcosis* (« Blue Lotus : Ancient Egyptian Narcotic and Aphradosiac ? », *Pharmacy and Medecine in Ancient Egypt*, BAR 2141, 2010, p. 51-55).
[3434] W. B. HARER Jr., *op. cit.*, p. 100-102.
[3435] M. HARTLEY, « The Eighteenth Dynasty Banquet : A Portal to the Gods », *BACE* 23, 2012, p. 25-44, notamment p. 32.
[3436] N. CHERPION, « Le "cône d'onguent", gage de survie », *BIFAO* 94, 1994, p. 79-106.
[3437] L. MANNICHE, « Reflections on the Banquet Scene », *in* R. Tefnin (éd.), *La Peinture égyptienne ancienne. Un monde de signes à préserver*, Actes du Colloque international de Bruxelles, avril 1994, *MonAeg* 7, 1997, plus particulièrement p. 31.

consommation de boissons alcoolisées, notamment dans le cadre des banquets, et plus particulièrement ceux organisés durant la période de la Belle Fête de la Vallée, plus importante fête de la nécropole thébaine. De récentes études portant sur cette iconographie spécifique, notamment celle illustrée sur les murs des tombes privées du Nouvel Empire, ont révélé que la cérémonie du banquet aurait en réalité pu se dérouler de manière synchrone avec le rituel d'offrande destiné au défunt, propriétaire de la tombe [3438]. D'une manière plus générale, certains commentateurs estiment qu'un des objectifs majeurs de ce banquet était alors de susciter, dans le cadre de ce dispositif communautaire et festif, une rencontre entre les vivants et la divinité et, par suite, entre les vivants et les défunts divinisés [3439]. Pour favoriser la mise en œuvre de ce contact extraordinaire, il aurait alors été systématiquement fait usage de médiums, tels que la danse, la musique ainsi que la consommation d'alcool. Les effets de cette dernière auraient alors été probablement amplifiés par l'absorption d'une décoction de substances psychoactives telles que celles contenues dans la fleur de lotus.

Si l'efficience de cet usage de la fleur de lotus était avérée, on serait alors amené à nuancer l'état de passivité associé à l'acte de respiration de la fleur de lotus. En effet, en filigrane de ce geste d'apparence indolente, on pourrait tout au contraire y percevoir la mise en œuvre d'un dispositif doté d'un grand potentiel énergétique visant à la communication, voire à la communion, entre les vivants et les défunts, ces derniers étant parfois qualifiés d'esprits-*akh*.
Ainsi, dans les documents de notre corpus pris en exemple montrant, non seulement le bénéficiaire défunt de la liturgie *sˁnḫ rn*, mais tout ou partie des individus figurés sur le monument en train de s'adonner à la respiration collective de fleurs de lotus [3440], nous envisageons que cette image constitue le témoignage d'un acte rituel de communication entre les morts et les vivants, métaphoriquement évoqué par le truchement de cette activité olfactive [3441]. Dans la mesure où la liturgie de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) se fonde, d'une part, sur la confection d'un monument mémoriel destiné à recevoir le nom de son bénéficiaire et, d'autre part, sur la mise en œuvre de rituels récurrents destinés à perpétuer la mémoire des défunts, on perçoit dans quelle mesure l'acte collectif de la respiration de la fleur de lotus, permettant aux vivants et défunts de rentrer en communication, peut s'insérer à l'intérieur de ce vaste programme.
Finalement, pour répondre à la question posée plus haut au sujet de la condition de vivant ou de défunt des individus figurés en train de respirer une fleur de lotus dans une scène à caractère funéraire, et notamment dans la pratique collective de cette activité, on peut supposer qu'elle décrit avant tout une expérience rituelle de communication à caractère magique. Dans ce contexte, l'olfaction de la fleur de lotus constitue une image métaphorique pour évoquer l'accès à des effets narcotiques permettant aux vivants d'entrer en contact avec les défunts. Pour signifier la modification de l'état de conscience des vivants présents dans la scène, il est alors convenu de les représenter selon certains codes iconographiques propres aux défunts, afin de traduire leur mimétisme temporaire.

Posture 9 : Être assis sur un siège

Généralités

Dans treize documents appartenant au corpus *sˁnḫ rn*, le liturgiste est représenté assis sur un siège, motif qui s'insère dans deux dispositifs iconographiques distincts.
Dans un premier ensemble (9a) formé de six attestations, le bénéficiaire et le liturgiste sont assis face à face, séparés par une table d'offrandes (**fig. 171**, doc. **132**, **146**, **350**, **fig. 21** et **163**, **374**, **396**, **475**).

[3438] L. MANNICHE, *ibid*., p. 29-36 ; D. LABOURY, « Une relecture de la tombe de Nakht », *ibid*., p. 64-66 et fig. 7 ; B.M. BRYAN, « Memory and Knowledge in Egyptian Tomb Painting », *Studies in the History of Art* 74, 2009, p. 23 ; M. HARTLEY, *op. cit*., p. 25-44.
[3439] L. MANNICHE, *ibid*., p. 31 ; M. HARTLEY, *ibid*., p. 36-37.
[3440] Doc. **84**, **88**, **159**, **160**, **168**, **186**, **398**.
[3441] Idée observée dans des sources de l'Ancien Empire, B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, thèse soutenue en 2003, [2012], p. 61.

Dans un second groupe constitué de sept exemples (9b), le liturgiste et le bénéficiaire sont assis, l'un derrière l'autre, sur un siège commun. (**fig. 97** et **173**, doc. **11**, **fig. 26**, **168**, **fig. 101**, **230**, **254**, **fig. 102**, **280**, **398**, **fig. 93** et **172**, **527**). À l'exception de deux exemples de ce groupe, le liturgiste est alors de sexe féminin et il enlace le bénéficiaire de ses deux mains.

9a. Posture simple (variante 1)

Explicitation : le liturgiste est assis face au bénéficiaire, tous les deux tendant un de leurs bras vers la table d'offrandes, main ouverte et paume tournée vers le bas. L'autre main est dans une position variée.

Dans ce premier ensemble de six documents datant tous du Moyen et du Nouvel Empire, le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule *sʿnḫ rn* sont figurés assis face à face. Outre le dispositif général de cette scène rituelle, le motif visuel le plus fréquent est celui où l'on voit une des mains de chacun des protagonistes dirigée, de manière symétrique, vers la table d'offrandes qui les sépare, l'autre main figurant dans une attitude diverse (doc. **350**, **396**). Le positionnement de la main tendue vers la table d'offrandes peut varier selon les cas, depuis une distance marquée jusqu'à une contigüité plus forte [3442]. Dans quatre autres cas, un des bras des protagonistes est replié sur leur poitrine (doc. **132**, **146**, **374**, **475**).

Ainsi, dans le registre central de la stèle du « crieur » [3443] Nenrékhtouef (**fig. 171**, doc. **132**), ce dernier est figuré assis dans la partie gauche de la scène, la bras gauche replié sur la poitrine en signe de salutation [3444] et le bras droit, main ouverte et paume tournée vers le bas, dirigé au-dessus de la table d'offrandes. Face à lui, son frère Ibi, le liturgiste désigné dans la formule *sʿnḫ rn*, adopte une posture similaire et quasi-symétrique. Hormis sa main gauche, qui est figurée fermée et placée au-desssus de la cuisse, sa main droite est, comme celle de son frère, ouverte et paume tournée vers le bas, en surplomb de la table d'offrandes.

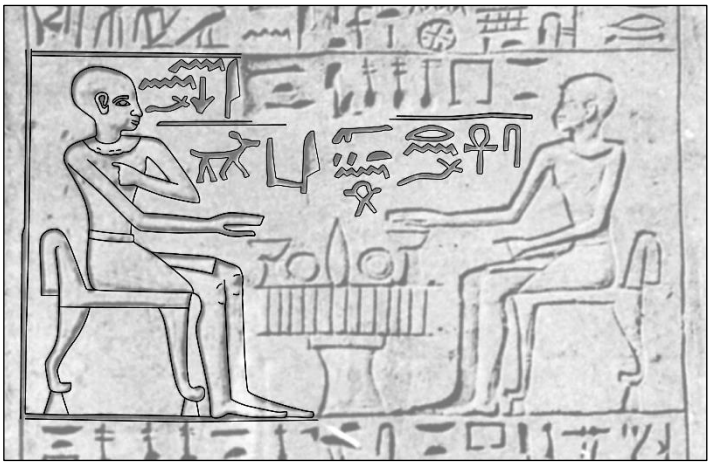


Fig. 171 : Stèle de Nenrekhtouef (Caire CG 20557). Fac-similé © P. Calassou d'après H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab*, pl. 44.

Le geste qui présente la main ouverte avec la paume orientée vers le bas, et dirigée vers la table d'offrandes, ou parfois même la surplombant, est très fréquent dans l'iconographie funéraire. Attesté depuis la Ire dynastie sur des sceaux de particuliers [3445], ce positionnement de la main va alors caractériser une des postures adoptées par le dédicataire du monument parmi les plus courantes [3446]. Selon P. Kaplony, cette attitude du défunt assis qui tend sa main vers les pains de la table d'offrandes traduit, depuis son origine, sa qualité de « bienheureux » et représente une évocation visuelle du statut d'*jm3ḫ* [3447]. B.M. Bryan précise, quant à elle, que la position du bras tendu à l'horizontale avec la main ouverte, paume tournée vers la bas, forme un geste de réception que peut traduire le

[3442] Dans certains cas, la main est en suspension au-dessus de la cuisse, ce qui semble indiquer que le point prépondérant de ce geste est celui de la main ouverte, paume tournée vers le bas.
[3443] Traduction parfois admise du titre *nḫt ḫrw*, litt. « celui à la voix puissante », cf. W.A. Ward, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut, 1982, p. 100 [837].
[3444] Cf. *supra*, « Posture 6 : Salutation révérencieuse », p. 503-508.
[3445] P. Kaplony, *Die Inschriften der Ägyptischen Frühzeit*, *ÄgAbh* 8, 1963, p. 37-40.
[3446] H. Sourouzian, « Concordances et écarts entre statuaire et représentations à deux dimensions des particuliers de l'époque archaïque », dans N. Grimal (éd.) *Les critères de datation stylistique à l'Ancien Empire*, *BiEtud* 120, 1998, notamment p. 313-323.
[3447] Référence citée dans H. Sourouzian, *ibid.*, p. 314, n. 61.

verbe *šsp* [3448], et que l'on rencontre notamment de la scène de réception des offrandes [3449]. Il conviendrait d'ajouter une autre équivalence lexicale à ce motif iconographique avec la locution *sḫm m*, « prendre possession de », que l'on trouve également dans la phraséologie des rituels d'offrande [3450].
On peut sans doute déduire de ces différentes observations sur ce geste spécifique que, dans le contexte des rituels funéraires, il permet notamment de rendre compte de la condition de défunt de celui qui l'adopte. Qui plus est, à travers cette gestuelle qui semble exprimer l'acte de « réception » (*šsp*) ou de « prise de possession » (*sḫm m*) des offrandes funéraires déposées sur la table d'offrandes, il est probable, comme le suggère P. Kaplony, que celui qui l'emprunte puisse ainsi témoigner de sa qualité d'*imakhou* (ou d'*imakhy*) [3451]. Ce statut, pouvant déjà être établi du vivant de son récipiendaire [3452], nécessite de remplir trois conditions afin d'être atteint : bénéficier d'un lieu de culte [3453], d'un ou de plusieurs desservants et, enfin, d'un accès aux offrandes rituelles [3454]. On pourrait donc comprendre le motif iconographique relatif à cette gestuelle comme une synecdoque relative au statut d'*imakhou* et, partant, comme le signe visuel de l'accès de son bénéficiaire au processus de virement (*ou* de réversion) des offrandes qui, comme cela a été étudié [3455], est fondé sur le service d'offrandes en provenance d'un temple, d'une structure royale ou privée [3456].

Dans l'ensemble de ces six stèles issues du corpus *sᶜnḫ rn* (doc. **132**, **146**, **350**, **374**, **396**, **475**), la principale particularité commune au programme iconographique de ces monuments est de comporter une ou plusieurs scènes rituelles figurant deux individus, ou plusieurs couples d'individus [3457] comme dans la stèle de Sobekhotep, qui siègent autour d'une table d'offrandes, chacun tendant une de ses mains vers les offrandes pour signifier son autorité à en prendre possession (*sḫm*). On pourra donc commencer par identifier ces scènes comme étant une illustration du repas funéraire, le plus souvent pris collectivement dans la tombe du défunt.
L'élément visuel qui pourrait sembler paradoxal dans ces tableaux est que les individus censés être en vie, à commencer par le liturgiste *sᶜnḫ rn* responsable de la réalisation de la stèle, sont figurés selon les codes formels relatifs aux défunts, dont les principaux sont la représentation en position assise et la main tendue vers les offrandes funéraires. Il est probable que dans ce dispositif, comme dans celui étudié précédemment avec la pratique collective de « respiration d'une fleur de lotus » [3458], on souhaite signifier que cet évènement collectif, assemblant les morts et les vivants de son entourage, nécessite que ces derniers se mettent « au diapason » du défunt mis au centre du repas funéraire.

[3448] Selon le *Wb* (IV, 530, 1-533, 18) : le terme signifie principalement « recevoir » (*empfangen*), « accepter » (*entgegennehmen*), « saisir » (*ergreifen*).
[3449] B.M. BRYAN, « "Just Say 'No'" – Iconography, Context, and Meaning of a Gesture », *BES* 19, 2015, p. 187.
[3450] Nous avons notamment rencontré ces deux syntagmes verbaux dans la stèle de Nebamon du musée Calvet à Avignon (Inv. A1, l. 10 du texte central) : « (…) c'est l'offrande invocatoire lorsqu'on l'appelle (le défunt), qu'il reçoive (*šsp*) alors l'eau des mains du serviteur du *ka*, qu'il prenne possession du (*sḫm m*) pain et qu'il prenne possession de (*sḫm m*) la bière sur l'autel ».
[3451] Selon K.O. Kuraszkiewicz (« Remarks on the Meaning of the Word *jm³ḫw* », *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists, Egypt 2004 : Perspectives of Research*. Warsaw 12-14 May 2004, *Acta Archaeologica Pultuskiensia*, vol. I, Pultusk, 2009, p. 117-118) la racine *jm³ḫ* peut être interprétée dans deux voies majeures : dans le sens abstrait de « honoré » et dans un sens plus technique ou juridique de « équipé ». Sur ce terme en qualité d'épithète du liturgiste ou du bénéficiaire, cf. *supra*, « Les épithètes *jm³ḫw*… », p. 179-183 (vol. I).
[3452] K. JANSEN-WINKELN, « Zur Bedeutung von *jm³ḫ* », *BSEG* 20, 1996, p. 32 ; D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom, PdÄ* XII, 1998, p. 95. Ce principe est notamment validé dans plusieurs autobiographies de l'Ancien Empire où la construction de la tombe (*js*) d'un particulier semble soumise, et donc consécutive, à l'acquisition par ce dernier de la qualité d'*imakhou* (K.O. KURASZKIEWICZ, *ibid*.).
[3453] Pour J. Assmann, cette nécessité est en relation avec le sens originel du terme (*Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, 1989, p. 58, 65-66).
[3454] K.O. KURASZKIEWICZ, *ibid*.
[3455] E. JELINKOVA-REYMOND, « Quelques notes sur la pratique du virement des offrandes (*wḏb-iḫt*) », *JEA* 10, 1955, p. 33-35 ; G. ENGLUND, « Offerings », *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford University Press, 2001, p. 566.
[3456] R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 116-119.
[3457] Ainsi, dans notre corpus : doc. **10**, **15**, **28**, **35**, **62**, **79**, **86**, **90-93**, **94-95** et *passim*.
[3458] Cf. *supra*, p. 516-517.

Enfin, comme cela a été souligné précédemment, l'autre dénominateur commun à cet ensemble documentaire figurant le liturgiste et le bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn* disposés face à face, la main tendue vers la table d'offrandes, est le principe de symétrie formelle qui conditionne la construction de cette image. En outre, on notera que, hormis dans la scène de la stèle Nenrékhtouef (**fig. 171**, doc. **132**) , les protagonistes situés en vis-à-vis sont systématiquement le fils liturgiste et le père-bénéficiaire. Il semble donc peu contestable qu'à travers ces images « en miroir », on a voulu illustrer l'idée d'une relation d'homologie entre le père et le fils, sans doute en rapport avec la question de la transmission qui les lie, et dont le mécanisme conduit idéalement à faire du fils une sorte de « duplicata » du père. Pour appuyer ces liens, outre le fait ces deux protagonistes sont parfois bénéficiaires du statut d'*imakhou*, ils peuvent également porter des titres similaires, tels que « majordome » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ꜣ*] *pr*) pour le fils et « majordome en chef » ([*j*]*m*[*y*]-*r*[*ꜣ*] *pr wr*) pour le père (doc. **350**), « scribe de la charrerie » (*sš n t n*[*y*]*.t ssm.t*) pour le père et « scribe de l'armée » (*sš mšˁ*) pour le fils (doc. **374**) ou encore, « médecin » (*swnw*) pour le fils et « médecin en chef » (*wr swnw*) pour le père (doc. **396**). La similitude visuelle des protagonistes figurés dans ces dispositifs symétriques, parfois renforcée par la similarité de leurs fonctions professionnelles, semble bien refléter la « conviction profondément ancrée dans les esprits que le père continue de vivre dans le fils » [3459].

Enfin, cette notion de similarité par « transmission » depuis le père vers le fils peut être visuellement renforcée, à deux reprises dans cette documentation, par le fait que chacun d'entre eux maintient un même emblème de protection ou de pouvoir. Ainsi, dans la stèle du majordome en chef Amenhotep (doc. **350**), ce dernier et son fils Ipy tiennent verticalement sur leurs cuisses un même éventail-*ḫw* alors que dans la stèle du médecin en chef Houy (doc. **396**), le père et le fils tiennent dans la même posture un sceptre-*sḫm*. On peut supposer, dans le premier cas, que le maintien respectif de l'éventail-*ḫw* soit un témoignage de la protection (*ḫw*) [3460] que le père et le fils se prodiguent mutuellement dans le cadre du rituel funéraire. Quant au second exemple, le port du sceptre-*sḫm* [3461] par le père et le fils traduit à la fois la puissance (*sḫm*) divine que le père exerce dans le monde des morts [3462], et le pouvoir (*sḫm*) que le fils est chargé d'activer à l'attention de son père, notamment par la mise en œuvre de la liturgie mémorielle *sˁnḫ rn*.

9b. Posture simple (variante 2)

Explicitation : le liturgiste, le plus souvent de sexe féminin, est assis tourné vers la droite sur un siège unique en compagnie de son père ou de son conjoint.

Dans le plus grand nombre des exemples d'un lot de sept supports (doc. **11**, **168**, **230**, **254**, **280**, **398**, **527**), tous datés des Moyen et Nouvel Empire, le liturgiste se tient « derrière » le bénéficiaire, tous deux assis sur un siège commun. Dans quatre de ces documents, le liturgiste *sˁnḫ rn* s'avère être l'épouse (*ḥm.t=f*) du bénéficiaire (doc. **230**, **254**, **280**, **527**), [3463], qu'elle enlace de ses deux mains. Dans la scène d'une cinquième stèle (**fig. 97** et **173** [détail], doc. **11**), c'est la fille du dédicataire qui est désignée comme le liturgiste. Elle adopte une posture atypique sur laquelle nous reviendrons par la suite.
La stèle d'Igaïhotep (**fig. 26**, doc. **168**) apparaît comme un modèle singulier. De manière originale, Igaïhotep est désigné comme le liturgiste dans la formule *sˁnḫ rn* alors qu'il se tient assis devant son

[3459] J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 61.
[3460] Sur les liens entre ces deux termes, H.G. FISCHER, *LÄ* II, 1977, col. 82-85, *s.v.* « Fächer und Wedel ».
[3461] R. Hall (« The earliest surviving *ˁbꜣ* sceptre », *GM* 64, 1983, p. 25-32) constate qu'il est le plus souvent très difficile de distinguer les sceptres *ˁbꜣ*, *sḫm* et *ḫrp*. À la suite de Jéquier et Gardiner, elle suppose que le sceptre *ˁbꜣ* était le nom de l'objet, et que les deux autres dénominations font référence à leur fonction.
[3462] Sur le sens général de « pouvoir » ou « puissance » associé au sceptre-*sḫm*, W. BARTA, *LÄ* II, 1977, col. 1156, *s.v.* « Herrschaftsembleme » ; P. KAPLONY, *LÄ* VI, 1986, col. 1374, *s.v.* « Zepter ».
[3463] Dans la stèle de Nébour (**fig. 93** et **172**, doc. **527**), l'épouse du bénéficiaire porte le titre de *sn.t,* « sœur », mais dans son acception métaphorique apparue à partir du Nouvel Empire. Sur le liturgiste disposant du rang d'épouse, cf. *supra*, « L'épouse (*ḥm.t*) liturgiste », notamment p. 337-339.

épouse Denget et que c'est son frère Amény, dressé debout devant eux, qui exécute le rituel d'offrande à son attention.
Enfin, sur une des parois de la tombe de Pached, implantée à Deir el-Medîna (TT 323), le liturgiste Maaninakhttouef est figuré parmi une suite de membres de sa famille, tous assis le regard tourné vers Ptah-Sokar-Osiris (doc. **398**).

Précisons en préambule que, selon les principes de l'*aspectivité* notamment définis par E. Brunner-Traut [3464], dans la plupart de ces scènes gravées sur des supports bidimensionnels figurant plusieurs individus assis l'un derrière l'autre sur un siège commun, il faut restituer mentalement leur position frontale, « côte à côte », comme le signale la disposition des sièges dont le côté visible est parallèle au plan du support [3465]. Il y a tout lieu de penser que ce système artificiel de « coulisse » permet non seulement de donner une plus grande lisibilité à l'ensemble mais, en outre, de rendre compte d'une organisation hiérarchisée entre les individus représentés. Ainsi, dans les exemples de cette catégorie, le bénéficiaire de la liturgie est le plus souvent placé en avant, plus particulièrement lorsqu'il s'agit du chef de famille [3466]. Dans deux documents issus du corpus *sˁnḫ rn* (doc. **251**, **252**), l'épouse, bien que bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn*, est placée « derrière » son époux, ce qui tend à montrer que le statut de chef de famille prend le pas sur celui de destinataire de la liturgie. De manière singulière, parmi les trois individus figurés assis dans la stèle de Nébour (**fig. 93** et **172**, doc. **527**), ce dernier, l'époux-bénéficiaire de la liturgie, est placé en position intermédiaire. Il se situe entre son épouse-liturgiste Takhât, placée « derrière » lui et, Ânkhnysout, un enfant du *kap* qui apparaît à l'avant du trio.

Les sources iconographiques dans lesquelles sont retranscrits des témoignages d'affection entre les membres de la famille et, en particulier, entre les époux, apparaissent dès l'Ancien Empire [3467]. Concernant les postures adoptées simultanément par les conjoints, elles connaissent dès les origines de nombreuses variantes [3468] qui, pour la plupart, se maintiennent jusqu'au Nouvel Empire [3469].



Fig. 172 : Stèle de Nébour (détail) (Caire CG 34102), Fac-similé © M. Gabolde d'après P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, pl. 50.

Ainsi, dans les quatre stèles du Nouvel Empire réunies de la catégorie étudiée (**fig. 101**, doc. **230**, doc. **254**, **fig. 102**, doc. **280**, **fig. 93** et **172**, doc. **527**), les deux époux se tiennent dans une des attitudes classiques de cette époque [3470] : assis sur un siège unique doté de pieds thériomorphes, l'épouse se tient « derrière » son époux. Ce dernier est parfois occupé à respirer une fleur de lotus

[3464] Cf. *supra*, n. 3415.
[3465] La disposition frontale « réelle » des individus est formalisée dans un grand nombre de groupes statuaires (dyades ou triades), tel que le montrent plusieurs exemples de notre corpus figurant plusieurs membres d'une même famille assis côte à côte (doc. **240-241**, **242**, **257**, **277**, **285**, **286-289**, **298-299**, **312-313**, **333-334**, **335-338**, **370**, **381**, **479**).
[3466] Dans la stèle de Tchembou (doc. **212**), cette dernière, bénéficiaire de la liturgie *sˁnḫ rn*, est assise face à sa fille qui, en sa qualité de liturgiste, procède à la libation rituelle. Assis « derrière » Tchembou sur un siège commun, un individu nommé Ouri l'enlace de son bras gauche. Compte tenu des règles traditionnelles de préséance qui imposent de placer le chef de famille à l'avant des groupes familiaux figurés sur des supports bidimensionnels, on doit envisager que Ouri soit un frère ou un fils de Tchembou.
[3467] N. CHERPION, « Sentiment conjugal et Figuration à l'Ancien Empire », *Kunst des Alten Reiches, Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo am 29, und 30. Oktober 1991*, *SDAIK* 28, 1995, p. 33-47, pl. 2-8 ; A.K. CAPEL, Gl.E. MARKOE (éd.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, Catalogue de l'exposition au Cincinnati Art Museum, 20 octobre 1996-5 janvier 1997, New York, 1996, notamment p. 49-58.
[3468] J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. III, Paris, 1958, p. 73-84, 240-244, 439-445 ; *id.*, t. IV, 1964, p. 72-81 ; N. CHERPION, *ibid.*
[3469] J. VANDIER, *ibid.*
[3470] J. VANDIER, *ibid.*, p. 80, fig. 24 (145).

qu'il porte à son nez de sa main gauche alors qu'il tend sa main droite en direction d'une table d'offrandes. Dans le même temps, son épouse l'enlace de ses deux bras, sa main gauche enserrant l'épaule gauche de son mari et sa main droite ouverte reposant sur son bras droit [3471]. Comme nous l'avons commenté plus haut, la stèle de Nébour (**fig. 93** et **172**, doc. **527**) présente une variante de ce modèle puisque l'époux se trouve au milieu d'un trio de personnages et que, sans doute pour des raisons d'équilibre plastique [3472], c'est l'enfant du *kap* Ânkhnysout placé en première position qui est figuré en train de respirer une fleur de lotus.



Fig. 173 : Stèle d'Amény (détail) (Copenhague Aad 13). Fac similé © P. Calassou d'après W.K. Simpson, *Terrace*, pl. 7.

Une autre singularité posturale peut s'observer dans la stèle du général en chef *(jm[y]-r[ɜ]-mšᶜ wr)* Amény (**fig. 97** et **173** [détail] doc. **11**), sans doute datée de la seconde moitié de la XII[e] dynastie [3473]. Dans la petite scène rituelle qui occupe l'angle inférieur gauche du monument, Amény et sa fille Séhétepibrânéhy [3474] y sont représentés seuls, assis l'un derrière l'autre sur un siège commun. Situé en position antérieure sur le siège, Amény est figuré en train de respirer une fleur de lotus tandis qu'il porte sa main droite ouverte, paume tournée vers le bas, en direction d'un lot d'offrandes subissant une étrange suspension dans l'air.
Assise à une distance singulièrement éloignée de son père, la fille-liturgiste dirige ses deux mains dans sa direction, adoptant alors une posture originale. Bien qu'entretenant des liens formels patents avec le modèle de couple du Nouvel Empire examiné dans cette section, il faut noter que la principale différence que présente cet exemple du Moyen Empire se mesure principalement dans l'écart aménagé entre les deux protagonistes, ces derniers n'étant plus en contact physique qu'au moyen de la pointe des doigts de la main gauche Séhétepibrânéhy qui effleure l'épaule de son père.
On pourrait supposer que cette distance marquée entre le bénéficiaire et le liturgiste provienne du fait cette dernière fonction est ici assurée par la fille du bénéficiaire et non pas par son épouse. Partant, à l'appui de certains exemples du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquels la fille-liturgiste [3475] ou le fils liturgiste [3476] ne montre aucun lien physique avec le couple enlacé de ses parents, il pourrait alors être envisagé que, dans la stèle du général en chef Amény, la distance marquée avec sa fille témoigne d'une forme de pudeur, voire d'un interdit lié un contact incestueux [3477]. Toutefois, cette dernière supposition ne semble pas devoir être retenue puisque, pour ne prendre que les exemples réunis dans le corpus *sᶜnḫ rn*, des manifestations de contacts physiques affectueux entre les parents et leurs

[3471] Comme le souligne D. Wildung (« Nouveaux aspects de la femme en Égypte pharaonique. Résultats scientifiques d'une exposition », *BSFE* 102, 1985, p. 10-11), dans les groupes statuaires familiaux, c'est le plus souvent la femme qui assume la part active.
[3472] Il serait en effet délicat d'insérer le motif du lotus entre Nébour et Ânkhnysout.
[3473] Selon O. Berlev (recension de W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God*…., *BiOr* XXXIII, 5/6, 1976, p. 325 [ANOC 2]), d'après l'apparence des fleurs de lotus présentes dans le cintre de la stèle, cette dernière ne peut être antérieure au règne d'Amenemhat III.
[3474] La restitution de ce nom est proposée par H. de Meulenaere (« Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *Suppl. au BIFAO* 81, 1981, p. 77-79).
[3475] Dans stèle de Chénou (**fig. 20** et **165** [détail], doc. **40**), la fille-liturgiste se tient debout, derrière ses parents qui sont assis enlacés sur le même siège. Quant au groupes statuaire de Néferkhaout et Rennéfer (**fig. 34**, doc. **240-241**) ainsi que celui d'Irnéférou et d'Ipou (**fig. 95** et **96**, doc. **286-289**), figurant les époux avec un des bras de chacun croisé dans le dos de l'autre, l'image de leur fille-liturgiste respective est gravée sur un des plans du siège.
[3476] Dans les dyades d'Itchou et Hénoutouret (doc. **285**) et celle de Nebsen et Nebetta (**fig. 23**, doc. **257**), où l'on peut également voir les époux bras croisés dans le dos, dans le premier cas, le fils-liturgiste est reproduit en taille très réduite, sans contact marqué avec ses parents, et dans le second, le fils-liturgiste n'est pas figuré sur le monument.
[3477] Sur les questions de l'inceste et de la consanguinité, voir notamment, J. ČERNÝ, « Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt », *JEA* 40, 1954, p. 23-29 ; M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien, BiEtud* 126/1, 1999, p. 363-368.

enfants sont largement attestées, aussi bien dans les stèles que dans les rondes-bosses [3478]. Par conséquent, la distance inusitée figurée dans une posture, qui semble pourtant vouloir témoigner d'un lien de proximité entre un père et sa fille, ne peut sans doute être mis sur le compte que d'une maladresse du graveur [3479].

Finalement, en dépit des quelques variations formelles observées dans ce lot documentaire, il demeure un dénominateur commun qui est la position de non-frontalité du desservant avec le bénéficiaire de la liturgie. Par suite, il faut déduire de ce type de dispositifs formels « non opératoires » présents dans ces documents, que cette posture commune du liturgiste et du bénéficiaire est à considérer comme un simple témoignage du rôle de « fondateur » que le dédicant a assumé vis-à-vis du dédicataire de la liturgie *sˁnḫ rn*.

Posture 10 : Prestation musicale du chanteur *ḥsw*

Dans le corpus *sˁnḫ rn*, la stèle de Nebânkh (**fig. 9**, **134** et **174** [détail], doc. **85**) est le seul document dans lequel le liturgiste est un chanteur *ḥsw*. Nous ne reviendrons pas sur les remarques précédemment faites sur le statut de ce liturgiste particulier [3480] mais nous nous concentrerons plus distinctement sur la posture adoptée par ce chanteur et les implications que cette dernière peut entraîner.



Fig. 174 : Stèle de Nebânkh (détail) (Caire CG 20809), d'après W.K. Simpson, *Terrace*, pl. 64.

Comme dans la plupart des scènes figurant le déroulement du « Chant du harpiste » [3481], qu'elle se trouve sur une stèle ou sur la paroi d'une tombe privée, le chanteur Tchéniâa se trouve agenouillé face à son « patron », représenté en train d'exécuter sa prestation artistique (**fig. 174**) [3482]. Nebânkh est quant à lui assis sur un siège. Son bras gauche est replié sur la poitrine, maintenant un sorte de *flagellum*, et sa main droite ouverte se dirige vers une table d'offrandes figurée en « suspension ».

La scène est surmontée d'une large inscription distinctement scindée en deux parties, et dont la césure est marquée par le changement d'orientation des séquences hiéroglyphiques (**fig. 134**). La partie supérieure, composée en style direct, constitue probablement le contenu du chant psalmodié par Tchéniâa durant sa prestation musicale. Comme cela fut clairement argumenté par M. Lichtheim dans son étude fondamentale sur la question, ce texte fonctionne comme une forme de succédané de la traditionnelle formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* et, par suite, on ne peut en aucun cas l'assimiler aux versions « hérétiques » de ce genre littéraire [3483], pour reprendre la nomenclature

[3478] Exemples de rapprochement physique mère-fille (doc. **242**, **fig. 29**, doc. **281-282**), mère-fils (**fig. 4**, doc. **22**), père-fille (doc. **154**), père-mère-fille (**fig. 104**, doc. **90-93**, **fig. 143**, **179**, doc. **244**) et père-mère-fils (doc. **522-523**).
[3479] À cet égard, on notera la nette dissemblance stylistique entre la partie haute de la stèle et le registre bas sur lequel est gravé cette scène.
[3480] Cf. *supra*, « Le liturgiste est un chanteur » (*ḥsw*), p. 434-437.
[3481] Sur cette question, cf. *supra*, p. 435-436.
[3482] Concernant la documentation iconographique des XVIII^e^-XX^e^ dynasties relative à cette question, S. EMERIT, « Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 153-177.
[3483] M. LICHTHEIM, « The Songs of the Harpers », *JNES* 4, 1945, p. 178-212, notamment p. 189. Il est communément admis que l'orientation « hérétique » de ces chants appartient à la période post-amarnienne, probablement inspirée par la version prototypique de la tombe d'Antef (P. BOCHI, « The "Image" as Visual Trope and Cognitive Structure in the Ancient Egyptian Harper's Songs », *in* Z. Hawass, J. Richards (éds.) *Essays in Honor of D.B. O'Connor*, vol. I, *CASAE* 36, 2007, p. 127-135).

établie par J. Assmann [3484]. Ce chant est ensuite complété par une formule *sˁnḫ rn*, composée en ces termes :

> (Doc. **85**) « C'est son chanteur qui a perpétué son nom, l'*jmꜣḫy*, le chanteur Tchéniâa, son bien-aimé, et qui chante pour son *ka* [3485] chaque jour. » [3486]

Comme nous l'avons commenté précédemment [3487], cette formule rend non seulement compte du rôle de « fondateur » du chanteur Tchéniâa, soit celui de superviseur de l'opération de mise en forme de la stèle, mais également de sa responsabilité dans les phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*. Cette charge est à la fois précisée dans la propre syntaxe de la formule, notamment au travers de la séquence « qui chante pour son *ka* chaque jour », information programmatique relative à cette phase itérative de la liturgie, ainsi que par le contenu de la scène qui constitue une parfaite illustration de ce rituel « actualisateur ».
Enfin, concernant le contexte et la nature relatifs au déroulement de la prestation du « Chant du harpiste », un débat oppose deux visions distinctes : celle qui situe cette performance musicale dans le cadre de fêtes mondaines et celle qui la place dans le contexte des repas ou des banquets funéraires, évènements au cours desquels les vivants rendaient visite à leurs défunts [3488].

Pour ce qui est de l'exemple de la stèle de Nebânkh examinée ici, il semble peu contestable que le contexte évoqué soit celui du repas funéraire. En premier lieu, la stèle fut découverte dans le cimetière nord d'Abydos, près de l'importante tombe C 81 circonscrite par un mur d'enceinte et dotée d'une chapelle [3489]. Il est donc probable que cette stèle provienne de cette chapelle ou encore, d'une autre chapelle environnante. Quoi qu'il en soit, le contexte de cette découverte contribue fortement au sens funéraire à donner à cette stèle. Mais, c'est plus encore les corrélations entre les textes et l'image présents à sa surface qui indiquent le contexte d'un repas funéraire. Comme nous l'avons étudié dans la section précédente, la posture du défunt, assis sur un siège dans la partie gauche de la scène, la main tendue en direction de la table d'offrandes, constitue à elle seule une image emblématique de ce rituel. Quant à la posture du chanteur Tchéniâa qui lui fait face, la conformité de son image avec les contenus de l'inscription qui le domine ne peut que conforter cette interprétation du document et de la scène qui l'anime.

[3484] J. ASSMANN, « Fest des Augenblicks – Verheissung der Dauer die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder », *in* J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (éds.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, 1977, p. 55-84.
[3485] Celui de Nebânkh.
[3486] *jn ḥsw=f sˁnḫ*(*w*) *rn=f jmꜣḫy ḥsw Ṯnj-ˁꜣ mr*(*y*)*~n=f ḥs*<*s*>(*w*) *n kꜣ=f rˁ nb.*
[3487] Cf. *supra*, p. 71-72 et p. 434-436.
[3488] Sur ce débat, voir en dernier lieu, S. EMERIT, *op. cit.*, notamment p. 159-161.
[3489] T.E. PEET, *The Cemeteries of Abydos* II, EEF, London, 1914, p. 73-, pl. XI.

Typologie des documents établie en fonction de l'emplacement de la formule *sʿnḫ rn* et de ses liens variables avec l'iconographie présente sur le support

Généralités

Le principe directeur qui fonde cette typologie est en premier lieu guidé par des critères d'ordre iconographique. Prenant en considération les représentations visuelles du liturgiste et du bénéficiaire mentionnés dans la formule, leur présence ou leur absence à la surface du document est prioritairement prise en compte dans cet examen. Puis, dans la plupart des cas de figure répertoriés, la proximité ou l'éloignement observé entre l'emplacement de la formule *sʿnḫ rn* et celui des éléments iconographiques présents sur le support est retenu comme un critère secondaire. À cet égard, ce critère de proximité ou d'éloignement de la formule *sʿnḫ rn* par rapport à l'emplacement de la scène figurant le liturgiste et le bénéficiaire justifie, dans huit des onze catégories définies, l'établissement de sous-catégories A et B. La sous-catégorie A (par ex., 1A) rassemble les cas dans lesquels la formule *sʿnḫ rn* est proche de l'image rituelle figurant les phases d'actualisation de la liturgie alors que la sous-catégorie B réunit les documents caractérisés par l'éloignement de la formule et des scènes rituelles.

Après avoir présenté de manière succincte les critères fondant cette typologie relative à l'ensemble des formules du corpus, nous allons maintenant examiner plus en détail les différentes catégories établies à partir de ces variables. Le lecteur pourra, en parallèle, se reporter au tableau synoptique relatif à l'organisation de ces catégories [3490], à leur description générale, ainsi qu'à la mention et au dénombrement des différentes attestations attachées à chacune d'entre elles.

Catégorie 1 (A et B)

Parmi les catégories de documents comportant des éléments iconographiques à leur surface, cette catégorie constitue la plus importante puisqu'elle rassemble à elle seule plus d'un quart des exemples du corpus [3491].
Rappelons que c'est la scène rituelle figurant en face à face, d'une part, le bénéficiaire mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* et, d'autre part, un liturgiste – qu'il s'agisse ou non de celui mentionné dans la formule – qui fournit des indications sur les conditions de la mise en œuvre des phases d'actualisation de la liturgie *sʿnḫ rn*.
On ne trouve rassemblés dans les exemples de cette première catégorie (1 A/B), que des dispositifs visuels dans lesquels les deux protagonistes mentionnés dans la formule *sʿnḫ rn* sont représentés en face à face, selon un dispositif que l'on peut qualifier de prototypique. Il convient de préciser que pour que cette scène rituelle corresponde aux critères de cette catégorie, il est nécessaire que le liturgiste adopte une « posture opératoire » [3492], soit une attitude qui illustre un temps précis d'un des rituels destinés au défunt. Comme nous l'avons étudié plus en détail, parmi ces « postures opératoires » du liturgiste, on peut noter principalement celles en lien avec la salutation, la déférence, la prière-adoration, la verbalisation, l'offrande, la libation, l'encensement mais également le jeu

[3490] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents... », p. 677-679 (vol. III).
[3491] 110 ex. (1A), 68 ex. (1B), soit 178/696 attestations (25,57 %).
[3492] Chacune de ces « postures opératoires » fait l'objet d'un commentaire distinct dans notre étude (cf. *supra*, « Typologie des postures du liturgiste », p. 453-524).

musical. D'une manière générale, le caractère « opératoire » de la posture du liturgiste est visuellement déterminé par la position debout de ce dernier, qui signale ainsi son caractère efficient. *A contrario*, les postures figurant le liturgiste assis ou accroupi sont par principe considérées comme « non opératoires ».



Fig. 175 : Stèle d'Isi (détail) (Vienne ÄS 164), d'après I. Hein, H. Satzinger, *CAA Wien* 4, p. 102.

Enfin, au sein de cette première catégorie, de même que dans plusieurs autres, la proximité ou l'éloignement de la formule avec la scène rituelle conduit à opérer un distinguo, sans que ce dernier n'entraîne de conséquence majeure sur le plan du sens accordé à cet ensemble de sources. D'une manière générale, on peut supposer que la proximité de la formule *sˁnḫ rn* avec la scène rituelle qui signale la phase d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*, dispositif numériquement dominant dans cette catégorie, permet avant tout de mettre en lumière le type du rituel qui favorise la mise en œuvre de la phase d'actualisation de la liturgie ainsi que les individus impliqués. Ainsi, dans la stèle d'Isi (**fig. 175**, doc. **20**), la proximité de la formule *sˁnḫ rn* avec la scène rituelle confirme le fait que ce sont bien le père et le fils mentionnés dans la formule qui animent le rituel d'offrande représenté dans le bas-relief, le fils bien-aimé Minnakht étant chargé des phases d'actualisation de la liturgie mémorielle pour son père Isi.

Quant à l'éloignement de la formule *sˁnḫ rn* avec la scène rituelle, qui peut parfois être marqué par son « compartimentage » dans une zone autonome du support, dans la mesure où cette formule se trouve alors le plus souvent à la suite d'une autre formule rituelle mentionnant l'identité des protagonistes de la liturgie *sˁnḫ rn*, ce dispositif peut parfois permettre d'identifier plus sûrement ces derniers, voire de lever certaines ambiguïtés à ce propos.
Ainsi, dans la stèle d'Houmatch et Tefket (doc. **252**), la scène rituelle montre, à droite, le père Houmatch suivi par la mère Tefket, tous deux assis devant une table d'offrandes. Face à eux, Tahouy, la fille de Tefket, est représentée en train d'effectuer une libation sur les offrandes destinées au couple parental. Elle est suivie par un certain Iâhmès, sans lien explicite avec cette constellation familiale.
Sous la scène, une inscription de trois lignes comporte une formule d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* consacrée à la « maîtresse [de domaine Tefket] », suivie par une formule *sˁnḫ rn* :

(Doc. **252**) « C'est sa fille (de sa mère) qui a perpétué son nom (de sa mère), Tahouy. » [3493]

Dans la mesure où ce dispositif se montre atypique, non seulement par l'iconographie de la scène rituelle dans laquelle la bénéficiaire (la mère) se trouve en position « arrière » mais également, du fait que le couple fonctionnel fille-mère se substitue dans la liturgie au traditionnel couple fils-père, il est probable que l'enchaînement des deux formules rituelles – *d n(y)-sw.t ḥtp* et *sˁnḫ rn* – favorise une meilleure compréhension de ce dispositif original.

Catégorie 2 (A et B)

Dans la deuxième catégorie, qui regroupe 31 attestations [3494], le bénéficiaire et le liturgiste mentionnés dans la formule sont encore tous les deux présents à la surface du document mais ne sont pas engagés dans un dispositif visuel frontal conforme aux rituels en liens avec les phases

[3493] *jn sȝ.t=s sˁnḫ(w.t) rn=s Tȝḥwy.*
[3494] 14 ex. (2A) et 17 ex. (2B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).

d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*. Ainsi, le liturgiste est représenté soit éloigné du bénéficiaire, soit face à lui mais dans une posture « non opératoire », telle que celles qui le montrent assis en train de respirer une fleur de lotus, assis sur un siège, tendant une main en direction d'une table d'offrandes, ou plus généralement, dans une attitude d'apparence neutre dans le cadre de cette liturgie.
Ainsi, dans la stèle de Méryânkh (doc. **131**, Caire CG 20551), ce dernier est figuré au troisième registre, assis devant une table d'offrandes. Face à lui, trois femmes, dont son épouse, sont agenouillées et respirent une fleur de lotus. Dans le registre inférieur, trois des fils de Méryânkh sont également figurés agenouillés. Une formule *sᶜnḫ rn* est inscrite à l'avant de celui nommé Sobekemheb, qui est situé à gauche et fait face à ses deux frères :

> (Doc. **131**) « Quant au magistrat en chef de la *qenbet*, Sobekemheb, possesseur d'*imakh*, c'est son fils qui a perpétué son nom. » [3495]

Dans cet exemple, Méryânkh, le père défunt bénéficiaire de la liturgie, n'est pas placé dans un dispositif de frontalité avec Sobekemheb, le fils liturgiste. En outre, ce dernier est figuré agenouillé, soit dans une posture non opératoire. La formule *sᶜnḫ rn* placée devant le liturgiste ne vaut que pour sa fonction dédicatoire, qui désigne ce dernier en tant que superviseur du façonnage de la stèle. Hors de ce témoignage, l'éloignement physique des protagonistes de la formule invalide toute responsabilité du liturgiste dans la mise en œuvre de la phase d'actualisation de la liturgie de perpétuation du nom.

Catégorie 3 (A et B)

Dans les 31 exemples rassemblés dans la troisième catégorie et ses sous-groupes [3496], le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule sont engagés dans une action rituelle commune, mais hors des dispositifs de face à face. Ainsi, dans ces sources, le bénéficiaire mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* ne se trouve pas à proprement parler dans une attitude de réception puisqu'il est systématiquement figuré dans une posture d'adoration vis-à-vis d'un roi ou d'une divinité. Quant au liturgiste « fondateur » mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn*, il est alors représenté à proximité de ce dernier, généralement en position de suivant, comme un simple acolyte de l'adorateur. Quel que soit l'emplacement de la formule *sᶜnḫ rn* et sa disposition avec la scène d'adoration évoquée, il est clair que cette inscription ne peut, en aucun cas, constituer la légende de cette scène rituelle. Comme à l'accoutumée, cette séquence constitue avant toute chose une formule de dédicace.



Fig. 176 : Stèle du « prince » Séneb (détail) (Vienne ÄS 135) d'après le catalogue en ligne : https://www.khm.at/objektdb/detail/317174/

Ainsi, dans la scène centrale de la stèle du « prince » Séneb (**fig. 176**, doc. **161**), ce dernier est figuré en train d'adorer Min ithyphallique dressé face à lui. Debout derrière Séneb, « son protégé » (*ḫrd=f*) Kaouah participe au rituel d'adoration, présentant de ses mains une oie en offrande à la divinité vénérée. Faisant suite à une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui occupe le cintre de la stèle, une formule *sᶜnḫ rn* se déroule en colonnes autour du liturgiste Kaouah :

> (Doc. **161**) « C'est son "protégé" qui a perpétué son nom, le directeur du magasin et confident, Kaouah. » [3497]

[3495] *ḫr*(*y*) *n*(*y*) *qnb.t Sbk-m-ḥb nb jm3ḫ jn s3=f* <*s*> *ᶜnḫ*(*w*) *rn=f.*
[3496] 21 ex. (3A), 10 ex. (3B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3497] *jn ḫrd=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f* (*j*)*m*(*y*)-*r*(*3*) *s.t ᶜq*(*w*) *K3-w3ḥ.*

Dans quelques rares cas, l'objet de la vénération n'est pas visuellement présent à la surface du monument. Dans la stèle de Nakhti (Caire CG 20057), le registre supérieur présente une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à Oupouaout complétée par une formule *sᶜnḫ rn* :

(Doc. **103**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le phylarque Iây. » [3498]

Au-dessous, trois hommes en posture d'adoration, les deux bras pliés et levés à hauteur de visage, sont tournés vers la droite. Il s'agit dans l'ordre de Nakhti, le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*, de son fils liturgiste Iây et de Haou, le frère de Nakhti. Bien qu'aucune image de la divinité adorée ne soit présente dans cette direction, les inscriptions qui devancent chacun de ces adorateurs en précisent l'identité : « faire des adorations pour Oupouaout (…) » (*rd.t jȝw n Wpwȝwt*), séquence suivie par l'identité du desservant. On peut envisager que cette lacune de la représentation du dieu s'explique par le fait que la stèle, exhumée dans la nécropole nord d'Abydos, était à l'origine tournée vers un temple, une chapelle ou une statue consacrée à ce dieu.

Comme dans les exemples de la catégorie précédente (2A/B), l'iconographie présente dans ceux de cette catégorie ne semble montrer de lien avec les scènes exprimant les phases d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, telles que l'on peut l'observer dans les exemples de la catégorie 1 A/B et, nous le verrons plus bas, dans ceux des catégories 6 A/B et 7 A/B. Par suite, les formules de « perpétuation du nom » présentes dans les attestations de cette catégorie constituent exclusivement des dédicaces relatives au monument-support, et destinées au bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn*.
Toutefois, on peut probablement envisager qu'il existe une sorte d'effet « miroir » entre l'acte de piété à destination du bénéficiaire évoqué dans la formule *sᶜnḫ rn*, et l'acte de vénération à l'égard d'une divinité figuré dans la scène du support.

Catégorie 4 (A et B)

Dans les 18 documents appartenant à la quatrième catégorie de ce classement [3499], le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule [3500] sont visuellement présents dans l'espace du document. Mais la particularité de cet ensemble se situe dans un dispositif visuel d'apparence paradoxale gravé sur le support. En effet, dans la majorité des cas, c'est le liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* qui est alors figuré en train de bénéficier des bienfaits d'un rituel d'offrande effectué par un tiers.

Ainsi, la scène rituelle présente dans la stèle d'Ioui montre, sur la gauche, le couple parental Ioui et Chérit assis devant une table d'offrandes (**fig. 101**, doc. **230**). Face à eux, leur fille Méses procède à une libation sur les offrandes déposées à leur attention. Sous cette image, une inscription de trois lignes voit se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp,* au bénéfice du *ka* d'Ioui, et la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

(Doc. **230**) « C'est son épouse qui a perpétué son nom, Chérit. » [3501]

Ces exemples confirment, s'il en était besoin, que les formules *sᶜnḫ rn* ne peuvent en aucun cas constituer des légendes des rituels figurés à la surface du monument-support, dans la mesure où le liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* n'est pas celui qui assume la charge de desservant du rituel d'offrande figuré dans la scène.
Enfin, comme dans les catégories précédentes, il convient de distinguer deux sous-registres dans cette catégorie en fonction de la proximité (4A) ou de l'éloignement (4B) de la formule *sᶜnḫ rn* avec l'image du rituel représenté sur le monument.

[3498] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f mty-n*(*y*)*-sȝ Jᶜy.*
[3499] 2 ex. (4A), 16 ex. (4B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3500] Dans plusieurs attestations (doc. **10**, **63**, **86**, **87**, **88**, **89**, **157**, **405**, **406**, **407**), la formule désigne une pluralité de bénéficiaires (cf. *supra*, « Examen des documents du corpus *sᶜnḫ rn*… », p. 113-137).
[3501] *jn ḥm.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f Šrjt.*

Ainsi, dans la stèle d'Igaïhotep (**fig. 26** et **177** [détail], doc. **168**), la scène principale montre un rituel d'offrande destiné à Igaïhotep et à son épouse Denget, qui sont figurés assis devant une table d'offrandes. Dans la scène, ils bénéficient de la récitation rituelle effectuée par Amény, le frère d'Igaïhotep, qui se tient dressé face à eux, le bras levé conformément à cette action rituelle. La formule *sᶜnḫ rn* qui s'étend horizontalement au-dessus de la scène indique :

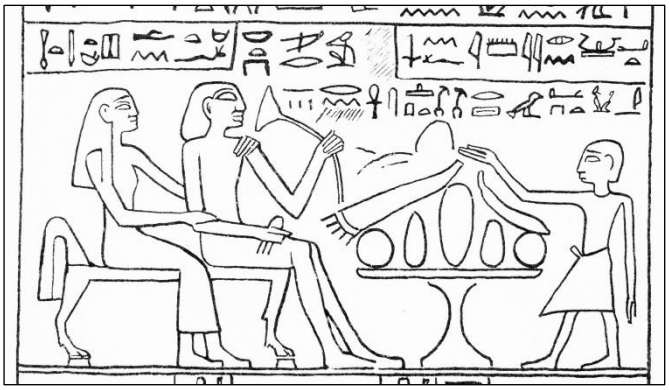


Fig. 177 : Stèle d'Igaïhotep (détail) (BM EA 236), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 5, pl. 15

(Doc. **168**) « C'est le préposé à la chambre des veilleurs, Igaïhotep, qui a perpétué leurs noms. » [3502]

Le texte de la formule *sᶜnḫ rn* est orientée vers le visage d'Igaïhotep, afin de lever toute incertitude quant à l'identité du liturgiste, ce dernier se trouvant à un emplacement atypique dans le dispositif du rituel.

Cet exemple est tout à fait représentatif des documents de cette quatrième catégorie, dans la mesure où celui qui est figuré dans la scène bénéficiant d'un rituel funéraire – ici Igaïhotep – est celui qui est désigné comme liturgiste dans la formule *sᶜnḫ rn*. En outre, dans cette dernière, il est évoqué au moyen du syntagme *rn=sn*, qu'en supervisant le façonnage de la stèle, le liturgiste « fondateur » Igaïhotep a probablement permis à l'ensemble des individus présents à la surface de la stèle de voir leur nom perpétué.

Catégorie 5 (A et B)



Fig. 178 : Stèle de Tchoutchou (BM EA 211), d'après H.R. Hall, *HTBM* 3, pl. 35.

La cinquième catégorie de cette typologie [3503] puise son originalité dans le fait que l'image du bénéficiaire mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* est totalement absente de la surface du document ou parfois, présente dans un emplacement éloigné de la scène où se situe le liturgiste. Quant à ce dernier, il peut être figuré dans différentes postures, mais que l'on peut qualifier de « non opératoires ». Cette qualification de l'attitude du liturgiste ne provient alors pas de sa configuration générale mais plutôt du fait que l'action qu'elle évoque est destinée à un bénéficiaire autre que celui mentionné dans la formule, ou bien encore, que le liturgiste est figuré face à un « vide ».

Dans la stèle de Tchoutchou (**fig. 178**, doc. **364**), le liturgiste est figuré en adoration, mains levés à hauteur de visage, devant Sokar assis sur un trône. Au-dessous de cette scène, une inscription de deux lignes est composée d'une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* de Khonsou, père de Tchoutchou, et suivie d'une formule *sᶜnḫ rn* :

(Doc. **364**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe royal qu'il aime, chambellan du domaine de Khéperkhépérourê-irmaât (Aÿ), Tchoutchou. » [3504]

[3502] *jn jry-ᶜ.t* (*n*) *wrš*(*w*) *Jgȝy-ḥtp sᶜnḫ*(*w*) *rn=sn.*
[3503] 6 ex. (5A), 4 ex. (5B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3504] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš n*(*y*)*-sw.t n*(*y*) *mry=f* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*)*-pr m pr Ḫpr-ḫpr.w-Rᶜ-jr-Mȝᶜ.t Ṯwṯw.*

Dans cet exemple, le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* est visuellement absent du document, ce qui tend à indiquer que le « cœur » de cette liturgie mémorielle est prioritairement fondé sur l'écrit, et notamment sur l'inscription du nom du dédicataire sur le support.



Fig. 179 : Plaque dorsale du groupe statuaire de Minmès (BM EA 2300), d'après le site électronique du BM : https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA2300.

Dans certains exemples de cette catégorie, le bénéficiaire mentionné dans la formule est absent de la scène à laquelle participe le liturgiste, mais se trouve néanmoins dans une zone plus éloignée du document. Ainsi, dans le groupe statuaire de Minmès (**fig. 179**, doc. **244**), en dépit de leur dégradation, les inscriptions encore présentes sur le vêtement des trois effigies qui composent cet ensemble permettent de les identifier : au centre Minmès, flanqué de son épouse Mia à sa droite et de sa fille Charti à sa gauche. Sur le côté gauche de la plaque dorsale, son fils homonyme Minmès est figuré debout, vêtu de la pardalide, le bras droit levé en signe de récitation rituelle. Devant et au-dessus de lui, se déploie une inscription de six colonnes formée d'une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* destinée au *ka* de Minmès, complétée par une formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **244**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le premier prophète d'Osiris, Minmès. » [3505]

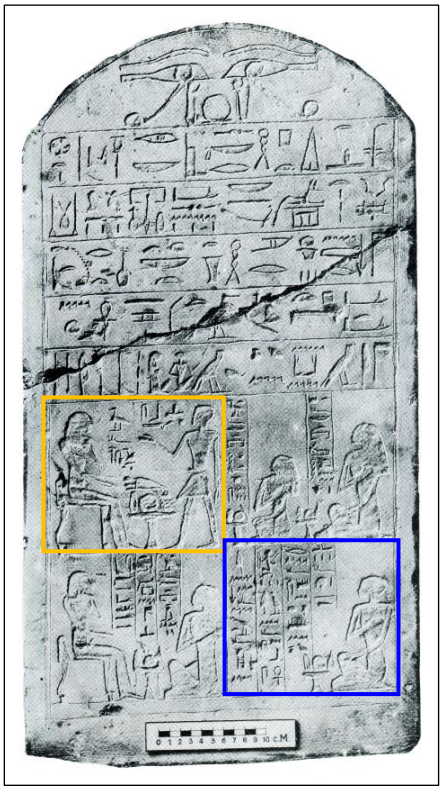
Bien qu'absent de cette scène située au dos du groupe statuaire, Minmès, le père défunt bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* est bien présent dans la partie antérieure du monument, sous la forme d'une ronde-bosse. On peut alors envisager que l'action rituelle du fils liturgiste soit destinée à la statue du père-bénéficiaire. Ce cas particulier pourrait alors indiquer qu'une action rituelle peut être disposée dans un espace plus « articulé » qu'un traditionnel face à face.

Catégorie 6 (A et B)

Les rares exemples de la sixième catégorie [3506] se différencient de ceux de l'ensemble du corpus par le fait que, bien que le liturgiste *sᶜnḫ rn* soit présent dans l'espace du document, c'est un autre desservant qui est montré en train d'agir rituellement à l'attention du bénéficiaire mentionné dans la formule.
Dans cette catégorie, la formule *sᶜnḫ rn* se situe parfois à proximité de l'image du liturgiste (6A) et quelquefois dans une zone éloignée ou compartimentée (6B).

Sur le côté gauche du registre médian de la stèle de Bébi (**fig. 180**, doc. **80**), ce dernier est représenté assis devant une table d'offrandes. Face à lui, son fils Sobekhotep est figuré debout, le bras droit levé et plié en direction de son père, signe de la récitation rituelle accomplie à son attention (*encadré*

[3505] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f tp*(*y*) *ḥm-nṯr Wsjr Mnw-ms.*
[3506] 1 ex. (6A), 4 ex. (6B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 673-679 (vol. III).



jaune). Dans la partie droite du registre inférieur, l'oncle de Bébi, le frère de sa mère, est représenté assis à même le sol devant une table d'offrandes, le bras droit replié sur la poitrine, en signe de salutation (*encadré bleu*). Une formule *sᶜnḫ rn* en colonnes se déroule devant lui :

> (Doc. **80**) « C'est son oncle, le scribe de l'armée, Iouenefseneb, qui a perpétué son nom et qui a parachevé son monument sur terre. » [3507]

Sans être exceptionnel, cet exemple de la stèle de Bébi est remarquable car on y voit le fils du bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* figuré en train d'exécuter le rituel d'offrande pour son père défunt alors que c'est son oncle, selon ce qui indiqué dans la formule *sᶜnḫ rn*, qui est désigné comme le dédicant de la stèle. Ce dispositif souligne que les deux phases de la liturgie *sᶜnḫ rn* – « fondation » et « actualisation » – constituent des modalités distinctes, parfois exécutées par des individus distincts. Dans cet exemple, la première phase est prise en charge par l'oncle Iouenefséneb alors que la seconde par le fils Sobekhotep.

Fig. 180 : Stèle de Bébi (détail) (Leyde Cl. 315) d'après P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen …, Erste Abteilung, Stelen*, pl. XIV [16].

Catégorie 7 (A et B)

La totalité des 18 exemples réunis dans cette septième catégorie [3508], ainsi que ceux de la huitième catégorie que nous étudierons plus bas, ont en commun de se distinguer par l'absence sur le monument-support de toute image du liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn*.
Ensuite, dans les attestations de cette catégorie, comme dans ceux de la catégorie précédente, le dispositif de la scène principale est fondé sur l'action rituelle d'un tiers, voire de plusieurs officiants, mise en œuvre à l'attention du bénéficiaire mentionné dans la liturgie *sᶜnḫ rn*.

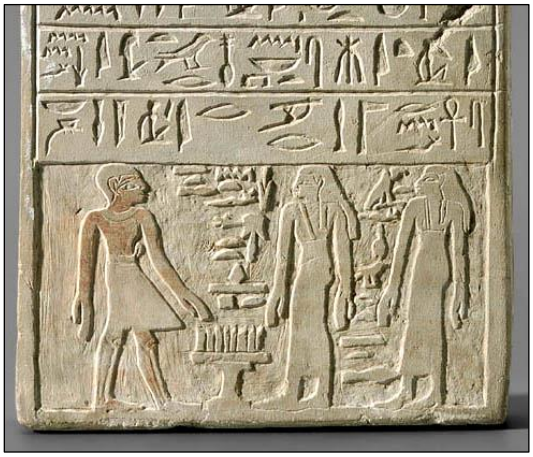


Fig. 181 : Stèle d'Iqi (détail) (musée national de Varsovie, n° 141295), d'après le lien : https://cyfrowe.mnw.art.pl/pl/katalog/610308

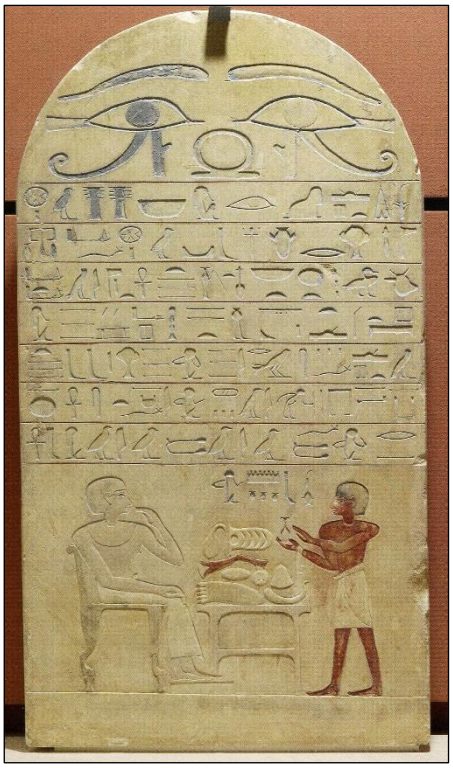
Dans la scène rituelle de la stèle d'Iqi (**fig. 48**, **167** et **181** [détail], doc. **167**), ce dernier se tient debout, les bras ballants conformément à la posture de déférence [3509], face à sa sœur Satethétep et sa mère Néferouret qui se tiennent dans la même attitude. Au-dessus de cette image, une inscription de six lignes est constituée de l'enchâssement d'une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* établie pour le *ka* du « citoyen » (*ᶜnḫ*[*w*] *n*[*y*] *njw.t*) Iqi et de la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **167**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le prophète Méréri, juste de voix, possesseur de pension. » [3510]

[3507] *jn sn=f n*(*y*) *mw.t=f sš n*(*y*) *mšᶜ Jw-n-f-snb sᶜnḫ*(*w*) *rn=f smnḫ*(*w*) *mnw=f tp-tȝ.*
[3508] 3 ex. (7A), 15 ex. (7B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3509] Cf. *supra*, p. 508-513.
[3510] *jn sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f ḥm-nṯr Mrrj mȝᶜ ḫrw nb jmȝḫw.*

Le rôle du frère liturgiste Méréri, absent de la scène rituelle de la stèle, est donc de ce fait limité à celui de dédicant de la stèle. Selon les informations fournies dans ce document, Méréri est exclusivement responsable du façonnage du monument-support alors que la sœur et la mère du dédicataire sont quant à elles chargées des phases d'actualisation de la liturgie mémorielle, comme en témoigne la posture qu'elles adoptent dans la scène rituelle.

Parmi les quelques exemples de cette catégorie, un cas apparaît à la fois original et instructif, notamment en ce qui concerne ce distinguo entre les phases de « fondation » et celles d'« actualisation » de la liturgie *sᶜnḫ rn*. L'organisation générale de l'espace de la stèle du grand intendant Iat (**fig. 182**, doc. **269**) est assez similaire à celle d'Iqi. Sous le motif d'un signe *chen* flanqué de deux yeux-*oudjat*, une inscription de sept lignes voit se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* pour le *ka* du grand intendant Iat et d'une formule *sᶜnḫ rn* :



> (Doc. **269**) « C'est son épouse qui a perpétué son nom, Tchitchi [3511], renouvelée de vie. » [3512]

Sous cette inscription, une scène d'offrande rituelle semble nous montrer, à gauche, le grand intendant Iat assis devant une table d'offrandes lourdement chargée. Il effectue le geste rare de porter sa main gauche à la bouche, rappelant celui reproduit dans le signe hiéroglyphique de l'« homme qui porte la main à la bouche » ( A2) [3513]. En écho à ce geste singulier, l'échanson Ouhem-ménou, dressé face à lui, lui présente un vase d'une main alors que l'autre adopte le geste de la prière-adoration.

Fig. 182 : Stèle d'Iat (Louvre C 90), d'après : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021999

Il est intéressant d'observer à travers cet exemple de formule *sᶜnḫ rn*, alors que Tchitchi, l'épouse du défunt, est mentionnée comme la dédicante de cette stèle, c'est l'échanson Ouhem-ménou figuré dans un acte d'offrande et de prière face à son « patron ». Par cette attitude, ce desservant est donc engagé à mettre en œuvre les phases d'actualisation de la liturgie mémorielle. Dans ce type de cas, on peut supposer que la mise en exergue de ces phases d'actualisation au moyen de l'image indique et favorise leur pérennité.
Enfin, on notera que dans cette catégorie, comme en témoignent les deux exemples précédents, la formule *sᶜnḫ rn* est éloignée de la scène rituelle dans la grande majorité des attestations (7B) alors que la même formule ne se trouve jointe à l'image que dans trois exemples (7A).

Catégorie 8 (A et B)

Les 84 exemples de la huitième catégorie de ce classement [3514] partagent avec ceux de la catégorie précédente le fait que le liturgiste mentionné dans la formule *sᶜnḫ rn* est systématiquement absent du programme iconographique qui anime le monument-support. En revanche, le bénéficiaire y est invariablement représenté, mais hors de tout dispositif rituel en face à face. Il peut être figuré dans

[3511] Sur ce nom personnel, cf. H. Ranke, *PN*, p. 390 [4].
[3512] *jn ḥm.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f Ṯwjwṯwjw wḥm-ᶜnḫ.*
[3513] Sur ce geste, lire le commentaire de M. Valoggia dans « À propos de la stèle Louvre C 90 », *Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 825-835, notamment p. 827.
[3514] 32 ex. (8A), 52 ex. (8B). Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).

des postures « neutres » du point de vue de cette liturgie mémorielle, soit en position debout, agenouillé ou encore assis devant une table d'offrandes.

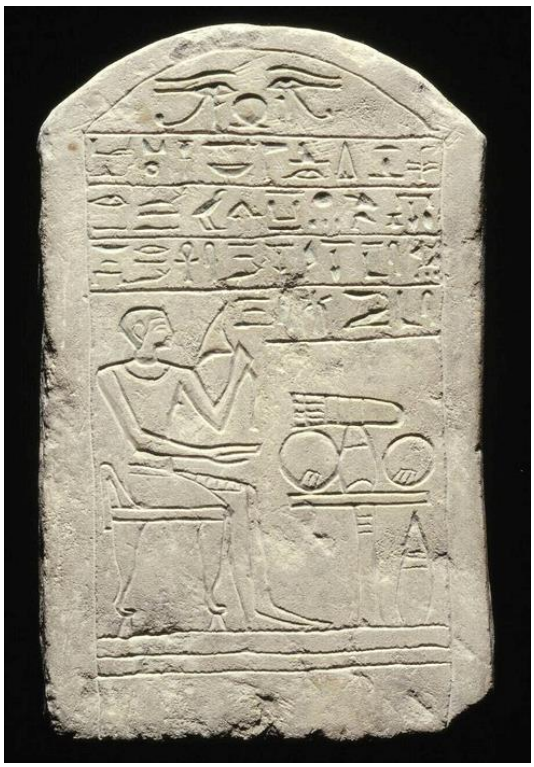


Fig. 183 : Stèle d'Iouef (Louvre C 301) d'après le site électronique du musée du Louvre : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022801

Ainsi, dans l'image unique de la stèle d'Iouef (**fig. 183**, doc. **89**), ce dernier est représenté seul, assis devant une table d'offrandes vers laquelle il tend la main droite, alors que de la main gauche, il dirige une fleur de lotus vers son visage. Plus haut, au-dessous du traditionnel motif associant deux yeux-*oudjat* autour du signe *chen*, une inscription de quatre lignes fait se succéder une formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée au *ka* d'Iouef et la séquence *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **89**) « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Messobek, juste de voix. » [3515]

La sobriété de la configuration générale de cette stèle fait probablement écho à celle de sa fonctionnalité : ce document constitue avant toute chose le support de la dédicace d'une sœur formulée à l'attention de son frère. En revanche, comme dans un grand nombre de documents de notre corpus, du fait de l'absence de tout desservant dans la scène, l'évocation d'actes rituels relatifs à l'actualisation de cette liturgie mémorielle *sᶜnḫ rn* paraît inexistante. Néanmoins, dans un dispositif tel que celui figuré dans la stèle d'Iouef, où l'on voit ce dernier en position d'attente devant la table d'offrandes, on peut envisager que cet agencement particulier laisse possible l'implication d'un desservant occassionnel, tel qu'un passant ou un visiteur qui activerait cette liturgie mémorielle en récitant le nom du défunt contenu dans les formules gravées sur le support.

Dans quelques exemples des documents appartenant à cette huitième catégorie, de même que dans ceux attachés à la troisième catégorie étudiée plus haut, le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* est représenté en train de vénérer un roi ou un dieu.

Ainsi, sur le flanc droit de la scène qui anime la stèle de Tounra (**fig. 184**, doc. **292**), ce peintre-dessinateur d'Amon (*sš-qd n*[*y*] *Jmn*) est figuré debout, présentant un bouquet monté à Menkhéperrê (Thoutmôsis III). Ce dernier domine la scène, trônant à l'avant d'une table d'offrandes oblongue. Au-dessus de l'image de Tounra, est inscrite la proposition à prédicat nominal suivante, « C'est le peintre-dessinateur d'Amon, Tounra, juste de voix », suivie de la formule *sᶜnḫ rn* :

> (Doc. **292**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe royal dans *Set-Maât*, Amonemipet, juste de voix. » [3516]



Fig. 184 : Stèle de Tounra (Turin S. 6137), d'après le site électronique du musée de Turin : https://collezioni.museoegizio.it

[3515] *jn sn.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f nb.t-pr Ms-Sbk mɜᶜ ḫrw.*
[3516] (*jn*) *sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sš n*(*y*)-*sw.t m s.t-Mɜᶜ.t Jmn-m-Jpt mɜᶜ ḫrw.*

Quant à la stèle de Sobekhotep (doc. **114**, Caire 20277, ME), on peut y lire une prière à Rê qui surplombe une scène rituelle *ad hoc*. Le desservant, Sobekhotep, y est représenté debout, les mains levées dans l'attitude de l'adoration, face au dieu Rê à tête de faucon. Une formule *sᶜnḫ rn* inscrite en colonne derrière Sobekhotep précise :

(Doc. **114**) « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Ibiâ. » [3517]

Il est intéressant de noter que ce dispositif montrant le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* en train d'agir rituellement au bénéfice d'une divinité ou d'un roi est également attesté sur les surfaces de quelques statues-cubes appartenant à cette catégorie [3518]. Or, comme nous le verrons avec les exemples de la catégorie suivante (9), dans leur très grande majorité, les statues-cubes peuvent être considérées comme des monuments « aniconiques » au sens où, hors de formes extérieures façonnées à l'image du destinataire, leurs surfaces ne sont le plus souvent recouvertes que d'inscriptions.

Parmi ces exemples atypiques, on peut notamment citer la statue-cube de Pakharkhonsou (**fig. 185**, doc. **614**), datée de la XXVI[e] dynastie et exhumée de la « Cachette » de Karnak (K 406). Sur le côté droit de cette statue, un relief montre Pakharkhonsou, le propriétaire de la statue, agenouillé en adoration devant le fétiche abydénien. Sur le côté opposé, le même desservant est figuré dans une posture identique, aux pieds d'une effigie d'Osiris-Ounnéfer dressée sur un socle [3519]. Au-dessus de l'image de Pakharkhonsou, trois courtes colonnes annoncent au lecteur :

(Doc. **614**) « Cela a été fait par son fils afin de perpétuer son nom, le *sm³ty wꜣḏ.t*, Padiamonnebnésouttaouy. » [3520]

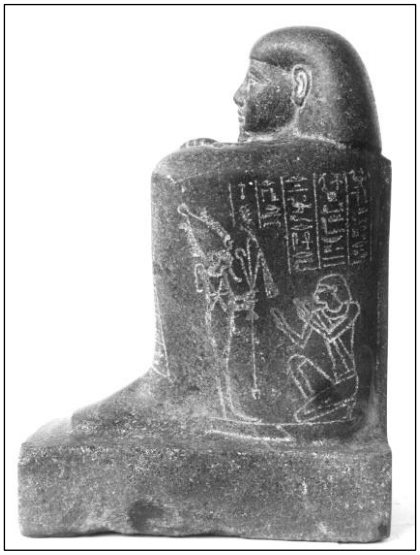


Fig. 185 : Statue-cube de Pakharkhonsou (JE 36980), d'après le site électronique de l'IFAO : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck268

Comme cela a été commenté précédemment à plusieurs reprises, il convient de comprendre l'amorce de cette formule – *jr*(*w*).*t~n*, « cela a été fait » – comme le témoignage de sa fonction dédicatoire, en lien avec la prise en charge du façonnage de la statue par le liturgiste et non pas avec celle du rituel divin figuré sur ce côté, ici assuré par le dédicataire.

Par suite, il faut rappeler que cette fonction est la seule qui soit opératoire dans l'ensemble des exemples de cette catégorie, que la formule *sᶜnḫ rn* accompagne l'image du bénéficiaire de la liturgie (32 ex.) ou, *a contrario*, qu'elle en soit éloignée (52 ex.)

Catégorie 9

La catégorie 9 représente la plus imposante parmi les onze catégories établies pour cette typologie, puisqu'elle ressemble à elle seule 265 attestations, soit 38,07 % de la totalité du corpus [3521].

Elle est pour l'essentiel composée de sources « aniconiques », soit d'artefacts – statues, statues-cubes, *chaouabtis* – dont la forme extérieure constitue la seule image visible, en l'occurrence celle

[3517] *jn sn.t=f sᶜnḫ*(*w.t*) *rn=f nb.t-pr Jb-jᶜ.* Dans la stèle de Ptahsokar (**fig. 88**, doc. **169**, BM EA 245), le même Sobekhotep assume la charge de liturgiste *sᶜnḫ rn* pour son frère Ptahsokar.

[3518] Doc. **551**, **552**, **567**, **571**, **602**, **603**, **614**.

[3519] H. De Meulenaere voit dans ce profil, l'image de Padiamonnebnésouttaouy, le fils de Pakharkhonsou, sans doute du fait de la mention de son nom dans l'inscription qui surplombe la scène (*CdE* 87, 2012, p. 48). Pour notre part, nous pensons qu'il s'agit, également de ce côté, d'une figure de Pakharkhonsou, l'amorce de la formule *jr*(*w*).*t~n sꜣ=f* , « Cela a été fait par son fils », faisant référence à la personne du père.

[3520] *jr*(*w*).*t~n sꜣ=f r sᶜnḫ rn=f sm³ty wꜣḏ.t P*(*ꜣ*)*-dj-Jmn-nb-ns*(*.w*)*t-Tꜣ.wy.*

[3521] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).

du bénéficiaire de la liturgie, soit de monuments – naos ou stèle-niche – dans la structure desquels une statuette du même bénéficiaire est le plus souvent incorporée.
Ce type de sources est attesté dès la fin de la XII^e^ dynastie, en majorité sous la forme de statues [3522] et il perdure jusqu'à l'époque ptolémaïque [3523], principalement sous la forme de statues-cubes.
Compte tenu de cette caractéristique formelle du support, le caractère dédicatoire constitutif de la formule *sˁnḫ rn* présente à sa surface est d'autant plus manifeste que cette séquence ne peut être associée à aucune image rituelle dont on pourrait être tenté de percevoir sa légende.
Ainsi, sur le côté droit du siège de la statue de l'*imakhy* Héqaïb (**fig. 42**, doc. **46**), déposée dans sa *ḥw.t-kȝ* d'Éléphantine [3524], la dédicace *sˁnḫ rn* qui achève l'inscription est composée en ces termes :

> (Doc. **46**) « (Héqaïb) C'est son fils bien-aimé et loué qui a fait cela pour lui, le général Séhétepib né de Ky afin de perpétuer son nom à Éléphantine. » [3525]

La plupart des exemples regroupés dans cette catégorie fonctionne selon un tel dispositif élémentaire : la formule dédicatoire *sˁnḫ rn* précise le nom du liturgiste qui a fait réaliser le support à destination du bénéficiaire dont les traits sont reproduits dans le monument. Mais, il existe dans cet ensemble quelques exemples plus atypiques.
Sur le socle d'une statuette de Djéhoutyrê (**fig. 115**, doc. **56**) [3526], faisant suite à une formule d'offrande dédiée à Djéhoutyrê et sa mère Kamény, une formule dédicatoire *sˁnḫ rn* précise :

> (Doc. **56**) « C'est Inou qui a perpétué leur nom. » [3527]

Si l'identification du liturgiste Inou ainsi que la détermination de ses liens avec les bénéficiaires de la formule *sˁnḫ rn* demeurent incertaines [3528], il est remarquable que cette dédicace, de même que la formule d'offrande qui la précède, est destinée à deux individus alors que la statue-support ne représente qu'un seul d'entre eux. Ce dispositif atypique appuie l'idée générale selon laquelle, la liturgie de « perpétuation du nom » donne primauté au verbe sur l'image et au nom du dédicataire sur sa représentation formelle.

Catégorie 10

Les 38 exemples de la dixième catégorie [3529] illustrent de manière remarquable ce principe dans la mesure où chacun d'entre eux est caractérisé par sa forme proprement aniconique. En effet, qu'il s'agisse de stèles, de parois de tombes, de pyramidions, de tables d'offrandes, de cuves à libation, de sièges ou de simples graffiti, ces sources constituent des supports dans lesquels la formule *sˁnḫ rn* s'insère dans un ensemble essentiellement épigraphique.
Ainsi, chacune des quatre faces du pyramidion de Téti (doc. **255**) [3530], prêtre ritualiste de la mère royale Senséneb [3531], porte une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à une divinité spécifique : Rê-Horakhty à l'Est, Osiris au Nord, Osiris et Ounnofris à l'Ouest et Amon-Rê au Sud. Sur cette dernière face, la formule d'offrande se poursuit avec une formule dédicatoire *sˁnḫ rn* :

> (Doc. **255**) ([…] pour le *ka* du prêtre ritualiste de la mère royale Senséneb, Téti, juste de voix.) « C'est son fils qui a perpétué son <nom>, Djéhouty. » [3532]

[3522] Doc. **44**, **45**, **46**, **48**, **49**, **54** et *passim*.
[3523] Doc. **692**, **693**, **694**, **695**, **696**.
[3524] Musée d'Assouan 1322, XII^e^-XII^e^ dyn.
[3525] *sȝ=f mr*(*y*)*=f ḥs*(*y*)*=f jr*(*w*) *n=f nn* (*j*)*m*(*y*)*-r*(*ȝ*) *mšˁ Sḫtp-jb ms*(*w*)*~n Ky n-mrw.t sˁnḫ rn=f m ȝbw.*
[3526] Florence, musée archéologique Inv.-Nr. 1787, XVII^e^ dyn.
[3527] *jn Jn*(*w*) *sˁnḫ*(*w*) *rn=sn*.
[3528] La formule *sˁnḫ rn* présente dans la stèle de Djéhoutyrê (**fig. 114**, doc. 55, Florence 2547, XII^e^-XIII^e^ dyn.), présente le même dispositif : Inou est le liturgiste de Djéhoutyrê et de sa mère Takémy.
[3529] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 677-679 (vol. III).
[3530] Oxford Ashmolean Museum E. 3926, XVIII^e^ dyn.
[3531] Mère de Thoutmôsis I^er^.
[3532] *jn sȝ=f sˁnḫ*(*w*) *<rn>=f ḏḥwty.*

La provenance de ce monument est inconnue, même si la référence à Amon-Rê dans sa face sud peut évoquer la zone thébaine [3533]. Quant aux raisons qui pourraient justifier l'emplacement de cette dédicace sur cette face du monument demeurent incertaines. On pourrait suggérer son association avec la consécration à Amon-Rê ou, peut-être, une question de visibilité de cette dédicace en rapport avec l'orientation de ce pyramidion sur son monument-support.

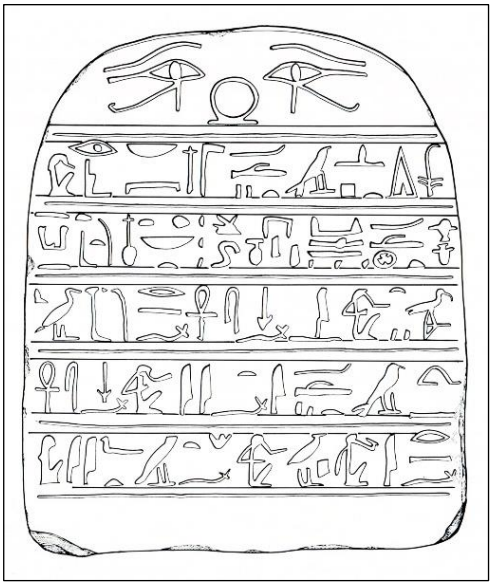


Fig. 186 : Stèle de Djéhouty (Vienne, ÄS 5088), d'après M. Hüttner, H. Satzinger, *Stelen, Inschriftsteine und Reliefs aus der Zeit der 18. Dynastie*, *CAA* 16, p. 91.

Certains exemples appartenant à cette catégorie demeurent originaux, en dépit de la sobriété de leur apparence. Ainsi, la petite stèle cintrée de Djéhouty (**fig. 186**, doc. **290-291**) se réduit à une inscription de cinq lignes située sous le motif d'un signe *chen* flanqué de deux yeux-*oudjat*. Suite à une formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* consacrée à Horus béhédéty et à Osiris, une double-formule *sᶜnḫ rn* se poursuit en ces termes :

> (Doc. **290-291**) « C'est son frère qui a perpétué son nom, le *ouâb âq* d'Horus Béhédéty Itfy et c'est (également) son frère qui a perpétué son nom, Ipou ainsi que son épouse Mâty. » [3534]

Cette source fait donc partie des vingt-trois attestations du corpus *sᶜnḫ rn* dans lesquelles plusieurs liturgistes, ici deux frères et une belle-sœur, ont œuvré collectivement à destination d'un bénéficiaire commun [3535].

Catégorie 11

Enfin, les dix-huit attestations appartenant à la onzième et dernière catégorie [3536] ne forment pas à proprement parler un ensemble fonctionnel puisque, du fait de la cassure, de l'usure ou de l'effacement d'une partie du support, ils constituent des documents trop illisibles pour être répertoriés dans une des différentes catégories de ce classement.

Conclusion

Suite au rapide examen de ces diverses catégories établies en vue d'une meilleure lisibilité des différents dispositifs dans lesquels les formules *sᶜnḫ rn* peuvent s'insérer, on peut regretter que cette typologie ne rende pas plus finement compte des nombreuses configurations observées au travers des centaines d'attestations issues de notre corpus. En effet, non seulement ce classement tend nécessairement à oblitérer certaines subtilités iconographiques mais, en outre, il paraît peu envisageable d'insérer dans l'analyse les 44 types syntaxiques des formules, dont nous avons précédemment détaillé le tableau.
En dépit des insuffisances relatives à ce mode d'examen, il n'en demeure pas moins que ce dernier devrait sans doute permettre au lecteur de percevoir plus distinctement les liens, ou parfois même l'absence de ces derniers, qui se nouent dans les documents entre la formule *sᶜnḫ rn* et les scènes le plus souvent rituelles qui animent leur surface.

[3533] J. MALEK, « New Kingdom Pyramidia », *JEA* 76, 1990, p. 180.
[3534] *jn sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f wᶜb ᶜq n*(*y*) *Ḥr Bḥdty Jtfy sn=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Jpw ḥm.t=f Mᶜty.*
[3535] Sur ces cas de figures, cf. *supra*, « Catégorie 2. Documents comportant plusieurs formules… », p. 124-126 (vol. I).
[3536] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 679 (vol. III).

Liturgie *sˁnḫ rn* : procédure successorale, actes de piété, dispositif mémoriel ou stratégie mémorielle ?

Même si certaines de ces questions ont été occasionnellement abordées dans les pages qui précédent [3537], parvenu au point des synthèses de cette étude portant sur la liturgie *sˁnḫ rn*, on peut d'emblée se poser la question suivante : cette liturgie relève-t-elle du domaine successoral, de manifestations de la piété ou d'un dispositif mémoriel ?

La liturgie *sˁnḫ rn* et ses hypothétiques liens avec les dispositifs successoraux

Un certain nombre d'indices invitent à percevoir des analogies entre certains aspects des dispositifs de mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* et les mécanismes successoraux en vigueur dans l'Égypte ancienne [3538].

Parmi ces liens, le plus saillant est sans conteste celui suscité par le rôle dominant du fils dans le déroulement de la liturgie de « perpétuation du nom ». En effet, comme cela a été rappelé, le fils assume cette fonction, principalement à l'attention de son père, dans 407 des 696 attestations du corpus établi, soit 58,48 % de cette documentation [3539]. C'est cette prédominance du fils liturgiste dans le cadre de la liturgie *sˁnḫ rn* qui a sans doute suscité la perception d'analogies entre la fonction de liturgiste et celle d'héritier traditionnellement dévolue au fils. Ainsi, parmi les devoirs légaux et moraux qui incombent à l'héritier, idéalement le premier-né des enfants du défunt [3540], les trois principaux sont, la prise en charge des funérailles du défunt, le soutien moral et matériel des autres membres de la famille et la perpétuation du culte funéraire [3541]. Or, qu'il s'agisse de sa phase de fondation ou de ses phases d'actualisation, les dispositifs matériels et rituels relatifs à la mise en œuvre de la liturgie *sˁnḫ rn* semblent principalement faire écho à la dernière catégorie de ces responsabilités successorales, soit la prise en charge par l'héritier de tout ou partie du culte funéraire consacré à son père et, plus sporadiquement, à sa mère [3542].

Une première question sera donc de savoir s'il est envisageable d'étendre ces analogies à l'ensemble des responsabilités relatives à la succession et, plus encore, si le liturgiste *sˁnḫ rn* peut être systématiquement assimilé à l'héritier du défunt dont il a la charge.

[3537] Cf. *supra*, « (Fils liturgiste) La question du statut d'héritier… », p. 278-283 ; « Le père (*jt*) liturgiste », p. 358.

[3538] Parmi les nombreuses études liées à cette question, voir notamment, J.J. JANSSEN, P.W. PESTMAN, « Burial and Inheritance in the Community of the Necropolis Workmen at Thebes (Pap. Bulaq X and O. Petrie 16) », *JESHO* 11, 1968, p. 137-170 ; A. THEODORIDES, « Le testament dans l'Égypte ancienne », *RIDA* XVII, 1970, p. 117-216 (repris dans *Vivre de Maât II*, *Acta Orientalia Belgica*, 1995, p. 409-516) ; B. MENU, « Quelques remarques à propos de l'étude comparée de la stèle juridique de Karnak et de "stèle" d'Ahmes-Nefertari », *RdE* 23, 1971, p. 155-163 ; P. VERNUS, « Allusion au partage des acquêts dans une autobiographie de la Deuxième Période Intermédiaire », *DiscEg* 6, 1986, p. 79-86 ; P. POSENER-KRIEGER, « Vous transmettrez vos fonctions à vos enfants… », *CRIPEL* 13, 1991, p. 107-112 ; Chr. EYRE, « The Adoption Papyrus in social context », *JEA* 78, 1992, p. 207-221 ; T. LOGAN, « The *Jmyt-pr* document : Form, function, and significance », *JARCE* 37, 2000, p. 49-73; S. LIPPERT, « Inheritance », *in* J. Dieleman, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013, p. 1-20 ; N. FAVRY, « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », *in* G. Miniaci, W. Grajetzki (éds.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550)*, vol. II, MKS 2, 2016, p. 117-131.

[3539] Cf. *supra*, « (Fils liturgiste) Généralités », p. 273.

[3540] S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 1.

[3541] M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1, 1999, p. 155.

[3542] Rappelons que, parmi les 407 formules dans lesquels la charge du liturgiste est assumée par le fils du défunt, ce dernier officie pour son père dans 345 cas (84,77 %) et pour sa mère dans 34 exemples (8,35 %), soit un rapport global de 1 à 10 entre ces deux catégories. Cf. *supra* « (Fils liturgiste) Généralités », p. 273, n. 1715.

En examinant plus attentivement un certain nombre d'analogies supposées entre ces deux domaines – les dispositifs relatifs à la liturgie *sᶜnḫ rn* et les actes liés à la succession –, il apparaît que leur pertinence demeure sur certains points sujette à caution.
Ainsi, de probables disparités dans ces domaines se manifestent notamment sur le plan du lexique, et en premier lieu, sur celui des épithètes dont le fils liturgiste est parfois doté dans les formules *sᶜnḫ rn*.
En premier lieu, si l'on envisage des analogies entre la liturgie *sᶜnḫ rn* et les actes liés à la succession, on pourrait alors s'étonner que les mentions du « fils aîné » (*sꜣ wr*, *smsw*, *ᶜꜣ*) n'apparaissent que dans 30 [3543] des 407 formules du corpus *sᶜnḫ rn* [3544] dans lesquels le fils du défunt assume le rôle de liturgiste. En effet, même si « la charge de l'enterrement pouvait être assumée par n'importe quel descendant ou parent » [3545], elle revenait prioritairement dans l'Égypte ancienne au fils aîné [3546], institué par excellence en sa qualité d'héritier [3547]. La faiblesse de cette fréquence du « fils aîné » dans le corpus *sᶜnḫ rn* paraît contrevenir à l'hypothèse d'une correspondance pleine et entière entre cette liturgie et les principes majeurs de la succession.

En poursuivant cette enquête lexicale relative à la question de la succession, il convient donc de s'interroger également sur les principaux termes pour désigner l'« héritier », à savoir *jwᶜ* ou *jwᶜw*, puis *pḫr-ns.t*. En effet, depuis l'Ancien Empire, les liens entre le « fils aîné » et l'« héritier » sont clairement énoncés dans les sources de différente nature, à l'instar des Textes des Pyramides :

> (§ 1538 a-b [TP 578]) « Dresse-toi donc à l'avant des dieux, ô fils aîné (*smsw*), héritier (*jwᶜw*) qui se trouve sur le trône (*ns.t*) de Geb. »

> (Stèle d'Héqaïb, BM EA 1671) « "Je suis sorti de mon domaine et je suis descendu dans la tombe, mon domaine étant entretenu et le bras de mon héritier étant fort". C'est ce qui a été fait pour lui par son fils aîné, son bien-aimé, Iny, celui qui entretient le domaine de (son) père. » [3548]

Or, ici encore, parmi les 407 exemples de la documentation *sᶜnḫ rn* où le liturgiste est le propre fils du défunt (ou de la défunte), ce dernier n'est explicitement qualifié d'« héritier » sous la forme *jwᶜ* ou *jwᶜw* que dans cinq formules datées du Moyen Empire [3549], puis sous la forme *pḫr-ns.t* dans deux attestations datées de la XXX[e] dynastie et du début de l'époque ptolémaïque [3550]. La fréquence de ces termes constitutifs du vocabulaire du domaine successoral ne dépasse donc à peine 1 % de l'ensemble de la documentation *sᶜnḫ rn*, constat qui semble ici encore fortement distendre les liens supposés entre les dispositifs de la liturgie *sᶜnḫ rn* et les dispositions successorales [3551].

Si l'on observe maintenant l'épithète *mry=f*, « bien-aimé », que l'on rencontre majoritairement intégrée au syntagme *sꜣ=f mry=f*, « son fils bien-aimé » (et ses variantes) dans l'entame des formules *sᶜnḫ rn* [3552], il a été admis que ce tour pouvait, dans bien des cas mais pas de manière systématique, témoigner des responsabilités du fils liturgiste vis-à-vis du défunt dans le contexte du culte funéraire [3553]. Toutefois, l'épithète *mry=f* ne semble pas constituer de manière invariable une

[3543] 22 fois par le terme *wr* et 8 fois au moyen du terme *smsw*. Plus tard, mais hors des exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, les expressions *sꜣ wr* et *sꜣ smsw* seront également concurrencées par le tour *šr ᶜꜣ*, porteur d'un sens similaire (G. MATTHA, *The Demotic Legal Code of Hermopolis West*, *BiEtud* 45, 1975, p. 145).
[3544] Soit 7,37 % de l'ensemble du corpus.
[3545] B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, thèse soutenue en 2003, [2012], p. 222.
[3546] Cf. *supra*, « L'épithète "aîné" (*wr/smsw*) du fils liturgiste », p. 286-288.
[3547] B. MENU, *op. cit.*, p. 158 ; M. BAUD, *op. cit.*, p. 155-156 ; S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 1.
[3548] L.D. MORENZ, « Zwischen Kontext, Intermedialität, Intertextualität und Individualität. Die Selbst-Präsentation eines Nedjes-iker (BM 1671) », *LingAeg* 16, 2006, p. 389-407, Abb 1.
[3549] Doc. **4**, **45**, **54**, **74**, **78**. Cf. *supra*, « La question du statut d'"héritier"… », p. 278-283.
[3550] Doc. **679**, **680**.
[3551] Le syntagme *jwᶜw jqr*, « héritier excellent », que l'on rencontre dans un unique exemple du corpus *sᶜnḫ rn* (doc. **45**), permettrait de désigner, selon B. Kasparian, l'héritier responsable de l'ensemble des charges relatives à l'enterrement et au culte funéraire de son père défunt (*op. cit.*, p. 237-238).
[3552] L'épithète *mry=f* et ses variantes apparaissent dans 44 des 407 formules (10,81 %) mentionnant le fils-liturgiste.
[3553] Cf. *supra*, « Les épithètes « bien-aimé » (*mry=f*)… », p. 274-276. Dans le corpus *sᶜnḫ rn*, l'épithète *mry=f* est également accordée au frère-liturgiste (2/113), à la fille-liturgiste (1/26) ou à l'épouse-liturgiste (1/9) sous la forme

désignation métaphorique de l'« héritier », même si cette expression peut parfois accompagner ce titre [3554].

Enfin, d'autres lexèmes participant au champ lexical de la succession, tels que *jmy.t-pr*, *rwḏw* [3555] ou encore *ḫtm.t* [3556] et *ḫtm.t ḏbꜣ.w* [3557], sont quant à eux totalement absents, non seulement des formules *sᶜnḫ rn* mais également de l'ensemble des inscriptions portées sur leurs supports.
Comme cela semble se faire jour au terme de cette rapide enquête lexicologique, si le fils liturgiste ainsi désigné dans les formules *sᶜnḫ rn* peut dans certains cas apparaître comme l'héritier du défunt, chargé de prendre en main certaines charges liées à la succession, il semble improbable de pouvoir poser une adéquation de principe entre ces diverses fonctions et, d'une manière plus générale, entre les actes liés à la succession et les responsabilités relatives aux différentes phases de la liturgie *sᶜnḫ rn*.

Cette difficulté à établir une correspondance systématique entre la fonction du liturgiste *sᶜnḫ rn* et celle d'héritier peut encore se manifester dans certains cas, notamment lorsque le liturgiste occupe un rang familial ou un statut social autre que celui de fils du défunt.
Même si chacun des descendants du défunt (fille, petit-fils, petite-fille) ou de ses collatéraux (frère, sœur, cousin, cousine, neveu, nièce, etc.) peut légitimement se voir institué héritier, cette qualité peut paraître plus suspecte lorsque le fils du défunt, prioritairement appelé à cette fonction [3558], est mentionné ou présent de manière simultanée avec cet héritier supposé dans les supports de la documentation *sᶜnḫ rn*. Il existe ainsi des exemples de documents *sᶜnḫ rn* dans lesquels le frère [3559], la fille [3560], la sœur [3561] ou le petit-fils [3562] du défunt sont désignés comme liturgiste alors que conjointement, un ou plusieurs fils du défunt, parfois même celui qualifié d'aîné, sont mentionnés dans le document. Dans tous ces cas, l'hypothèse d'une préférence d'un descendant ou d'un collatéral sur le fils du défunt pour bénéficier du statut d'héritier contreviendrait alors avec la règle de priorité du fils en matière successorale.
Le corpus comporte également quelques documents dans lesquels le liturgiste est le père [3563], la mère [3564] ou parfois les deux parents [3565] du bénéficiaire défunt. S'il faut envisager que ces exemples concernent dans leur grande majorité les cas d'enfants décédés prématurément [3566], on peinera alors à comprendre dans quelle mesure les parents pourraient être institués héritiers de leur propre enfant en bas âge.

Enfin, cette présence concomitante du fils avec le liturgiste *sᶜnḫ rn* s'observe dans quelques documents où ce dernier ne semble pas appartenir au noyau familial puisqu'il est désigné dans la formule par sa fonction professionnelle, telle que « suivant-*šmsw* » [3567], « majordome-*ḥry-pr* » [3568]

---

mr(*y*)*.t=f* et à la sœur-liturgiste, sous la forme *mry=f n*(*y*) *s.t-jb=f* (4/29). Par ailleurs, certains des liturgistes *sᶜnḫ rn* désignés par leur titre « professionnel » sont occasionnellement dotés de l'épithète *mry=f*, à l'instar de l'« échanson-*wbꜣ* » (doc. **39**), de l'« ami-*ḫnms* » (doc. **63**), du « suivant-*šmsw* » (doc. **76**) et du « chanteur-*ḥsw* » (doc. **85**).

[3554] Dans trois exemples du corpus (doc. **4**, **45**, **74**), on trouve le syntagme *sꜣ=f mry=f jwᶜw=f* (complété par *jqr* dans le doc. **45**).

[3555] S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 2 (*rwḏw*) et p. 5-6 (*jmy.t-pr*).

[3556] A. THEODORIDES, *Les contrats d'Hâpidjefa (XII^e dynastie, 20^e s. av. J.C.)*, *RIDA* XVIII, 1971, p. 113.

[3557] B. RUSSO, « Somes Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 195-209, notamment p. 208.

[3558] B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 236.

[3559] Doc. **124**, **132**, **530**, **683**. Ce dernier exemple est intéressant car, dans les deux formules *sᶜnḫ rn* (doc. **683**-**684**) présentes sur la statue-cube du père divin de Bénioutéhiher (Caire JE 36983), une séquence désigne son fils comme liturgiste et l'autre mentionne « son frère bien-aimé, afin qu'il agisse pour lui *en qualité de fils*, afin de perpétuer son nom sur terre. »

[3560] Doc. **34**, **240**-**241**, **434**, **451**-**452**.

[3561] Doc. **522**, **527**.

[3562] Doc. **113**, **145**, **245**.

[3563] Doc. **27**, **96**, **380**, **591**.

[3564] Doc. **198**, **205**, **329**, **482**.

[3565] Doc. **281**-**282**, **499**-**500**.

[3566] Cf. *supra*, « Prise en charge de la liturgie mémorielle… », p. 367-371.

[3567] Doc. **76**, **160**.

[3568] Doc. **43**.

ou « sculpteur-*gnwty* » [3569]. Ici encore, on peut s'interroger sur les raisons qui pourraient motiver le défunt à instituer comme héritier un individu extérieur au cercle le plus intime de la famille à la place de son propre fils, en particulier lorsque l'existence de ce dernier est clairement attestée dans la documentation.

Bien que minoritaires dans le corpus *sˁnḫ rn* [3570], tous ces exemples dans lesquels le liturgiste, autre que le fils du défunt, « cohabite » avec ce dernier sur le même support, ou lorsque le liturgiste *sˁnḫ rn* ne peut naturellement pas être institué comme héritier du défunt, semblent donc contrarier pour leur part une hypothétique correspondance systématique entre la fonction de liturgiste *sˁnḫ rn* et celle d'héritier du défunt.

Enfin, comme cela a été rappelé précédemment, une des principales charges qui s'imposent à l'« héritier » est celle se rapportant à la mise en œuvre des funérailles du défunt.

Dans un célèbre passage du P. Boulaq X [3571], daté du début de la XX^e^ dynastie, il est rapporté une dispute familiale au sujet d'une succession se déroulant dans le village de Deir el-Médîna [3572]. Au cœur de la discorde, les frères et sœurs d'un certain Houy constestent le fait que ce dernier recueille l'héritage de leur mère au motif qu'il a pris en charge son enterrement. Le propre fils de l'héritier s'en remet alors au jugement d'Amenhotep I^er^ déifié par le truchement d'une question oraculaire. La réponse à cette dernière est alors sans ambiguïté : « "Que les possessions soient donc données à celui qui enterre !" conformément à la loi de Pharaon, vie, force et santé ! »
Cette fameuse « loi » [3573] égyptienne selon laquelle, « celui qui enterre, hérite », est semble-t-il déjà à l'œuvre dans l'inscription composée sur le Bol d'Oxford qui, d'après des critères paléographiques, pourrait datée de la fin de la DPi ou du début du Nouvel Empire [3574]. Dès l'Ancien Empire, il semblerait que l'on puisse d'ores et déjà trouver des allusions à ce principe [3575]. Ainsi, dans l'inscription d'un linteau du mastaba de Tchenti implanté à Gîza, probablement daté de la IV^e^ dynastie [3576], le propriétaire déclare à propos de sa défunte mère, « je suis son fils aîné, son héritier et c'est moi qui l'ai enterrée dans la nécropole » [3577]. Plus tard, à la VI^e^ dynastie, un certain Nénou fait préciser dans la tombe de son père Méryâa sise à Athribis qu'il a enterré ce dernier, « selon ce que doit faire un héritier excellent (*jwˁw jqr*), aimé de son père, qui enterre son père, son bras étant vigoureux. » [3578]

Une fois ces éléments rappelés, nous allons maintenant voir dans quelle mesure le liturgiste *sˁnḫ rn* peut ou non être en charge de cette responsabilité relative à l'enterrement de son parent défunt.

Dans les sources de la liturgie *sˁnḫ rn*, comme nous l'avons signalé plus haut, le fils liturgiste est très rarement doté de la qualité d'« héritier ». Quant aux allusions à la cérémonie de l'inhumation du

[3569] Doc. **28**.
[3570] 31 exemples sur 696, soit 4,45 % du corpus.
[3571] Aujourd'hui P. Caire CG 58092.
[3572] *KRI* V, 499-551 ; J.J. JANSSEN, P.W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 156-169 ; Sch. ALLAM, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973, p. 289-293 [268] et p. 88-89 (Tafelteil) ; A.G. MC DOWELL, *Village Life in Ancient Egypt*, Oxford, 1999, p. 167-168 et p. 259 [122].
[3573] Le terme *hp* que l'on trouve dans le Papyrus Boulaq X, a parfois été traduit par « coutume », cf. *AnLex* 77.2497 ; A.G. MC DOWELL, *op. cit.*, p. 167 ; J.-M. KRUCHTEN, *in* D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, 2001, p. 278, *s.v.* « Law ».
[3574] Sur ce document, consulter notamment S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, éd. J. Millon, 2014, p. 69-71 (avec bibliographie).
[3575] Une variante de ce principe, également attestée à l'Ancien Empire, se lit « j'ai fait cela pour mon père alors qu'il était enterré dans la nécropole depuis des années ». Cf. R. EL-SAYED, « Formules de piété familiale », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 271-292 ; N.C. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, WAW 16, 2005, notamment p. 237-250 (« Commemorative and Dedicatory Texts ») ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 224 (n° 93).
[3576] A. MORET, « Une nouvelle disposition testamentaire de l'ancien Empire égyptien », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 58^e^ année, n. 6, 1914. p. 538-546.
[3577] *Urk.* IV, p. 164, 2-3.
[3578] *Urk.* IV, p. 267, 13. Sur cette inscription, B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 223.

défunt, elles y sont encore plus exceptionnelles et leurs liens avec les différentes phases de la liturgie *sᶜnḫ rn* demeurent incertaines et, quoi qu'il en soit, le plus souvent secondaires.

Ainsi, sur un *chaouabti* « bout de bois » appartenant à une certaine dame Kamès et daté de la XVII[e] dynastie (**fig. 187**, doc. **218**), on trouve un enchaînement des plus classiques entre une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* consacrée à Kamès et la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

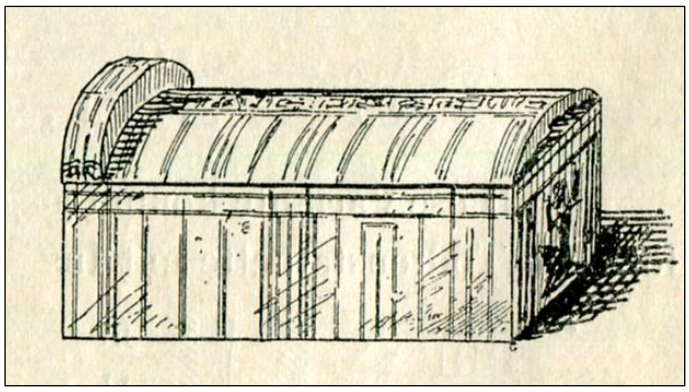


Fig. 187 : Petit sarcophage contenant le *chaouabti* « bout de bois » de la dame Kamès (Leyde Q 11), d'après L. Borchardt, *ZÄS* XXXII, p. 114.

> (Doc. **218**) « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, Djéhoutysénet. »

Quant à l'inscription déposée sur le couvercle du sarcophage miniature destiné à conserver ce *chaouabti*, il y est indiqué, « Enterrement de Kamès par sa sœur Djéhoutysénet » (**fig. 187**). En dépit de la mention de cette responsabilité de Djéhoutysénet, les liens entre l'inscription portée sur le corps du *chaouabti* et celle qui anime le couvercle du sarcophage miniature sont probablement plus de nature cumulative que d'ordre itératif, les objectifs visés dans chacune d'entre elles ne paraissant aucunement redondants. Ainsi, alors que la première inscription évoque les implications de la liturgiste Djéhoutysénet dans la mise en forme de ces objets, par le truchement de la phase de fondation de la formule *sᶜnḫ rn*, et probablement dans la récitation des formules d'offrandes à destination de sa sœur, évoquée dans la formule *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp*, la seconde séquence présente sur le couvercle du sarcophage témoigne de sa responsabilité dans l'acte rituel de la mise en terre de sa sœur. Néanmoins, sur ce dernier point, comme un certain nombre de savants l'ont suggéré à propos de certains de ces *chaouabtis* « bout de bois » de la DPi, il est fort probable que l'enterrement (*qrs*) évoqué ici fasse allusion, non pas à l'enterrement de la défunte proprement dite, mais à l'enterrement secondaire de ces objets votifs effectué au cours d'une cérémonie plus tardive [3579].

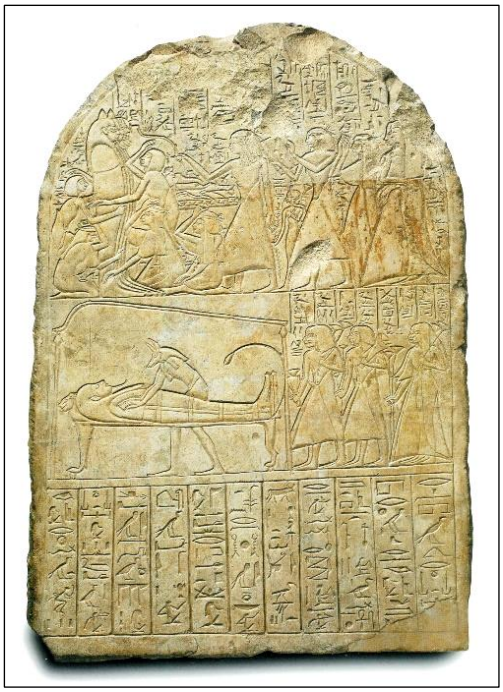


Fig. 188 : Stèle de Néferrenpet (BM EA 305), d'après J.H. Taylor (éd.), *Journey through the afterlife*, p. 96 [36].

La stèle de Néferrenpet, datée du règne de Ramsès II, et provenant probablement de la TT 5 à Deir el-Médîna (**fig. 188**, doc. **433**) [3580], semble également alimenter ce débat. Alors que deux scènes liées à l'enterrement du défunt – Rituel de l'Ouverture de la bouche et Rituel de la momification – se superposent dans la partie haute de la stèle, le registre inférieur contient une inscription commençant par le titre de la formule 1 du Livre des Morts, « Formule de descendre vers la *djadjat* au jour de l'enterrement de l'Osiris, le *sédjem-âch* dans *Set-Maât*, Néferrenpet ». Cette séquence est immédiatement suivie par la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

[3579] P. WHELAN, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007, p. 22-23 et 45-46 ; H. WILLEMS, « *Carpe diem*. Remarks on the cultural Background of Herodotus II.78 », *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme* , *OLA* 191, 2009, p. 515-516.
[3580] BM EA 305 ; K*RI* III, 770-771 ; T.G.H. JAMES, *HTBM* IX, pl. XXXII et XXXIIA.

(Doc. **433**) « C'est son fils qui a perpétué son nom, le *sédjem-âch* dans *Set-Maât*, Néferâbou, juste de voix. »

Du fait que le fils liturgiste Néferâbou semble totalement absent des scènes funéraires représentées à la surface de la stèle, il paraît délicat d'envisager sa participation active et personnelle aux rituels liés à la cérémonie d'enterrement de son père. En outre, alors que la formule *sᶜnḫ rn* témoigne de sa responsabilité dans le façonnage de la stèle [3581], conformément à la phase de fondation de la liturgie *sᶜnḫ rn*, son absence dans le programme décoratif de ce monument semble également indiquer que ce fils liturgiste n'assumât aucune responsabilité des phases secondaires d'actualisation de cette liturgie, notamment celles qui concernent les récitations rituelles relatives différents moments du culte funéraire du défunt.

Enfin, dans la stèle du père divin (*jt nṯr*) Psammétique, datée de la XXVI[e] dynastie (**fig. 189**, doc. **638**) [3582], la grande inscription située sous la scène du cintre contient des évocations relatives au rituel d'inhumation du défunt : (l. 6-8, « son temps de vie fut de 70 ans, 4 mois et 6 jours puis il a rejoint son *ka* ») « […] Il demeura vingt jours dans le *per-néfer* puis le cercueil de la momie fut enterré. L'enterrement dura deux jours. »
À cette séquence succède une formule *sᶜnḫ rn* composée en ces termes :

(Doc. **638**) « (l. 8-9) C'est son fils aîné qui a perpétué son nom, alors qu'il était père divin, prêtre *ounro* et prêtre préposé à verser l'eau, Gemenefher[bak], né de Namenekhetisis. » [3583]

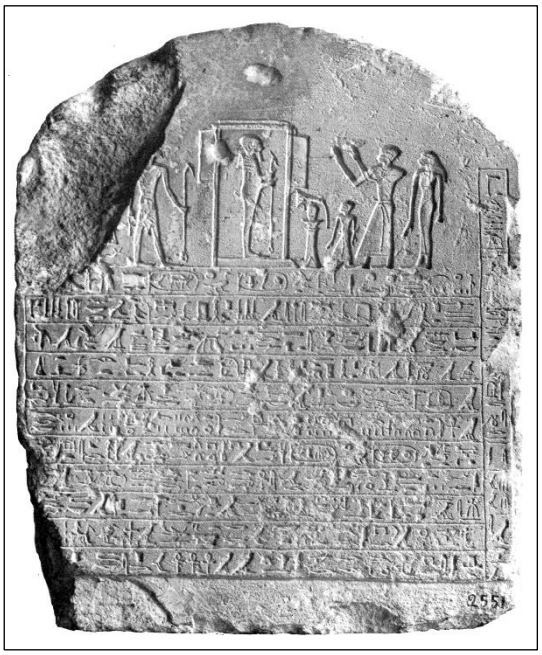


Fig. 189 : Stèle de Psammétique (Florence inv. 2551), d'après S. Bosticco, *Stele egiziane* III, pl. 15.

Dans cet exemple encore, en dépit de la succession de ces deux séquences, rien ne permet pas d'affirmer que le fils liturgiste Gemenefher[bak] a participé à la cérémonie d'enterrement de son père évoquée dans la première d'entre elles. En revanche, les titres sacerdotaux portés par Gemenefher[bak] laissent à penser qu'il aurait pu participer au culte funéraire de son défunt père. En fin de compte, seule sa responsabilité dans le façonnage de la stèle, primitivement évoquée dans la formule *sᶜnḫ rn*, est confirmée par la colonne de texte qui flanque le côté droit de la stèle, « le père divin, le prêtre *ounro*, le prêtre préposé à verser l'eau, Gemenefher[bak], a réalisé pour son père et pour sa mère la stèle afin de renforcer leur nom, par les enfants de leurs enfants et dans la bouche des vivants. »

En conclusion de cette question initiale, on constate que, quels que soient les différents angles d'analyse adoptés, ils contribuent à mettre fortement en doute toute correspondance systématique entre la fonction de liturgiste *sᶜnḫ rn* et celle d'héritier. Ce principe s'appuie notamment sur le fait que les responsabilités liées à la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » ne recouvrent qu'une partie de celles inhérentes au statut d'héritier, plus particulièrement celles relatives à la mise en œuvre du culte funéraire du défunt. Toutefois, ce constat ne s'oppose en rien à l'idée que le liturgiste puisse occasionnellement cumuler les charges inhérentes à cette fonction avec celles propres au statut de l'héritier, et notamment lorsque ce dernier est le fils du défunt. En effet, ce que rappellent à l'envi les sources relatives à ces domaines, c'est que le rôle prioritaire du fils s'impose aussi bien dans le dispositif de la succession que dans celui de la perpétuation du nom du défunt.

[3581] Ainsi de celui de la stèle BM EA 150 + 1754 (doc. **444-445**).
[3582] Florence Inv. 2551.
[3583] *jn sȝ=f wr sᶜnḫ(w) rn=f jr~n=f jt-nṯr wn-r(ȝ) sṯj-mw Gm-n=f-ḥr*[*bȝk*] *ms~n Nȝ-mnḫt-ȝst.*

La liturgie *sʿnḫ rn* constitue-t-elle un acte de piété ?

La question des manifestations de la piété dans l'Égypte ancienne est explicitement en débat depuis le début du XX^e^ siècle [3584]. Elle fut formellement abordée dans un article fondateur d'A. Erman publié en 1911, dans lequel l'auteur introduisit l'expression « piété personnelle » (*persönlicher Frömmigkeit*) pour retranscrire un ensemble d'attitudes spécifiques de l'individu face à la divinité [3585]. L'année suivante, l'examen de cette notion fut poursuivi par J.H. Breasted tout au long du dernier chapitre de son étude sur la religion égyptienne. Intitulée « The Age of Personal Piety », cette enquête sur la question fut principalement menée à partir de sources de l'époque ramesside, que l'auteur perçut, en écho à la crise amarnienne, comme le point de départ d'un bouleversement dans les relations entre les individus et les dieux [3586]. Quelques années plus tard, à l'appui d'un lot de stèles de la XIX^e^ dynastie provenant de Deir el-Médîna, B. Gunn publia un article remarqué dans lequel il mit en avant l'expression « Religion of the Poor » pour désigner les pratiques de la piété qui, selon lui, sont marquées par leur disparité avec celles en lien avec la religion officielle [3587]. Quelques décennies plus tard, J. Assmann proposa de traduire l'expression « piété personnelle » par le terme *Gottesnähe* [3588], soit la « proximité avec le dieu ». Selon lui, cette nouvelle forme de religiosité, dont il conteste certains des contours posés, se caractérise notamment par une rupture des liens impersonnels avec le divin qu'impose la religion d'État [3589].

Il n'est pas ici le lieu de reprendre de manière systématique les termes des différents débats suscités par la question de la piété personnelle. À cet égard, on peut noter que l'afflux de perspectives plus ou moins novatrices sur ce sujet est sans doute à la mesure du nombre croissant des études qui lui furent consacrées jusqu'à ce jour. On peut notamment percevoir un pan de la complexité des discussions menées autour de la question de la piété, en répertoriant les principales expressions émanant des recherches autour de sa définition. Outre le simple terme de « piété » [3590], sans doute conservé par souci de neutralité, ainsi que la locution « piété personnelle » [3591], que l'on peut non seulement considérer comme historique, du fait son émergence primitive mais également comme canonique, du fait de la constance de son emploi, on peut découvrir au fil des différentes études les

[3584] L'historiographie de cette notion est très clairement abordée dans M. LUISELLI, *in* J. Dieleman, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2008, p. 1-9 *s.v.* « Personal Piety (Modern theories related to) » ; A. PILLON, « Prière, causalité divine et éthique: remarques liminaires à l'étude de la piété des particuliers au III^e^ millénaire », *in* Chr. Zivie-Coche, Y. Gourdon (éds.), *L'individu dans la religion égyptienne: actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) "Égypte ancienne: Archéologie, Langue, Religion"*, Paris, 27 juin 2014, *CENiM* 16, 2017, p. 137-173.

[3585] « Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt », *SPAW* 49, 1911, notamment p. 1086.

[3586] *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, 1959 (1re éd., 1912), p. 344-370. Cette chronologie de la piété personnelle sera définitivement remise en cause en 1975 par la publication par G. Posener d'un lot d'ostraca du milieu de la XVIII^e^ dynastie (« La piété personnelle avant l'âge amarnien », *RdE* 27, 1975, p. 195-210) puis, en 1982-1983, par celle de stèles abydéniennes du Moyen Empire où P. Vernus pense déceler des témoignages de piété personnelle (« Étude de philologie et de linguistique [II]. Un témoignage de piété personnelle au Moyen Empire », *RdE* 34, 1982-1983, p. 115-117).

[3587] « The Religion of the Poor in Ancient Egypt », *JEA* 3, 1916, p. 81-95.

[3588] Le terme fut introduit par H. Brunner en 1977 (*LÄ* II, 1977, col. 817-819, *s.v.* « Gottesnähe und -ferne »).

[3589] Pour la riche bibliographie de J. Assmann concernant la question de la piété, cf. M. LUISELLI, *op. cit.*, p. 5-6.

[3590] J. BAINES, E. FROOD, « Piety, Change and Display in the New Kingdom », *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, 2011, p. 1-17.

[3591] J.H. BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, 1959 (1re éd., 1912), p. 268-269 ; G. POSENER, *op. cit.* ; B. BACKES, « "Piété personnelle" au Moyen Empire ? À propos de la stèle de Nebpou (Ny Carlsberg ÆIN 1540), *BSEG* 24, 2000-2001, p. 5-9 ; P. VERNUS, « La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l'idée du pardon », Actes du colloque *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, musée du Louvre 3-4 mai 2002, Khéops, 2003, p. 311-347 ; Fr. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux en Égypte*, éditions Cybèle, 2006, p. 151-169 ; H. GABER, « Rhétorique et piété personnelle », *LingAeg* 16, 2008, p. 65-72 ; M. LUISELLI, *op. cit.* ; *ead.*, *Die Suche nach Gottesnähe : Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, *ÄAT* 73, 2011 ; N. TOYE-DUBS, *De l'oreille à l'écoute. Étude des documents votifs de l'écoute : nouvel éclairage sur le développement de la piété personnelle en Égypte ancienne*, BAR International Series 2811, Oxford, 2016 ; M. LUISELLI, « Les différentes formes de piété personnelle à Deir el-Medina », sous la direction de H. Gaber, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean, *À l'oeuvre on connaît l'artisan ... de pharaon ! Un siècle de recherches françaises à Deir el-Medina (1917-2017)*, *CENiM* 18, Montpellier, 2017, p. 207-213.

tournures suivantes : « religion populaire » [3592], « religion pratique » [3593], « piété religieuse » [3594], « religion privée » [3595], « religiosité individuelle » [3596], « piété des particuliers » [3597], « piété familiale » [3598], « piété filiale » [3599] ou encore « piété mémorielle » [3600]. Bien évidemment, ces différents termes et expressions ne visent pas toujours à recouvrir des champs d'étude strictement identiques mais leur diversité témoigne du fait que la question de la piété dans l'Égypte ancienne se situe au cœur de problématiques riches et complexes.

Parmi celles-ci, il a été notamment remarqué combien le terme « piété » était « enraciné dans la religion chrétienne » [3601], ce préalable pouvant rendre délicat son insertion dans l'univers des croyances de la civilisation pharaonique. Par suite, cet anachronisme pourrait paraître d'autant plus embarrassant qu'aucun terme équivalent à « piété » n'est attesté dans le vocabulaire de l'ancien égyptien [3602]. On pourrait par ailleurs étendre cette remarque à d'autres notions majeures telles que « religion », « foi » ou « croyance », pour demeurer dans un champ lexical proche, dont aucune n'est verbalement transcrites dans les sources égyptiennes. Néanmoins, on notera que cette carence lexicale n'a semble-t-il jamais inhibé aucune réflexion ou discussion légitime portant sur toutes ces questions et leurs réalités dans la civilisation de l'Égypte pharaonique. En ce qui concerne cette absence de terme en ancien égyptien pour rendre précisément la notion de piété, si l'on s'accorde sur l'idée plus ou moins partagée que cette dernière décrit une attitude de dévotion d'un individu envers une divinité [3603], on peut alors repérer dans la plupart des types de textes égyptiens consacrés à la « religiosité personnelle » – principalement des hymnes et des prières –, des mots qui relèvent peu ou prou du champ lexical de la piété [3604]. Parmi les principaux d'entre eux, outre les prééminents *jꜣw*, « prier/prière » [3605] et *dwꜣ/dwꜣ.t/dwꜣw*, « adorer/adoration » [3606], que l'on rencontre fréquemment dans l'amorce des hymnes et prières sous la forme *rd.t jꜣw n* X, « formuler des prières à X », ou *dwꜣ nṯr* X, « adorer le dieu X » [3607], on retiendra également les termes *ḥsj/ḥsw.t*, « louer/louange » [3608], *nḥj/nḥ.t*, « demander, réclamer/requête » [3609], *swꜣš*, « vénérer, honorer » [3610], *ḥkn/ḥknw*, « faire des litanies/litanie » [3611], *snmḥ*, « supplication » [3612].

À l'issue de cette brève enquête lexicale, on peut penser que si le terme « piété » ne semble connaître aucun équivalent absolu en ancien égyptien, la richesse du lexique en lien avec le champ sémantique

[3592] A.-I. SADEK, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, *HÄB* 27, 1978.
[3593] J. BAINES, « Pratical Religion and Piety », *JEA* 73, 1987, p. 79-98.
[3594] B. MATHIEU, « Se souvenir de l'Occident (*sḏꜣ Jmnt.t*) : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *RdE* 42, 1991, p. 262-263.
[3595] A. STEVENS, « The material evidence for domestic religion at Amarna and preliminary remarks on its interpretation », *JEA* 89, 2003, p. 143-168 ; *ead*., *Private religion at Amarna : The material evidence*. BAR International Series 1587, 2006.
[3596] S. BICKEL, « Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III », *BIFAO* 102, 2002, p. 63-90.
[3597] A. PILLON, *op. cit*.
[3598] Fr. COLIN, « The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network », *BIFAO* 120, 2020, p. 129-170.
[3599] R. EL-SAYED, « Formules de piété filiale », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 271-292.
[3600] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 131.
[3601] M. LUISELLI, *op. cit*., p. 207.
[3602] M. LUISELLI, *ibid*.
[3603] Selon P. Vernus, ces relations « nouées entre l'individu, en tant que tel, et les puissances qui règlent la marche du monde », peut transcender le dispositif d'actions unilatérales pour induire une relation de solidarité (« Étude de philologie et de linguistique [II]. Un témoignage de piété personnelle au Moyen Empire », *RdE* 34, 1982-1983, p. 115 ; *id*., « La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l'idée du pardon », Actes du colloque *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, musée du Louvre 3-4 mai 2002, Khéops, 2003, notamment p. 312-313).
[3604] Sur ce vocabulaire, voir notamment, A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, *BiEtud* 33, 1962, p. 31-37, 47-63, 75-103, 572-573 (index des termes cités) ; M. LUISELLI, *Die Suche nach Gottesnähe : Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, *ÄAT* 73, 2011, p. 30-34.
[3605] *Wb* I, 28, 1-6.
[3606] *Wb* V, 426, 6-428, 7 ; 428, 8-12 et 428, 14-429, 6.
[3607] Concernant d'autres tours relatifs à la phraséologie de la piété personnelle, P. VERNUS, *op. cit*., notamment p. 317-334.
[3608] *Wb* III, 154, 2-155, 25 et 157, 8-158, 12.
[3609] *Wb* II, 288, 11-289, 10 et 289, 12-16.
[3610] *Wb* IV, 63, 22-64, 5.
[3611] *Wb* III, 178, 2-179, 3 et 179, 6-19.
[3612] *Wb* IV, 166, 5-8. Ce causatif dérive de *nmḥ*, « pauvre, humble » (*Wb* II, 268, 4-8), ce qui témoigne du fait que la « supplication » *snmḥ* induit un sentiment d'humilité.

relatif à cette notion rend certainement compte de l'intérêt que les anciens Égyptiens exprimèrent pour les différents dispositifs leur permettant d'entrer dans un contact personnel et intime avec l'univers des dieux.

Jusqu'à ce point, la notion de « piété » a été envisagée en conformité avec sa définition la plus consacrée, soit celle à travers laquelle individus et divinités sont mis en relation. Or, dans le cadre de cette enquête portant sur les hypothétiques liens entre les actes relatifs à la piété et les différentes phases de la liturgie *sˁnḫ rn*, rappelons que dans ces dernières, les protagonistes sont dans la grande majorité des cas de simples particuliers, et plus rarement, des membres de la famille royale. Il n'est donc a priori pas attendu de voir intervenir les dieux dans ce contexte.
On pourrait alors penser que, en accord avec une des acceptions du terme « piété » attestée dans nos dictionnaires modernes, les anciens Égyptiens auraient déjà élargi le champ sémantique de cette notion et de ses pratiques aux relations dévotionnelles entre particuliers, le divin étant alors éloigné de ces dispositifs [3613]. À cet égard, on suivra alors la position de Ramadan El-Sayed qui intègre parmi les 112 exemples de la documentation qu'il nomme « formules de piété filiale », 34 formules *sˁnḫ rn* datées d'une longue période allant Moyen Empire à l'époque ptolémaïque [3614]. Notons que si cette perspective s'avérait pertinente dans le cadre de la liturgie *sˁnḫ rn*, il conviendrait alors de modifier l'expression « piété filiale », puisque le fils du défunt, bien que majoritaire dans la fonction de liturgiste (58,48 %), partage cette dernière avec nombre d'autres individus, plus ou moins proches du défunt. De la même façon, la locution « piété familiale », préférée par d'autres pour qualifier les manifestations de la liturgie *sˁnḫ rn* [3615], paraît tout aussi discutable dans la mesure où, comme nous l'avons détaillé ailleurs [3616], un certain nombre d'individus semblant extérieurs au cercle familial le plus intime du défunt peuvent également assumer la fonction de liturgiste. Afin de contourner ces écueils terminologiques, on pourrait proposer de dénommer les exemples du corpus *sˁnḫ rn*, « formules de piété entre particuliers » [3617] ou encore « formules de piété profane », pour rendre compte de cette apparente exclusion du monde des dieux dans ces pratiques dévotionnelles.
Afin de pouvoir valider cette hypothèse, il reste à s'assurer que le divin est véritablement exclu des différentes phases de la liturgie *sˁnḫ rn*.

Cette investigation pourrait être initiée par la recherche d'une présence divine en arrière-plan du dispositif de la liturgie *sˁnḫ rn*, notamment celle que l'on pourrait envisager dans les cas où les supports de la formule sont installés à l'intérieur ou à proximité de sanctuaires, de temples ou de territoires sacrés placés sous la tutelle de divinités [3618]. Mais nous le voyons, cette intervention du divin dans la liturgie demeure ici passablement secondaire puisqu'elle ne constitue qu'un des éléments contextuels de sa mise en œuvre.

Une présence plus manifeste des divinités peut s'observer dans certaines scènes d'offrande ou d'adoration aux dieux animées par des particuliers [3619], le plus souvent présentes dans différentes stèles et statues-cubes du corpus *sˁnḫ rn*. Parmi 77 exemples comportant ce type d'images, cinq dispositifs distincts peuvent être répertoriés :

[3613] On trouve ainsi à l'entrée « piété », dans le *Dictionnaire de l'Académie française* : « 2. Attachement plein d'amour et de révérence, qui se manifeste par des marques de respect, des actes de dévouement. Piété filiale, conjugale. Toutes les civilisations ont en commun la piété pour les morts. », https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9P2323.
[3614] R. EL-SAYED, *op. cit*.
[3615] Fr. COLIN, *op. cit*.
[3616] Cf. *supra*, « Les liturgistes (probablement) extérieurs à la parentèle du défunt », p. 384-449.
[3617] Dans son étude (*op. cit*.), A. Pillon utilise la tournure « piété des particuliers ». Toutefois, il semblerait qu'il entende cette dernière comme un parallèle de la classique tournure « piété personnelle », soit une mise en relation des hommes et des dieux.
[3618] Cf. chapitre « Compléments circonstanciels », puis « Dans son monument funéraire collectif » (*m smy.t=f*), « Sur la butte-*déhénet* à l'Ouest de Thèbes » (*ḥr dhn*(*.t*) *Jmnt.t W3s.t*), « Dans ce temple » (*m r*[*ȝ*]*-pr pn* et *r r*[*ȝ*]*-pr pn*), « Dans le temple d'Horus » (*m pr Ḥr*), et *passim*, p. 148-170 (vol. I).
[3619] Ces exemples, qui sont attestés dans notre corpus depuis la XII^e^ dynastie, témoignent sans doute du fait que la « grande mutation idéologique du Nouvel Empire », à savoir la période marquée par l'affirmation de rapports plus directs entre les hommes et les dieux, auraient connu ses ferments dès le Moyen Empire (J. BAINES, « Pratical Religion and PIety », *JEA* 73, 1987, p. 79-98).

- Le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* est figuré dans un face à face rituel avec une ou plusieurs divinités. Le liturgiste est absent de cette scène, mais il est possiblement présent dans une autre scène rituelle gravée sur le support, le plus souvent dans une scène d'offrande destinée au bénéficiaire de la liturgie (32 exemples) [3620] ;
- Le bénéficiaire de la liturgie *sᶜnḫ rn* est figuré dans un face à face rituel avec une ou plusieurs divinités. Le liturgiste est présent dans cette scène mais en qualité simple d'auxiliaire, le plus souvent disposé dans une position secondaire (24 exemples) [3621] ;
- Le liturgiste *sᶜnḫ rn* est figuré dans un face à face rituel avec une ou plusieurs divinités. En revanche, le bénéficiaire de la liturgie est quant à lui visuellement absent de cette scène mais il peut être présent dans une autre scène rituelle reproduite sur le support (16 exemples) ;
- Le bénéficiaire et le liturgiste *sᶜnḫ rn* sont visuellement absents d'une scène figurant une divinité isolée ou plusieurs divinités en « conversation ». En contrepoint, le support peut présenter une ou plusieurs autres scènes rituelles impliquant des particuliers (4 exemples) [3622] ;
- Le bénéficiaire et le liturgiste de la liturgie *sᶜnḫ rn* sont visuellement présents dans des scènes rituelles figurant une ou plusieurs divinités, mais chacun d'entre eux est impliqué dans une scène distincte (1 exemple) [3623].

En ce qui concerne l'emplacement de la formule *sᶜnḫ rn* dans l'ensemble de ces différents dispositifs, trois cas de figure s'imposent.

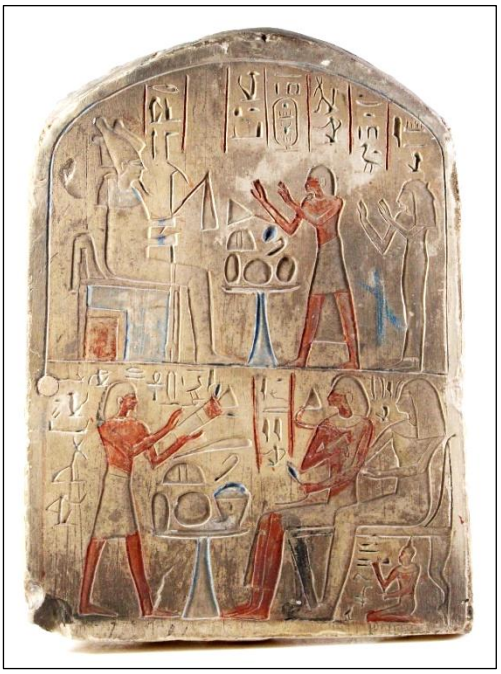


Fig. 190 : Stèle de Seth (Leyde L.XI.13), d'après le site électronique du Rijksmuseum van Oudheden : https://www.rmo.nl/imageproxy/jpg/236785.

Lorsque la scène montrant le bénéficiaire, le liturgiste ou les deux protagonistes face à une ou plusieurs divinités est unique dans l'ensemble du support, la formule *sᶜnḫ rn* se trouve le plus souvent à proximité de la scène et plus rarement, insérée dans une inscription située au bas du monument.
Ainsi dans la stèle de Sobekhotep (doc. **114**) [3624], la scène unique montre le dédicataire Sobekhotep en posture d'adoration face à Rê-Horakhty. Derrière l'adorateur, une colonne hiéroglyphique précise « C'est sa sœur qui a perpétué son nom, la maîtresse de domaine Ibiâ. ».
Comme on peut le constater, dans tous ces dispositifs, la formule *sᶜnḫ rn* apparaît dans sa fonction dédicatoire traditionnelle mais, en aucun cas, elle ne constitue une légende de la scène rituelle impliquant la divinité.

Une seconde catégorie de cette documentation rassemble les exemples dans lesquels la formule *sᶜnḫ rn* accompagne une scène rituelle distincte de celle figurant les divinités, que cette dernière réunisse ou non les deux protagonistes mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn*.
Dans la stèle du « surveillant du domaine de Menkhépérourê [3625] », Seth (**fig. 190**, doc. **510**) [3626], ce dernier est figuré dans le registre supérieur, accompagné de son épouse, en adoration devant Osiris. Dans le registre inférieur, il est représenté en

[3620] Doc. **12**, **114**, **292**, **341-342**, **396**, **397**, **420-421**, **448**, **451**, **452**, **453**, **463**, **469**, **470**, **475**, **491**, **494-496**, **512**, **524-526**, **569**, **576**, **581**, **606**, **634**, **635**, **636**, **643**, **645**, **646**, **650**, **653**, **682**.
[3621] Doc. **17**, **161**, **261-264**, **265**, **325**, **367**, **368**, **374**, **375**, **384**, **398**, **407**, **411-412**, **441**, **443**, **454**, **466-467**, **511**, **559**, **572**, **573-574**, **611**, **614**, **633**.
[3622] **516-518**, **575**, **579-580**.
[3623] Doc. **343-344**.
[3624] Caire CG 20277, Moyen Empire.
[3625] Nom de couronnement de Thoutmôsis IV.
[3626] Leyde L.XI.13, XVIII^e dynastie.

train d'effectuer les offrandes funéraires à son père Nénni et à sa mère, tous deux assis face à lui. Au-dessus et derrière le fils liturgiste Seth, une formule *sᶜnḫ rn* se lit, « c'est son fils qui a perpétué son nom, le surveillant Seth » [3627].
Dans cette catégorie rassemblant des dispositifs plus classiques, la formule *sᶜnḫ rn* ne montre à l'évidence aucun lien direct avec la scène d'adoration de la divinité. Et quant à sa proximité avec la scène d'offrande au bénéficiaire, elle permet d'illustrer le futur dispositif de la phase d'actualisation de la liturgie, celle par laquelle le défunt va bénéficier des rituels funéraires assurant la « perpétuation de son nom ».

Enfin, la troisième catégorie de ce lot constitue une variante plus rare de la précédente, se distinguant par le fait que la formule *sᶜnḫ rn* est reléguée dans une zone marginale du support.

La stèle fausse-porte du scribe royal Tchéna (**fig. 191**, doc. **265**) [3628] est un exemple caractéristique de cette catégorie. Alors que dans le registre supérieur, une scène symétrique montre Tchéna et son fils Méryptah en train de consacrer des offrandes, pour l'un à Osiris et pour l'autre à Oupouaout, le registre inférieur est occupé par une scène d'offrande funéraire. Dans cette dernière, Méryptah et sa « sœur » Moutemousekh sont assis face à son frère (à lui) Bakenamon qui, vêtu de la pardalide, procède à la libation des offrandes qui leur sont destinées. Sur le socle de la fausse-porte, une formule *sᶜnḫ rn* indique en ces termes :

> (Doc. **265**) « Le scribe royal, le scribe des troupes d'élite, le scribe des armées, Tchéna. C'est son fils qui a perpétué son nom (de Tchéna), Méryptah, fils de Tchéna, née de Hétepty. » [3629]

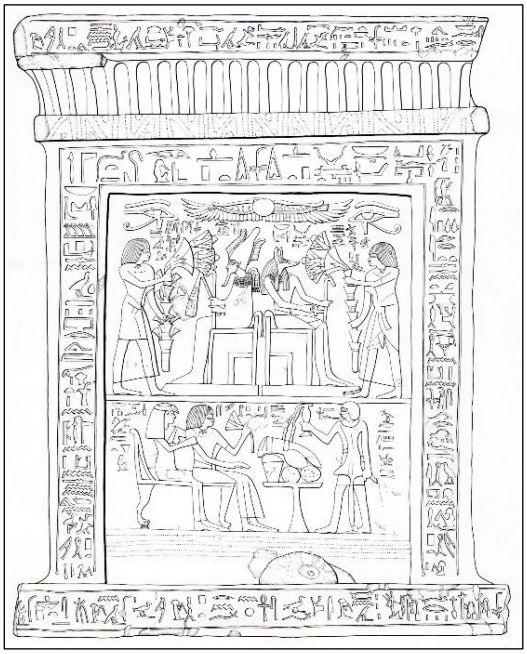


Fig. 191 : Stèle de Tchéna (Vienne ÄS 89), d'après M. Hüttner, H. Satzinger, *Stelen, Inschriftsteine und Reliefs aus der Zeit der 18. Dynastie*, *CAA* 16, p. 25.

Ici encore, non seulement la formule *sᶜnḫ rn* ne semble entretenir aucun rapport direct avec la scène d'offrande consacrée aux dieux située dans le registre supérieur, mais cette remarque s'applique également avec la scène d'offrande du registre inférieur. En effet, dans cette dernière, les bénéficiaires (Méryptah et Moutemousekh) et le desservant (Bakenamon) sont différents de ceux mentionnés dans la formule *sᶜnḫ rn* (Tchéna/bénéficiaire et Méryptah/liturgiste). Par conséquent, cette scène ne peut pas même constituer une illustration de la phase d'actualisation de la liturgie *sᶜnḫ rn* évoquée dans la formule.

Après avoir observé le rôle des scènes rituelles dans les hypothétiques liens entre la liturgie *sᶜnḫ rn* et la piété personnelle, voyons ce qu'il en est du contenu des inscriptions.

En ce qui concerne la syntaxe des formules *sᶜnḫ rn*, on ne peut y déceler aucun témoignage de la « faveur divine », soit l'expression du souhait du locuteur d'une intervention bénéfique du dieu à son égard, comme on peut en trouver de nombreux exemples dans les inscriptions autobiographiques ou commémoratives du III^e^ millénaire [3630]. Or, comme nous l'avons rappelé précédemment, les formules *sᶜnḫ rn* sont essentiellement centrées sur les interrelations de deux protagonistes (parfois plus), à

[3627] *jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f sȝwty Stḫ*.
[3628] Vienne ÄS 89, XVIII^e^ dynastie.
[3629] *sš n*(*y*)*-sw.t sš nfr.w sš mšᶜ.w Ṯnȝ jn sȝ=f sᶜnḫ*(*w*) *rn=f Mr*(*y*)*-Ptḥ sȝ Ṯnȝ ms*(*w*)*~n Ḥtpty*.
[3630] A. PILLON, « Prière, causalité divine et éthique: remarques liminaires à l'étude de la piété des particuliers au III^e^ millénaire », *in* Chr. Zivie-Coche, Y. Gourdon (éds.), *L'individu dans la religion égyptienne: actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) "Égypte ancienne: Archéologie, Langue, Religion"*, Paris, 27 juin 2014, *CENiM* 16, 2017, p. 151-162.

savoir un liturgiste et un bénéficiaire le plus souvent unis par des liens familiaux, et aucune intervention ou intercession divine ne semble explicitement s'immiscer dans leurs relations.

Toutefois, si le contenu des formules *sˁnḫ rn* ne présente aucune mention explicite d'une divinité, qu'elle soit exprimée sous la forme d'un souhait du bénéficiaire ou de l'évocation d'une intervention divine unilatérale, on notera que dans un grand nombre de cas, ces formules font corps avec une formule d'offrande *d n*(*y*)*-sw.t ḥtp* au sein de laquelle une ou plusieurs divinités sont convoquées [3631]. Par ailleurs, les fréquentes scènes présentes sur les supports *sˁnḫ rn* montrant le destinataire de la liturgie recevant les bienfaits de ce rituel peuvent généralement être considérées comme une illustration de ce rituel d'offrande. Face au bénéficiaire de la liturgie, on découvre alors soit le liturgiste mentionné dans la formule *sˁnḫ rn*, soit un desservant auxiliaire. Or, une des propositions majeures de notre étude sur la liturgie *sˁnḫ rn* est de comprendre ces rituels figurés sur les supports comme autant de témoignages des phases d'actualisation de cette liturgie, soit celles qui sont destinées à prolonger le processus de perpétuation de la mémoire du défunt.

Une fois ces principes généraux rappelés, on peut toutefois se demander si le bénéficiaire défunt de la liturgie *sˁnḫ rn* n'est pas doté d'une nature plus profonde et plus complexe que celle du simple particulier qu'il a été durant sa vie sur terre, tel qu'annoncé au sein de la formule, par la mention de son nom et de ses fonctions familiale ou sociale.

Dans son ouvrage intitulé *Der Eine und die Vielen : Altägyptische Götterwelt* [3632], Erik Hornung formule l'idée fondamentale suivant laquelle « par la généralisation d'un privilège originellement royal, à partir du Moyen Empire, tout défunt devint un "Osiris", portant le nom de Dieu comme un titre ou la désignation d'une fonction avant son propre nom » [3633]. Ce processus de transformation de la nature du défunt, probablement accompagné par celui de sa transfiguration corporelle, est effectivement attesté pour le roi dans les Textes des Pyramides. Puis, dès la fin de la PPi, ce phénomène de métamorphose du défunt s'élargit au cercle des particuliers, comme l'attestent les Textes des Sarcophages ou les formules d'offrande [3634]. Mais, comme l'a justement précisé M. Smith à la suite d'E. Hornung, par ce processus, le défunt peut alors devenir un « Osiris N » [3635] et non pas le dieu Osiris, qui est quant à lui d'une essence distincte [3636]. Ce distinguo peut notamment s'observer dans l'apparition durant la XXI^{e} dynastie de l'expression « Osiris de N » (*Wsjr n*[*y*] *N*) qui remplace occasionnellement la précédente [3637]. Si l'on prend alors le *n*(*y*) du génitif indirect comme le signe d'une appartenance, d'une possession, la forme d'Osiris qui fusionne avec le défunt à la suite des rituels funéraires qui lui sont consacrés pourrait alors traduire le phénomène d'union « mystique » que Jan Assmann nomme *unio liturgica* [3638].

[3631] Rappelons que ces deux types de formule sont associés dans 277 des 696 attestations que compte le corpus *sˁnḫ rn*, soit dans près de 40 % des cas. Cf. *supra*, « Les phases d'actualisation de la liturgie *sˁnḫ rn*… », p. 5565 (vol. I).

[3632] Darmstadt, 1973.

[3633] « *In der Verallgemeinerung eines ursprünglich königlichen Rechtes wird seit dem Mittleren Reich jeder Verstorbene zu einem "Osiris" ; er führt diesen Gottesnamen wie einen Titel oder eine Rollenbezeichnung vor seinem eigenen Namen* » (p. 73).

[3634] M. Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millenia*, Oxford, 2017, p. 136-141 (pour le roi), p. 195-206 (pour les particuliers).

[3635] À partir de la Basse Époque, les défuntes peuvent pour leur part devenir des « Hathor N » (M. SMITH, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum III: The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, Londres, 1987, p. 129-130) ; S. GRISELLE, « La représentation du défunt et de la défunte sur les masques funéraires de Meir (70-110 apr. J.-C.) », *BIFAO* 122, 2022, p. 278-280.

[3636] Sur la question, voir *inter alia*, M. SMITH, *ibid.*, p. 129-131 ; Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, Oxford, 2005, p. 42-43 ; S. GRISELLE, *ibid*., p. 278-280 (avec bibliographie p. 278, n. 62).

[3637] M. SMITH, *ibid.*, p. 75-79 ; Chr. RIGGS, *ibid.*, p. 42-43 ; M. SMITH, « Osiris NN or Osiris of NN? » *in* B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (éds.), *Totenbuch- Forschungen : gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25–29 September 2005*, *SAT* 11, 2006, p. 325-337.

[3638] « *Unio liturgica*. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv "esoterischer" Überlieferung im alten Ägypten », *in* H.G. Kippenberg, G.G. Stroumsa (éds.) : *Secrecy and concealment*. *Studies in the history of Mediterraneans and Near Eastern religions*, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 37-60.

Une autre perspective permettant d'aborder ce processus de transfiguration du défunt a été suscitée par les réflexions de Dimitri Meeks au sujet du terme *nṯr* [3639], généralement traduit par « dieu ». En effet, selon l'auteur, un sujet – qu'il soit un dieu [3640], un roi, un particulier, un animal ou même un objet particulier – ne peut devenir ou demeurer un *nṯr* qu'à la condition qu'il fasse l'objet d'un rituel récurrent. En ce qui concerne les simples particuliers, toujours selon D. Meeks, il « accède au divin, lors de son arrivée dans la nécropole, après que son corps, sa tombe ont été ritualisés » [3641].

Partant de ces dernières considérations, il convient sans conteste d'ajuster notre perception de la nature du défunt bénéficiant de la liturgie *sʿnḫ rn* et, par suite, de la relation que ce dernier entretient avec le liturgiste qui, quant à lui, conserve sa nature humaine. En effet, que ce dispositif relationnel soit évoqué au moyen de la syntaxe de la formule *sʿnḫ rn* ou, parfois encore, dans les scènes qui figurent ces derniers dans un face à face rituel, on doit y percevoir l'action d'un desservant à l'attention, non pas d'un simple particulier passé dans l'autre monde, mais d'un défunt transfiguré en un Osiris. À ce titre, on peut observer que dans certaines des attestations du corpus *sʿnḫ rn*, le défunt père du liturgiste, ou plus exceptionnellement sa mère [3642], est qualifié d'« Osiris » dans une douzaine de formules [3643], ce qui pourrait valider cette idée en dépit de la faible fréquence de cette épithète dans cette documentation. En effet, bien que ce processus d'« osirisation » du défunt doive être envisagé comme universel, à la condition que ce dernier bénéficie de rituels funéraires, on peut sans doute justifier la faiblesse des évocations de cette nature du défunt par le recours au principe de l'« implicite », dont nous avons pu envisager le fonctionnement avec certaines épithètes, à l'instar de *mɜʿ-ḫrw*, « justifié de voix » [3644]. Ce principe semble notamment s'appliquer lorsqu'une caractéristique ou une qualité propre à un individu est entendue comme allant suffisamment de soi pour que son explicitation verbale soit jugée comme superfétatoire.

Pour conclure cet examen des liens possibles entre les phases de la liturgie *sʿnḫ rn* et les manifestations de la piété, il apparaît que ceux-ci peuvent être validés dans la mesure où les actes du liturgiste *sʿnḫ rn* témoignent de ses attitudes dévotionnelles vis-à-vis du défunt auquel il consacre ses efforts. En outre, dans le contexte de cette liturgie, le terme de « piété » peut être admis dans son sens le plus classique, dans la mesure où les dispositifs de mise en œuvre de ces actes de piété mettent en relation un particulier et celui qu'il faut percevoir comme un défunt transfiguré en un Osiris. Par suite, en ce qui concerne la dénomination de la liturgie *sʿnḫ rn* de ce point du vue, outre les expressions « piété » ou « piété personnelle » qui demeurent pertinentes, il apparaît que le tour « piété mémorielle » [3645] est sans doute celui qui rend le plus fidèlement compte des traits saillants de cette liturgie de « perpétuation du nom ».

La liturgie *sʿnḫ rn* comme dispositif mémoriel ou comme stratégie mémorielle

La liturgie *sʿnḫ rn* comme dispositif mémoriel

Parvenu au terme de cette étude sur la liturgie *sʿnḫ rn*, il ne paraît pas inconsidéré d'affirmer que, outre ses liens avec les pratiques de piété, cette liturgie de « perpétuation du nom » représente jusqu'à preuve du contraire le plus important dispositif mémoriel attesté dans les sources de l'ancienne Égypte. Les raisons qui peuvent autoriser un tel jugement au sujet de cette liturgie sont, d'une part, la pérennité des témoignages de sa mise en œuvre et, d'autre part, le caractère exhaustif des différentes phases relatives à cette dernière.

[3639] D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Egypte ancienne », *RHR*, t. 205, n°4, 1988, p. 425-446.
[3640] L'expression *ntr nṯry*, littéralement « dieu ritualisé », témoigne du fait qu'un dieu nécessite d'être ritualisé pour s'actualiser (*ibid*., p. 438-440).
[3641] *Ibid*., p. 433.
[3642] Doc. **458**-**459**.
[3643] Doc. **11** (fille-liturgiste), **45**, **250**, **397**, **398**, **399**, **433**, **455**, **468**, **470**-**471**, **474**, **592**-**593**.
[3644] Cf. *supra*, « Deux hypothétiques "clés"… », p. 175-177 (vol. I).
[3645] Sur cette expression, cf. *supra*, p. 409, n. 2614.

La question de la pérennité de cette liturgie est aisément observable puisque, rappelons-le, ses formules sont attestées de manière constante depuis le début de la PPi jusqu'à l'époque ptolémaïque et, qui plus est, sous la forme de séquences syntaxiques relativement stables. Du point de vue de sa pérennité encore, la formule *sᶜnḫ rn* est comparable à la formule d'offrande *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp* qui, quant à elle, est attestée pour la longue période qui va du début de la IV[e] dynastie jusqu'à l'époque romaine [3646].

En ce qui concerne le caractère exhaustif de la liturgie *sᶜnḫ rn*, il est associé au fait qu'il s'agit d'un vaste processus articulé sur des phases dinstinctes, opérant tant dans le domaine matériel qu'au moyen de pratiques rituelles. L'ensemble de cette liturgie couvre en effet un long cheminement qui comprend tout d'abord le façonnage du monument-support (« phase de fondation »), suivi de son installation dans un espace consacré et, finalement, dans un temps espéré « éternel », ce processus est régulièrement actualisé par l'exécution récurrente des rituels centrés sur l'offrande funéraire, dont la récitation des formules à destination du défunt constitue l'apogée (« phases d'actualisation ») [3647].

Lorsque que l'on examine le fond de cette liturgie, il apparaît qu'il n'existe aucun autre dispositif dans la documentation égyptienne aussi explicitement centré sur la question de la perpétuation de la mémoire du défunt, opérée par le truchement de son « nom » (*rn*). Comme nous l'avons examiné précédemment, les sources égyptiennes contiennent pourtant un grand nombre de séquences, plus ou moins stéréotypées, dans lesquelles apparaissent des syntagmes formés sur la structure « verbe + *rn* » [3648]. Les principaux thèmes qui peuvent être dégagés de ces différentes expressions apparentées s'appuient sur :

- la capacité du nom du défunt à être rituellement verbalisé ;
- la solidité de la puissance et de la capacité de régénération du nom du défunt ;
- la durabilité et la pérennité du nom du défunt.

Finalement, au travers de l'ensemble de ces vertus attachées au nom du défunt, la qualité la plus constamment mise en exergue est celle en lien à sa potentielle pérennité. En effet, le nom étant une des composantes majeures de l'individu – qu'il soit vivant ou mort –, la pérennité de cette instance constitue un enjeu de premier plan puisqu'elle conditionne en corollaire la longévité de son porteur.

Parmi les expressions centrées sur le nom du défunt, outre le tour *ᶜnḫ rn*, « (puisse) le nom vivre », dont la proximité sémantique avec *sᶜnḫ rn*, « perpétuer le nom » est manifeste, c'est probablement la locution *sḏȝ rn*, « se souvenir du nom », mais aussi « commémorer le nom », dont le sens est également parmi les plus proches de *sᶜnḫ rn* [3649]. En effet, « commémorer le nom » du défunt, notamment au moyen de la mise en œuvre des rituels funéraires, favorise son accès au statut d'esprit-*akh*, soit d'esprit glorifié :

> « Un homme sera transformé en esprit-*akh* (*sȝḫ s*) quand on commémorera son nom (*sḏȝ=tw rn=f*) ! » [3650]

Quant aux liens entre le rituel de « perpétuation du nom » (*sᶜnḫ rn*) et celui de « commémoration du nom » (*sḏȝ rn*), ils sont fréquemment explicités dans les sources, comme dans un passage de l'inscription située au dos de la statue-cube du *ḥm-nṯr* d'Amon-Rê, Djédmoutiouefânkh (**fig. 192**, doc. **557**) [3651] :

[3646] D. FRANKE, « The Middle Kingdom offering formulas: a challenge », *JEA* 89, 2003, p. 39-57, notamment, p. 39.
[3647] Pour davantage de détails sur cette articulation des différentes phases de la liturgie, cf. *supra*, « Les "phases d'actualisation" : actes secondaires… », p. 54-55 (vol. I).
[3648] Cf. *supra*, « Rapprochement de la formule *sᶜnḫ rn*…», p. 185-206 (vol. I).
[3649] *Ibid*., p. 196-198 (vol. I).
[3650] *sȝḫ s sḏȝ=tw rn=f*. Stèle Moscou 4199, l. 14, Sv. HODJASH, O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, 1982, p. 204-212 (n. 142).
[3651] Caire CG 42220, « Cachette » de Karnak K 21, XXII[e] dynastie (K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit. Die 22.-24. Dynastie*, Teil II, Wiesbaden, 2007, p. 242-243, plus particulièrement, p. 243, « Rückseite, l. 7-8).

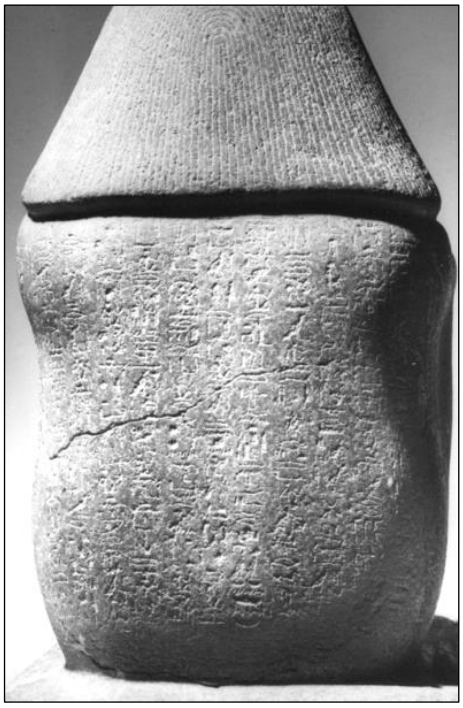


Fig. 192 : Dos de la statue-cube de Djédmoutiouefânkh (Caire CG 42220), d'après : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/

(Doc. **557**) « (Son fils) Il a façonné ma statue afin de perpétuer mon nom (*r sᶜnḫ rn=j*) et afin que l'on se souvienne de moi (*r sḫ³=j*). » [3652]

Mais hors des contenus sémantiques propres à la formule de « perpétuation du nom », qui l'orientent nécessairement vers les questions mémorielles, puisque mémoire et durée présentent de très nombreuses analogies, d'autres éléments constitutifs de la liturgie *sᶜnḫ rn* corroborent cette orientation.
Ainsi, comme nous avons évoqué cette question en abordant celle de la matérialité des supports porteurs de la formule *sᶜnḫ rn* [3653], les Égyptiens eurent à l'évidence soin d'utiliser des matériaux aptes à assurer la durabilité espérée du processus engagé :

(Doc. **20**) « C'est son fils bien-aimé, Minnakht, qui a réalisé cela (= la stèle-support) pour lui afin de perpétuer son nom *pour toujours et à jamais* (*nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*) ! » [3654]

(Doc. **35**) « C'est leur fils bien-aimé, leur aîné, qui a perpétué leur nom sur cette stèle *pour toujours et à jamais*, (à savoir) le pensionné Iy (II), juste de voix, né de Hépou, juste de voix, son épouse bien aimé étant Sénet, juste de voix. » [3655]

Il est donc patent que les anciens Égyptiens ne perçurent pas cette liturgie mémorielle comme un processus uniquement voué aux manifestations de l'esprit mais que ces dernières devaient impérativement, pour pouvoir se maintenir, faire corps avec la matérialité du monument-support.
À cet égard, on rappellera que la liturgie *sᶜnḫ rn* fut également envisagée comme un processus « planifié » pour tenter de répondre aux dégradations naturelles de la matière, jugées comme autant de manifestations de son désordre, de son entropie [3656]. À cette fin, comme nous l'avons évoqué précédemment, la phase de fondation de la liturgie de « perpétuation du nom », consacrée à la mise en forme initiale du support, peut se voir actualisée, notamment au moyen des travaux de restauration du monument-support [3657] :

(Doc. **36**) « (Khnoumhotep, fils de Néhéri) J'ai perpétué le nom de mes pères que j'ai trouvé en lacune sur les portes, identifié d'après les signes, précis pour la lecture, sans en mettre un mélangé à un autre. Car un fils loyal (*mnḫ*) restaure le nom de ses ancêtres, le fils de Néhéri, Khnoumhotep, juste de voix. » [3658]

Au processus de la dégradation matérielle des supports auquel tentent de répondre les programmes de restauration des monuments mémoriels, se superpose la question morale qui lui est intimement liée. En effet, comme nous le rappelle Khnoumhotep dans cette déclaration, l'acte de restauration témoigne principalement de la loyauté (*mnḫ* [3659]) du fils liturgiste vis-à-vis de son père défunt, que leurs liens soient d'ordre biologique ou d'une nature plus symbolique.

[3652] *nbj~n=f ḫntj=j r sᶜnḫ rn=j r sḫ³=j.*
[3653] Cf. *supra*, « Les monuments-supports de la formule *sᶜnḫ rn* », notamment p. 209 (« généralités ») (vol. I).
[3654] *jn s³=f mry=f Mnw-nḫt jr(w) n=f sw n-mr(w).t sᶜnḫ rn=f nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t.*
[3655] *jn s³=sn mry=sn smsw=sn sᶜnḫ(w) rn=sn ḥr ᶜb³ pn nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t jmy-r(3)-pr Ỉy m³ᶜ-ḫrw ms(w)~n Ḥpw m³ᶜ-ḫrw ḥm.t=f mr(y).t=f Snt m³ᶜ-ḫrw.*
[3656] Le terme *bjn* (*Wb* I, 442, 15-443, 17), généralement traduit par « mal, mauvais », semble être le terme qui rend compte de ce processus général de dégradation. Sur la question, voir notamment J. Rizzo, « *Bjn* : de mal en pis », *BIFAO* 105, 2005, p. 295-320.
[3657] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme restauration… », p. 42-44 (vol. I).
[3658] *sᶜnḫ~n=j rn n(y) jt.w=j gm~n=j wš ḥr sb³.w rḫ m tj.t mt(y) m šdt nn rd.t ky m ᶜb ky jsṯ s³ pw mnḫ srwḏ rn n(y) tpjw-ᶜ Nḥrj s³ Ḥnmw-ḥtp m³ᶜ-ḫrw.*
[3659] Sur cette acception de ce mot, *AnLex* 77.1742.

En outre, ce devoir moral du liturgiste se confond souvent avec la question de la « succession des générations », parfois nommée « constellation d'immortalité » [3660]. En effet, celle-ci s'impose au fils, quel que soit son rang familial ou son statut social. Il doit notamment assurer les conditions matérielles relatives à la maintenance du culte funéraire non seulement de son père mais également des différents chaînons du continuum familial. Ainsi sur le socle d'une statue réalisée par Séthy I[er] à l'attention de son prédécesseur Ramsès I[er], Ramsès II a apposé une dédicace de restauration témoignant du caractère prégnant de ce principe [3661] :

> (Doc. **393**) « (Ramsès II) (…) qui a restauré le monument de son père, le roi de Haute et Basse-Égypte, Menmaâtrê, le fils de Rê, Séthy-aimé-de-Ptah (= Séthy I[er]), qui a (ainsi) [perpétué] le nom de son grand-père le roi de Haute et Basse-Égypte Menpéhétyrê (= Ramsès I[er]), le fils de Rê, Ramsès, dans le temple d'Horus. » [3662]

Cette question de la « succession des générations » s'impose d'autant plus que, d'après les études menées sur les pratiques funéraires des élites dans le village de Deir el-Médîna, il apparaît que ces dernières se prolongèrent rarement au-delà de deux générations, et sans doute moins encore au sein des couches sociales les plus modestes [3663]. Ainsi, dans les inscriptions des stèles ou des tombes civiles, à quelques exceptions près, il est rare que les mentions des membres de la famille du défunt dépassent cette limite de deux générations [3664]. D'une manière plus générale, comme le souligne Nicola Harrington, « la faillibilité de la mémoire est largement reconnue, avec seulement une ou deux centaines d'années, séparant alors effectivement la mémoire du mythe » [3665]. C'est d'ailleurs peut-être dans ces franges incertaines entre les territoires de la mémoire collective et les espaces du mythe qu'il faut situer le récit des principaux « saints patrons » égyptiens [3666], tels qu'Héqaïb à Éléphantine ou Isi à Edfou.

À cet égard, parmi les exemples du corpus *sᶜnḫ rn*, on peut relever une dédicace inscrite par un certain Ménouirdies sur le pilier dorsal du torse d'une statue d'Oudjahorresnet, qui exerça la médecine entre la fin de la XXVI[e] dynastie et le début de la première occupation perse :

> (Doc. **642**) « J'ai perpétué le nom du médecin Oudjahorresnet, alors que 177 années avaient passé depuis son époque, après avoir trouvé sa statue tombée (en ruine ?) ////. » [3667]

[3660] J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 43-63. Sur cette question, voir également, Ph. COLLOMBERT, « La succession éternelle des générations. À propos d'une formule des autobiographies tardives », *RdE* 49, 1998, p. 47-58.

[3661] Sur ce monument et sa restauration, P.J. BRAND, *The Monuments of Seti I*, *PdÄ* 16, 2000, p. 128-129, fig. 60 ; H. SOUROUZIAN, *Catalogue de la statuaire royale de la XIX[e] dynastie*, *BiEtud* 177, 2019, p. 9-10.

[3662] *smꜣwy mnw n jt(=f) nsw-bjty Mn-Mꜣᶜ.t Rᶜ sꜣ Rᶜ Sty-mry~n-Ptḥ* [*sᶜnḫw*] *rn n*(*y*) *jt jt=f nsw bjty Mn-pḥ.ty sꜣ Rᶜ Rᶜ-mss m pr Ḥr.*

[3663] A. MCDOWELL, « Awareness of the past in Deir el-Medîna », *Village Voices*, *Proceedings of the Symposium 'Texts from Deir el-Medîna and their interpretation'*, Leiden, May 31-June I, 1991, Leiden, 1992, p. 107.

[3664] Outre les exemples connus de Pahéry à Elkab (tombe n° 3) ou d'Inherkhaou à Deir el-Médîna (TT 359) qui mentionnent cinq générations des membres de leur famille dans la décoration de leur tombe, N. Harrington signale un graffito d'un prêtre d'Amon, datant probablement de l'époque ramesside, dans lequel l'auteur mentionne 13 générations de sa famille (*Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford, 2013, p. 125). Il est intéressant de noter que dans notre corpus (doc. **640-641**), l'inscription du linteau de tombe de Patchenfy précise que ce dernier consacre des offrandes pour ses ancêtres, qui couvrent également 13 générations.

[3665] « The fallibility of memory is widely recognised, with only one or two hundred years effectively separating memory from myth », *ibid.*, p. 124.

[3666] Sur l'interprétation de certaines épithètes portées par Isi, *sᶜḥ ṯꜣty*, *ntr ᶜnḫ* ou encore *ḫwy*, M. ALLIOT, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, notamment p. 128-148 ; H. DE MEULENAERE, « La statue d'un contemporain de Sébekhotep IV », *BIFAO* 69, 1971, p. 61-64 et pl. X-XII ; R. LEGROS, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI[e] à la XII[e] dynastie*, TMO 70, Lyon, 2016, p. 143-146. Cette piété à l'égard du vizir Isi peut également être marquée par le port de cet anthroponyme. On observe notamment cela sur des stèles provenant de Tell Edfou, ces dernières étant parfois déposées dans le mastaba du « saint » Isi. (M. MAREE, *ibid.*, p. 37 et n. 28). Dans une stèle anonyme de notre corpus (doc. **148**) provenant d'Edfou, le liturgiste se nomme Nétcher-Isi.

[3667] *sᶜnḫ~n*(=*j*) *rn n*(*y*) *wr swnw Wḏꜣ-ḥr-rsn.t jr*(=*w*) *rnp.wt* 177 *ḥ*(*r*)*-sꜣ rk=f gm~n*(=*j*) *snn=f wꜣ*(=*w*) *r ///.*

Compte tenu du fait que cette remarquable dédicace de restauration aurait été formulée près de deux siècles [3668] après la disparition du dédicataire Oudjahorresnet [3669], certains commentateurs ont pensé qu'elle témoignait d'un culte rendu au cours du IV^e^ siècle à ce personnage vénéré pour sa sagesse, hypothèse s'opposant radicalement à celle faisant de ce célèbre médecin un « collaborateur » de l'occupant perse [3670].

Probablement mises en place afin de pallier ce processus de délitement de la mémoire, on trouve dans quelques exemples du corpus *sꜥnḫ rn*, des formules plus ou moins intriquées à un « Appel aux vivants » [3671], encore appelé « Appel aux passants », « Appel aux visiteurs » [3672] voire « Appel aux spécialistes » [3673]. En effet, en cas de défaillance volontaire ou involontaire des officiants chargés d'actualiser la liturgie mémorielle *sꜥnḫ rn*, notamment au moyen de la récitation rituelle des formules inscrites sur le support, il était alors espéré que de simples passants ou visiteurs, ou encore des « spécialistes » officiant dans le temple accueillant le support, pourraient alors suppléer cette absence. Ainsi, dans l'inscription située à la base de la stèle « fausse-porte » de Ptahmay, datée du règne de Ramsès II, on peut lire la succession de ces deux séquences :

> (Doc. **412**) « (C'est) son fils qui a perpétué son nom, le "traqueur" [3674] Youa, juste de voix (qui dit) "Ô, les personnes (*rmṯ*) qui viendront à l'existence et qui arriveront après cela, prononcez mon nom de nombreuses fois car je suis quelqu'un de droit !" » [3675]

De même, sur le socle de la statue-cube de Padimahes, datant de la fin de la XXV^e^ dynastie [3676], et probablement installée à l'origine dans le temple d'Osiris de Léontopolis, on trouve une ligne de texte présentant un tel enchaînement, mais inversé dans sa succession :

> (Doc. **593**) ([Padimahes]) qui dit : « Ô les vivants qui êtes sur terre, les prophètes, les pères divins et tout artisan du temple, puissiez-vous louer Ounnéfer afin de voir sa perfection et puissiez-vous prononcer un proscynème de toute bonne chose pour le *ka* de l'Osiris Padimahes, possesseur d'*imakhou.* C'est son fils aîné bien-aimé, le prêtre-*imen* Harbaes, qui a perpétué son nom au moyen de sa statue après qu'il l'a introduite dans le temple d'Osiris, afin d'y faire durer son nom et sans que son nom ne disparaisse à jamais ! »

Du fait de l'inéluctable oubli des anciennes générations par les nouvelles, et par surcroît de la formule de « perpétuation du nom » gravée sur les monuments mémoriels, l'inscription d'un Appel aux vivants ou d'une de ses variantes, doit permettre de suppléer cette défaillance des descendants du défunt et de maintenir coûte que coûte la mémoire de ce dernier « dans la bouche des vivants » (*m r*[*ȝ*] *n*[*y*] *ꜥnḫ.w*), comme on peut le lire dans un passage de l'*Enseignement de Ptahhotep* à propos du fils obéissant [3677] :

[3668] Une autre dédicace de restauration, accompagnée d'une formule *sꜥnḫ rn*, datée de près de deux siècles après la réalisation initiale de son support, se trouve parmi les inscriptions de la statue du faucon d'Horus, conservée au musée de Mariemont (doc. **447**). Pour un commentaire sur cet exemple, cf. *supra*, « Les acceptions dérivées du terme *sȝ*, "fils" », p. 286-287.

[3669] Pour une discussion sur cette chronologie : R. ANTHES et *al*., *Mit Rahineh 1956*, Philadelphia, 1965, p. 100 ; M. VERNER, « La tombe d'Oudjahorresnet et le cimetière saïto-perse d'Abousir », *BIFAO* 89, 1990, p. 288.

[3670] M. VERNER, *ibid*.

[3671] Cf. *supra*, « Actualisation de la liturgie *sꜥnḫ rn*… », p. 68-70 (vol. I).

[3672] Sur cette question, voir notamment, J. SAINTE FARE GARNOT, *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, *RAPH* IX, Le Caire, 1938 ; S.B. SHUBERT, *Those who (still) live on Earth : a Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, PhD Diss. Unpublished, Toronto, 2007 ; V. DESCLAUX, « L'appel au passant ou l'autorité du mort en Égypte ancienne », *ERAMA*, *Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité*, *Études anciennes* 60, Nancy - Paris, 2015, p. 21-34, pl. 1-2 ; O. ROMANOVA, « Some untypical Appeals to the Living from the tombs of the Old Kingdom », *GM* 249, 2016, p. 139-163 ; V. DESCLAUX, « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 161-202.

[3673] Par ce tour, J. Sainte Fare Garnot (*ibid*., p. 1) veut distinguer les « prêtres funéraires ou fonctionnaires de la nécropole » attachés au culte du mort.

[3674] B.G. Davies propose « Tracker » pour rendre le terme *ṯȝy-ꜥ* (K*RITANC* III, 2013, p. 249-250).

[3675] *sȝ=f sꜥnḫ*(*w*) *rn=f ṯȝy-ꜥ Ywȝ mȝꜥ-ḫrw* (*ḏd=f*) *J rmṯ ḫpr*(*ty*)*=sn jw*(*ty*)*=sn ḥr-sȝ nn dm rn=j ꜥšȝ sp.w jnk mtr.*

[3676] B.V. BOTHMER, « Apotheosis in Late Egyptian Sculpture », *Kêmi* XX, 1970, p. 37-48 (notamment p. 39-42), pl. VI-VII ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit. Die 25. Dynastie*, T. III, Wiesbaden, 2009, p. 386-387 [80].

[3677] P. Prisse 16, 12-13, Z. ŽABA, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, p. 60 (562-563) et p. 101.

> « Son souvenir sera dans la bouche des vivants qui sont sur terre et de ceux qui viendront à l'existence. » [3678]

L'importance de cet acte consistant à faire vivre le nom du défunt, c'est-à-dire sa mémoire, dans la bouche des vivants, peut encore s'apprécier dans un passage extrait d'un groupe de chapitres des Textes des Sarcophages (38-41) entièrement consacré aux relations entre un père défunt et son fils, ce dernier étant chargé d'assurer la survie de son géniteur dans l'autre monde [3679]. Dans un long monologue du fils adressé à son père, celui-ci cherche à le convaincre qu'il est parfaitement qualifié à prendre en charge sa lignée ainsi que son culte mémoriel :

> (*CT* I, 163 b-I [TS 38]) « Me voici donc, dans ce pays-ci, à investir ton poste, à rassembler tes faibles (…) à élever tes orphelins, à consolider ta porte et à perpétuer ton nom sur cette terre, dans la bouche des vivants. » [3680]

On le voit, pour traduire la partie de cette charge du fils qui consiste à assurer le culte funéraire de son père défunt et à entretenir sa mémoire dans l'ici-bas, la séquence « perpétuer ton nom sur cette terre, dans la bouche des vivants » que l'on trouve dans cette source constitue une sorte de synecdoque du dispositif mémoriel que représente la liturgie *sᶜnḫ rn*.
Enfin, à l'issue de cette enquête portant sur la dimension mémorielle relative à la liturgie de « perpétuation du nom », une autre piste peut encore être ouverte.

Dans un passage du premier hymne du Cérémonial de glorification d'Osiris [3681], connu par ses versions tardives mais sans doute composé dès le Nouvel Empire à partir d'une inspiration des Textes des Pyramides [3682], un éclairage précieux semble être apporté sur la dimension collective relative au protocole de « perpétuation du nom », et plus particulièrement celle qui souligne les liens entre les vivants et les défunts.
Dans cette séquence, Isis s'adresse alors à son frère Osiris, auquel le défunt est assimilé, pour lui rappeler les conditions exceptionnelles dans lesquelles elle a conçu Horus avec lui, alors qu'il était mort :

> (Col. 110, 10) « C'est moi, ta sœur Isis. Il n'y a aucun dieu, ni aucune déesse qui a fait ce que j'ai fait. J'ai pris homme alors que j'étais une femme afin de *perpétuer ton nom sur terre*, ta semence divine étant à l'intérieur de mon ventre. » [3683]

Dans ce passage, il est tout à fait remarquable que la déesse associe cette procréation posthume à la volonté de perpétuer le nom d'Osiris défunt sur terre. En dépit du caractère hors-norme de ce récit, aussi bien par son contexte que par la nature de ses protagonistes, ne doit-on pas voir dans cette analogie une conception plus universelle – puisque tout défunt est un Osiris en puissance –, selon laquelle s'assurer une descendance est une manière de « perpétuer son nom » ? Autrement dit, en filigrane du caractère supposément individuel de la liturgie *sᶜnḫ rn*, que l'on peut notamment relever dans la présence du pronom suffixe du syntagme *rn=f* dans la formule *ad hoc*, ne doit-on pas y percevoir une dimension plus collective, celle qui entraîne le défunt, par l'action rituelle de ses proches, à se fondre et à se perpétuer dans sa propre lignée, autre acception alors envisageable du syntagme *rn=f* ?

[3678] *jw sḫ3=f m r(3) n(y) ᶜnḫ.w nty.w tp t3 wnnt(y)=sn.*
[3679] Sur cet ensemble de formules (*CT* 38-41), H. WILLEMS, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », *in* H. Willems (éd.), *Socials Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June 1996, OLA* 103, 2001, notamment p. 324-355.
[3680] *jsṯ wj ᶜ3 m t3 pn ḥr db3 ns.t=k s3q bdšy.w=k* (…) *ḥr šd.t nmḥ.w=k ḥr srwḏ ᶜrrw.t=k ḥr sᶜnḫ rn=k tp t3 tp r(3) n(y) ᶜnḫ.w.*
[3681] J.-Cl. GOYON, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112) », *BIFAO* 65, p. 95 et p. 111, n. 22. Voir également, *id.*, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999, p. 52, col. 18, 11-12.
[3682] J.-Cl. GOYON, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999, p. 50, n. 8.
[3683] *jnk sn.t=k 3s.t nn wn nṯr jry jr(w.t)~n=j nṯr.t r(3)-pw jr~n=j ṯ3y jw=j m ḥm.t m-mrw.t sᶜnḫ rn=k ḥr tp t3 mw=k nṯry m-ḫnw ḫ.t=j.*

La liturgie *sˁnḫ rn* est-elle motivée par une stratégie mémorielle ?

S'il paraît peu contestable que la liturgie *sˁnḫ rn* apparaisse comme un dispositif de type mémoriel, au moyen duquel le liturgiste cherche à « perpétuer le nom » du bénéficiaire défunt, soit sa mémoire, on peut s'interroger sur le caractère unilatéral de ce protocole cultuel. Dit autrement, le liturgiste agit-il dans un unique souci de piété et d'oblativité vis-à-vis du défunt, bénéficiaire de ce cérémonial, ou doit-on également percevoir en filigrane de la mise en œuvre des différentes phases de ce dispositif mémoriel, des motivations plus personnelles voire plus égotiques de la part de ce desservant ?

Quelques commentateurs ont précédemment abordé cette question [3684], mais Rémi Legros est probablement le premier chercheur qui a récemment introduit la notion de « stratégie mémorielle » dans le contexte d'une recherche sur les cultes funéraires privés [3685]. Toutefois, là où cet auteur étend le champ sémantique de l'expression « stratégie mémorielle » tout autant du côté du bénéficiaire du culte – choix du lieu, du type de bâtiment, des objets-supports – que du côté du ritualiste – choix de la nature de l'intervention, de la syntaxe la dédicace et du lien mémoriel –, pour notre part, nous concentrerons cette analyse sur les seules motivations du liturgiste. Ce choix tient principalement au fait que notre recherche se fonde exclusivement sur la liturgie *sˁnḫ rn* [3686] et que, comme nous l'avons déjà évoqué, c'est le rôle du liturgiste qui est plus particulièrement mis en exergue dans la mise en œuvre de cette dernière.

Dans notre commentaire général sur le type « canonique » de la formule *sˁnḫ rn*, nous avons relevé trois « stratégies » syntaxiques visant à mettre l'accent sur la personne du liturgiste [3687].

Une première de ces orientations est révélée par le processus de rhématisation observé dans la structure de type *cleft sentence* qui caractérise la syntaxe dominante de la formule *sˁnḫ rn*. Ainsi, dans l'exemple archétypal, « C'est son fils qui a perpétué son nom (= de son père) », couramment suivi du titre et du nom du liturgiste, on peut remarquer que, par sa position prioritaire dans la séquence, c'est la figure du fils liturgiste qui est délibérément mise en exergue et non pas celle de son père défunt [3688].

Ensuite, au sein de cette même formule, le liturgiste bénéficie d'un effet d'accumulation informative puisque on y recueille le plus souvent son nom, son rang familial, son ou ses titres et parfois encore une ou plusieurs épithètes qui lui sont accordées. En contrepoint, dans le plus grand nombre de cas, le bénéficiaire de la liturgie n'est évoqué dans la formule que par le truchement de pronoms suffixes, eux-mêmes le plus souvent accolés au rang familial du liturgiste (par ex. *sꜣ=f*, « *son* fils ») ainsi qu'au syntagme « *son* nom » (*rn=f*).

Enfin, la position centrale du verbe causatif *sˁnḫ* au sein de la formule mémorielle témoigne du fait que l'action de « perpétuer » engage de manière prépondérante le liturgiste, puisque ce dernier est systématiquement et exclusivement désigné en qualité d'agent de ce procès.

Comme le mettent en évidence ces différentes approches de l'analyse syntaxique de la formule *sˁnḫ rn*, il existe un incontestable déséquilibre concernant l'importance respectivement accordée au bénéficiaire et au desservant de cette liturgie, l'avantage venant systématiquement à ce dernier.

[3684] S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, notamment p. 99-100 ; M.G. NELSON-HURST, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. II, Le Caire, 2010, notamment p. 14 ; N. HARRINGTON, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford, 2013, notamment p. 125.

[3685] R. LEGROS, *op. cit.*

[3686] Dans son étude, R. Legros prend en compte à la fois un échantillon de formules rituelles plus large et une étendue chronologique plus réduite (VI^e^-XII^e^ dynastie).

[3687] Cf. *supra*, « Commentaire général sur la formule "canonique" », p. 92-93 (vol. I).

[3688] Dans les principales variantes de cette formule canonique, soit le « profil 8 » qui rassemble les types de formules 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 41, et dans lesquelles le groupe prédicatif *sˁnḫ rn=f* est introduit par les prépositions de but *r ou ḥr*, la mise en vedette du liturgiste demeure inchangée.

Il a été formellement établi dans les parties de cette étude consacrées aux actes liés à la phase de fondation de la liturgie *sʿnḫ rn* que ceux-ci sont systématiquement centrés sur la mise en forme du support et, plus précisément encore, sur le geste scriptural de l'inscription de la formule *sʿnḫ rn* à sa surface [3689]. Par suite, nous avons mis en évidence que cette phase initiale de la liturgie est pleinement dédiée à la personne du bénéficiaire, puisqu'il s'agit avant toute chose d'inscrire son nom sur un support durable afin de perpétuer son existence, sa mémoire sur terre.
On peut donc être surpris par la nette discordance observée entre cette tendance « pragmatique » de la formule *sʿnḫ rn*, entièrement vouée à la personne du bénéficiaire de la liturgie, et la structure syntaxique de cette séquence qui, quant à elle, paraît plus nettement tournée vers les intérêts personnels du liturgiste. On notera que ce déséquilibre en faveur du liturgiste dans les formules *sʿnḫ rn* ne semble pas sensiblement modifié, ni dans les exemples du corpus comportant la mention de plusieurs bénéficiaires, ni même dans ceux où plusieurs liturgistes sont répertoriés [3690].

Après avoir étudié la syntaxe de la formule *sʿnḫ rn*, si l'on prend maintenant en considération les représentations visuelles des protagonistes présentes dans les différents exemples du corpus, il apparaît que le déséquilibre en faveur du liturgiste observé jusqu'à ce point semble alors s'inverser.
Une fois retranchés des 696 exemples du corpus *sʿnḫ rn*, les 18 documents peu lisibles du fait de leur cassure ou de leur usure, ainsi que les 38 monuments aniconiques [3691], on peut commencer par examiner les scènes qui animent les surfaces des différents supports, principalement les stèles et les parois des tombes. Il est alors recensé 264 exemples du corpus dans lesquels le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule *sʿnḫ rn* apparaissent de manière simultanée sur le support, le liturgiste n'étant pas alors systématiquement représenté dans une posture opératoire [3692]. Par ailleurs, dans l'ensemble de la documentation *sʿnḫ rn*, la prédominance de la présence visuelle du bénéficiaire défunt se manifeste notamment dans les 265 exemples du corpus majoritairement façonnés à ses traits, sous la forme de statues, de statuettes ou de *chaouabtis* [3693]. Cette prééminence visuelle du bénéficiaire dans la globalité du corpus est corroborée par la comparaison des neuf documents dans lesquels le liturgiste est le seul figuré parmi ces deux personnages [3694], avec les 102 documents dans lesquels ce rapport est inversé, le bénéficiaire étant alors le seul représenté de ces deux protagonistes [3695].

Comme on peut le constater à l'issue de ce bref rappel de données chiffrées, les représentations visuelles du bénéficiaire de la liturgie apparaissent donc comme nettement prédominantes dans l'ensemble des documents du corpus.
Au sujet du répertoire iconographique de la documentation *sʿnḫ rn*, il faut néanmoins redire que seule une partie des scènes est liée aux phases d'actualisation de cette liturgie, plus précisément celle où le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule sont figurés dans un face à face opératoire. Ce dispositif visuel concerne plus d'un quart des exemples du corpus [3696]. Dans quelques exemples plus occasionnels [3697], cette phase d'actualisation est également engagée lorsque le bénéficiaire défunt est figuré face à un autre officiant que celui indiqué dans la formule, qu'il s'agisse d'un autre membre de la famille ou d'un individu extérieur au cercle familial. D'une manière générale, cette phase d'actualisation rassemblant les temps seconds de cette liturgie mémorielle, ceux visant à garantir sa pérennité au moyen des rituels d'offrande et de récitation, en particulier celle du nom du défunt, on doit admettre que ce dernier est alors naturellement mis en vedette, en sa qualité de bénéficiaire de cette phase de la liturgie. Si ce volet iconographique paraît donner préférence à la personne du bénéficiaire de la liturgie, il ne semble pas totalement compenser le déséquilibre en faveur du liturgiste observé dans la syntaxe de la formule *sʿnḫ rn*.

[3689] Cf. *supra*, « La "phase de fondation" comme acte d'inscription… », p. 44-46 (vol. I).
[3690] Cf. *supra*, « Catégorie 3. Documents comportant plusieurs formules… », p. 126-129 (vol. I).
[3691] Catégories 10 et 11 (« Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 673-675).
[3692] Catégories 1, 2, 3, 4, 6, soit 264 exemples (*ibid*.. Sur la notion de posture « opératoire » ou « non opératoire », cf. *supra*, p. 62, 86, 454-455, 503-504.
[3693] Catégorie 9 (« Tableau relatif à la typologie des documents… », p. 673-675).
[3694] Catégorie 5 (*ibid*.).
[3695] Catégories 7 et 8 (*ibid*.).
[3696] Il s'agit des 178 exemples de la catégorie 1A/B (*ibid*.).
[3697] Il s'agit des 23 exemples appartenant aux catégories 6 et 7 (*ibid*.).

Dans le cadre de cette enquête portant sur les intérêts alternatifs liés à la liturgie *sˁnḫ rn*, entendons ceux autres que les avantages communément destinés au défunt, on peut également s'interroger sur l'hypothétique nature contractuelle des actes rituels mis en œuvre par le liturgiste, que ce dernier soit celui désigné comme tel dans la formule *sˁnḫ rn* ou représenté par un autre officiant dans les scènes rituelles. Autrement dit, dans la mesure où les phases d'actualisation de la liturgie, soit les rituels funéraires fondés sur l'offrande et la récitation exécutés à destination du défunt, sont censées se dérouler dans des temps seconds, les desservants sont-ils liés par des actes de nature contractuelle qui les obligeraient vis-à-vis du défunt ?

Comme nous l'avons observé plus haut, peu de signes textuels ou iconographiques permettent de lier la liturgie *sˁnḫ rn* avec le processus de succession, l'absence dans les formules *sˁnḫ rn* de tout terme juridique relatif à des contrats conclus entre le liturgiste et le bénéficiaire [3698] ne peut que mettre en doute une telle hypothèse. En outre, les principaux titres généralement réservés aux officiants contractuellement chargés des cultes funéraires, à savoir le « desservant du *ka* » (*ḥm-kꜣ*) et le « prêtre ritualiste » (*ḫry-ḥb*) [3699], sont remarquablement peu représentés parmi les liturgistes présents dans les sources du corpus *sˁnḫ rn*. Concernant ce premier titre (*ḥm-kꜣ*), comme nous l'avons précédemment observé, un seul liturgiste le porte dans l'ensemble de la documentation [3700]. Pour ce qui est du second titre (*ḫry-ḥb*), il n'est également attribué qu'à un seul liturgiste, et encore comme mention secondaire survenant à la suite de celle de son rang familial de « petit-fils » [3701]. La remarquable pauvreté des termes relatifs à cette question dans le corpus *sˁnḫ rn* semble donc également mettre en doute l'idée de la nature contractuelle des liens entre le liturgiste et le bénéficiaire.

Finalement, l'incontestable prédominance de la figure du liturgiste que l'on peut notamment observer dans la syntaxe de la formule *sˁnḫ rn* s'avère partiellement pondérée, d'une part, par la dimension « pragmatique » qui s'affiche notamment dans les phases d'actualisation de la liturgie au cours desquelles le bénéficiaire est davantage mis à l'honneur et, d'autre part, par la prépondérance visuelle du bénéficiaire observée dans les différents supports de cette liturgie.

On trouve néanmoins dans quelques exemples du corpus des illustrations du déséquilibre manifeste en faveur de la personne du liturgiste. Ainsi, la stèle d'un certain Tchoutchou (**fig. 82** et **178**, doc. **364**) [3702], datée de la fin de la XVIII^e^ dynastie, met clairement en valeur ce phénomène.
Dans l'unique scène présente sur le support, Tchoutchou est figuré debout en adoration, les bras pliés et mains ouvertes face à « Sokar, seigneur de Chentjyt », ce dernier étant représenté assis sur un trône surmonté au moyen d'un socle. Au-dessus de cette scène, est inscrite en courtes colonnes une prière commençant par la séquence, « Formuler des prières pour ton *ka*, Sokar… » (*rd.t jꜣw n kꜣ=f Skr*…) » et se terminant par la signature suivante, « par le scribe royal qu'il aime, l'intendant du domaine de Khéperkhépérourê-irmaât [3703], Tchoutchou, juste de voix et possesseur d'*imakh*. »
Dans le registre inférieur de la stèle, à la suite d'une formule d'offrande destinée au prêtre de Ptah, Khonsou, une formule *sˁnḫ rn* est exposée en ces termes, « C'est son fils qui a perpétué son nom, le scribe royal qu'il aime, l'intendant du domaine de Khéperkhépérourê-irmaât, Tchoutchou ».
Bien que la disposition de cet exemple demeure assez rare dans les sources du corpus *sˁnḫ rn*, elle est toutefois remarquable en ce que les allusions au bénéficiaire Khonsou, prêtre de Ptah et père du liturgiste Tchoutchou, se limitent à une unique mention verbale, aucune représentation visuelle n'accompagnant cette dernière. Compte tenu de l'ensemble du programme décoratif de cette stèle, on peut supposer que son fonctionnement repose sur le principe suivant : par le truchement de prières au dieu Sokar, dont le fils liturgiste doit assurer la récitation régulière, le principal objectif visé pourrait concerner l'approvisionnement en offrandes de son père défunt Khonsou. Quant à la formule

[3698] Principalement le terme *ḥtm*/*ḥtm.t* (litt. « chose scellée »). Sur la question, A. THEODORIDES, *Les contrats d'Hâpidjefa (XII^e^ dynastie, 20^e^ s. av. J.C.)*, *RIDA* XVIII, 1971, p. 113 ; B. RUSSO, « Somes Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 195-209.
[3699] B. RUSSO, *ibid.*
[3700] Doc. **238**. Cf. *supra*, « Le liturgiste est un "desservant du *ka*"(*ḥm-kꜣ*) », p. 425-429.
[3701] Doc. **113**, stèle de Sobekemsaef, Caire CG 20263, Moyen Empire.
[3702] Doc. **364**, BM EA 211, *HTBM* 7, p. 12 et pl. 35.
[3703] Nom de couronnement d'Aÿ.

sʿnḫ rn qui fait suite à la formule d'offrande, elle atteste la responsabilité du fils liturgiste en qualité de dédicant.

Mais, il faut sans doute éviter d'établir à partir de cet exemple singulier une vision par trop dichotomique des rôles et intérêts recueillis par les deux protagonistes de la liturgie. Dans le fond, notamment en fonction de la variation des dispositifs visuels observés dans les différents documents, il est sans doute préférable de percevoir un panel de différentes « stratégies » opérées par les différents desservants de la liturgie *sʿnḫ rn*.

Comme le suggère Rémi Legros, outre la fonction de « signature » que l'on peut attribuer à ce type de dédicace, on peut également y déceler, de manière plus ou moins flagrante, une mise en valeur du dédicant ainsi qu'une intention d'appropriation du monument dédicacé [3704]. Par ailleurs, prendre soin de ses morts en prenant en charge leur culte funéraire vise principalement à les apaiser et, par suite, à se prémunir contre leur menace, qui pourraient se manifester aussi bien par leurs actes malveillants dans les sphères de l'au-delà et de l'ici-bas [3705]. De manière plus pragmatique, participer au culte mémoriel des ancêtres pouvait également constituer la garantie de pouvoir bénéficier du système de réversion des offrandes et des donations funéraires du défunt [3706].

C'est probablement le témoignage d'un certain nombre de ces motivations que l'on peut déceler dans les quelques exemples de formules *sʿnḫ rn* gravées sur des supports intégrés à des dépôts collectifs, dans lesquels sont mentionnés plusieurs membres d'une même famille, voire plusieurs générations de cette dernière [3707]. On peut alors penser que le ou les différents liturgistes participant à ces dispositifs cultuels ne cherchèrent pas uniquement à être mis en valeur, protégés ou substantés de leur vivant mais également, par une intégration plus pérenne à cette collectivité, escompter sur la perpétuation de leur propre culte funéraire assurée par les générations successives. En ce sens, l'expression « stratégie mémorielle » semble avoir toute sa place dans la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom ».

[3704] R. LEGROS, *op. cit.*, p. 136-140.
[3705] S. DONNAT BEAUQUIER, *Écrire à ses morts*, éd. J. Millon, 2014, p. 131-138.
[3706] N. HARRINGTON, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford, 2013, notamment p. 126.
[3707] Cf. *supra*, « Conclusion sur les dispositifs alternatifs », p. 134, n. 743 (vol. I).

CONCLUSION

L'étude de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) nous conduit à penser que, outre les intérêts personnels des desservants qui peuvent se dévoiler en filigrane de leur geste de piété à l'égard du défunt, la principale intention qui est explicitée au travers des différents dispositifs liés à cette liturgie est celle de l'ancrage mémoriel de son bénéficiaire.

Alors qu'à ce jour, la plus ancienne trace connue de la liturgie *sʿnḫ rn* est une inscription probablement datée de la VIII[e] dynastie [3708], le nombre important des diverses expressions établies d'après un modèle syntaxique commun, soit celui associant une forme verbale au terme « nom » (*rn*) [3709], laissent entendre que le « nom » représenta pour les anciens Égyptiens une partie essentielle de la personnalité du défunt à partir de laquelle le processus de sa perpétuation pouvait être engagé. La plupart de ces tournures étant attestées depuis le temps des Textes de Pyramides [3710], leur existence témoigne du fait que ce désir d'éternité, en particulier celui impliqué dans des actes rituels portant sur le nom du défunt, connaît une origine très profonde dans les croyances égyptiennes.

Par suite, la remarquable pérennité des dispositifs de la mise en œuvre de cette liturgie *sʿnḫ rn*, tels que ceux observés dans la documentation, en fait un modèle probablement sans égal, non seulement dans les traditions cultuelles de l'histoire pharaonique, mais sans doute plus largement dans l'ensemble de celles des sociétés anciennes [3711].
Il nous a semblé que cette liturgie mémorielle fondée sur la pérennisation du nom du défunt était si prégnante dans les traditions de l'ancienne Égypte que l'on pouvait sans doute en percevoir des manifestations dans certaines sources dépourvues de formule *sʿnḫ rn*. Ainsi, dans la mesure où nous considérons que les scènes rituelles dans lesquelles le desservant et le bénéficiaire sont figurés dans un face à face opératoire [3712] constituent autant de représentations des phases d'actualisation de cette liturgie, nous pourrions alors envisager que la simple présence de ce type d'image sur les différents supports pouvait signaler une évocation de ce cérémonial, même *in absentia* de la formule traditionnellement associée [3713]. D'une manière plus générale, il paraît vraisemblable que tout dispositif funéraire visant *in fine* à la verbalisation du nom du défunt opérée par un tiers puisse être compris comme une expression générique de la liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*).

Dans le cadre de cette étude sur la liturgie de « perpétuation du nom », une large part de l'enquête fut consacrée à cerner l'identité, le statut ainsi que la variabilité des diverses responsabilités du liturgiste. Entendons par ce dernier terme celui ou celle qui est chargé dans un premier temps de mettre en forme le monument-support consacré à ce cérémonial – étape que nous nommons « phase de fondation » – et, dans un temps second, de réciter les formules rituelles à l'attention du bénéficiaire – ce que nous appelons « phase d'actualisation ». À cet égard, il a été constaté que ces charges

[3708] Tombe G23 de Chéni à Akhmim (**fig. 53**, doc. **1**, p. 230 [vol. I]).
[3709] Cf. *supra*, « Rapprochement de la formule *sʿnḫ rn*… », p. 185-206 (vol. I).
[3710] Cf. *supra*, TP 246 et 422, p. 15, 186 et 195 (vol. I).
[3711] Il serait sans doute souhaitable de mobiliser certains spécialistes des civilisations anciennes afin de mettre à l'épreuve cette hypothèse de travail.
[3712] Au sujet de la notion d'« opératoire » dans ce contexte, cf. *infra*, p. 732 (vol. III), *s.v.* « posture opératoire » (du liturgiste).
[3713] Cf. *supra*, « Peut-on envisager l'évocation de contenus… », p. 74-84 (vol. I).

pouvaient régulièrement être assumées par des individus différents, appartenant parfois à des cercles sociaux distincts.

Ainsi, en ce qui concerne la nature des liens entre le liturgiste et le bénéficiaire, il s'est avéré que le binôme fils-père qui intervient traditionnellement dans les contextes relatifs aux manifestations de la piété familiale, et dont on trouve un modèle remarquable dans la dyade Horus-Osiris, n'apparaît pas de manière systématique dans le cadre de la liturgie *sʿnḫ rn*. Il faut en effet attendre le Nouvel Empire pour le fils affirme de manière définitive sa primauté dans cette fonction spécifique [3714]. L'observation de la prééminence du fils dans ce rôle advenue au cours de cette période semble témoigner de la progressive mise en place d'une forme d'orthodoxie dans le cadre de cette liturgie mémorielle.

Pour ce qui est des périodes les plus hautes, le fils du défunt ou de la défunte y apparaît régulièrement comme un acteur plus en retrait, notamment dévancé dans ce rôle par le propre frère du défunt ou encore, par la sœur ou la fille de ce dernier, qui peuvent alors s'imposer comme des desservants de premier ordre dans ce contexte rituel.
Cette diversité des liturgistes œuvrant dans les différentes phases de la liturgie de « perpétuation du nom » embrasse également quelques desservants sans lien explicite avec le cercle familial du défunt. Dans le plus grand nombre des cas, ces derniers ne sont mentionnés dans les sources qu'au moyen de leur titre « professionnel ». À cet égard, les premiers temps de la liturgie paraissent également plus féconds. En effet, parmi les seize types de liturgistes répertoriés dans la documentation, dont les mentions au sein de la formule *sʿnḫ rn* mettent en exergue leur titre « professionnel » et non plus leur lien familial avec le défunt, dix sont attestés durant le Moyen Empire. Les six autres apparaissent au cours du Nouvel Empire avant que cette catégorie de desservants disparaisse totalement des sources. Nous l'avons rappelé, à la fin de cette époque, la fonction de liturgiste revient alors de manière plus exclusive aux membres de la famille du défunt, et plus particulièrement au fils de ce dernier.

Par suite, l'étude de cette liturgie mémorielle fut également le lieu d'engager une réflexion sur les liens établis entre les membres des différents cercles sociaux dans l'ancienne Égypte, qu'il s'agisse du cercle de la famille nucléaire ou de cercles relationnels plus élargis.
Cette variation des desservants rassemblés autour du défunt ou de la défunte au cours de mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » semble être en phase, d'une part, avec différentes évolutions relatives aux rôles accordés aux différents membres de la parentèle du défunt et, d'autre part, avec les liens que ce dernier entretient avec les individus appartenant à des sphères supposément élargies de son entourage. Nous demeurons néanmoins interrogatif quant aux motifs qui peuvent présider à cette diversité des desservants et à la variabilité de leurs fonctions rituelles. Qu'il s'agisse du constat de ces évolutions parmi les membres de la famille du défunt, dont l'émergence de ses représentantes féminines paraît symptomatique [3715], ou encore de la présence de certains « professionnels » que l'on doit sans doute percevoir comme des familiers du défunt, il est probable que cette disparité rende compte de changements dans les représentations de la cellule familiale égyptienne, notamment entre le Moyen et le Nouvel Empire. Si quelques hypothèses ont été formulées au sujet de ces questions au cours de notre étude, il faut regretter leur insuffisance et concéder qu'elles nécessiteraient de nombreux ajustements et approfondissements.

En ce qui concerne la question des responsabilités du liturgiste que nous avons abordée à de nombreuses reprises au cours de cette enquête, il nous a semblé notamment important d'examiner les supposés liens que ces dernières entretiennent avec les charges qui incombent traditionnellement à l'héritier. En effet, ces analogies ont été régulièrement évoquées dans les commentaires consacrés par d'autres à cette liturgie, la prééminence du fils agissant à l'attention de son défunt père dans ce contexte liturgique étant alors souvent confondue avec celle dévolue au fils héritier dans les traditions de l'Égypte ancienne. Or, l'analyse des sources du corpus *sʿnḫ rn* a pu montrer que si les charges relatives aux différents dispositifs de cette liturgie mémorielle paraissent effectivement présenter des

[3714] Cf. *infra*, « Tableau relatif à la typologie… », p. 675-676 (vol. III).
[3715] Sur la question, cf. *supra*, « Affirmation et effacement des femmes… », p. 314-319.

liens avec celles qui incombent à l'héritier, elles ne reflètent qu'une partie des charges relatives aux questions successorales [3716]. Par suite, même si ces deux protocoles peuvent impliquer des protagonistes identiques, à l'exemple le plus commun du père défunt et du fils aîné, il paraît erroné de poser une stricte équivalence entre les charges assumées par le liturgiste *sˁnḫ rn* et celles incombant à l'héritier.

Pour finir, il convient d'interroger les différents retentissements que peut impliquer l'action rituelle engagée entre le liturgiste et le bénéficiaire défunt.
En premier lieu, comme nous l'avons rappelé au début de cette étude, une des particularités attribuées par les anciens Égyptiens au nom personnel de l'être humain, et sans doute au même titre que son *ka*, est de ne pas être confinée aux strictes limites de l'individu mais de montrer des liens étendus avec la « sphère sociale » [3717]. En effet, plus qu'une simple mention de son identité, le nom de l'individu représente aussi l'instance de sa personnalité en phase avec son renom, soit le déploiement de sa personne au sein de la collectivité. Dit autrement, « perpétuer le nom » d'un individu revient pour l'essentiel à entretenir sa mémoire auprès de la communauté des hommes.

Ensuite, et comme peut l'illustrer un passage du premier hymne du Cérémonial de glorification d'Osiris [3718], une autre perspective peut être tracée au sujet de la dimension collective qu'implique la mise en œuvre de la liturgie de « perpétuation du nom » :

> (Col. 110, 10) « C'est moi, ta sœur Isis. Il n'y a aucun dieu, ni aucune déesse qui a fait ce que j'ai fait. J'ai pris homme alors que j'étais une femme afin de *perpétuer ton nom sur terre*, ta semence divine étant à l'intérieur de mon ventre. » [3719]

La citation de ce texte, probablement composé au cours du Nouvel Empire à partir d'une inspiration des Textes des Pyramides [3720], semble esquisser une autre acception relative à l'acte de « perpétuer le nom ». Cette dernière semble se montrer plus complexe qu'un protocole exclusivement centré sur la perpétuation de la mémoire du défunt. En effet, si dans cet exemple, Isis « perpétue le nom » de son frère Osiris par cet acte de procréation, cela semble signifier que pour les anciens Égyptiens, le nom (*rn*) peut prendre un sens plus profond, tel celui suscité par la notion de « lignée ».

On peut d'ailleurs envisager que cette analogie entre le « nom » et la « lignée » (nous dirions sans doute aujourd'hui l'« hérédité ») est suggérée au travers de certains signes visuels présents dans divers documents, à commencer par certains de ceux issus du corpus *sˁnḫ rn*.

[3716] Cf. *supra*, « La liturgie *sˁnḫ rn* et ses hypothétiques liens… », p. 537-543.
[3717] J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd. 2001), p. 34 et p. 74-77.
[3718] J.-Cl. GOYON, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112) », *BIFAO* 65, p. 95 et p. 111, n. 22. Voir également, *id*., *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999, p. 52, col. 18, 11-12.
[3719] *jnk sn.t=k ꜣs.t nn wn nṯr jry jr(w.t)~n=j nṯr.t r(ꜣ)-pw jr~n=j ṯꜣy jw=j m ḥm.t m-mrw.t sˁnḫ rn=k ḥr tp tꜣ mw=k nṯry m-ḫnw ḫ.t=j.*
[3720] J.-Cl. GOYON, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999, p. 50, n. 8.

Ainsi, dans la stèle d'Antef et de Sensobek (**fig. 193**, doc. **31**), le fils Sensobek se tient debout dans la partie gauche du monument face à son père qui se tient dans une attitude similaire sur le flanc droit de la scène. Au centre de la scène, une inscription contient la formule *sᶜnḫ rn* suivante :

> (Doc. **31**) « C'est (son) fils, le bien-aimé de son cœur, qui a perpétué le nom de son père sur terre, le gouverneur, le chef des prêtres, Sensobek. » [3721]



Fig. 193 : Stèle d'Antef et de Sensobek (BM EA 577), d'après E.A.W. Budge, *HTBM* 4, pl. 35.

Dans cet exemple, on est particulièrement frappé par la ressemblance formelle du père et du fils qui apparaissent dans ce relief comme de véritables sosies, en l'absence de tout signe explicite marquant leur différence d'âge, pourtant censée s'étendre sur une génération.

Au-delà que la question de la naturelle similarité des traits physiques entre le père et le fils due aux questions héréditaires, ne doit-on pas percevoir derrière ce strict formalisme l'idée que « perpétuer le nom » doit également être mis en relation avec la question de la succession de générations, la ressemblance physique du père et du fils retranscrivant alors visuellement cet enchaînement des générations ? [3722]

Dans cette perspective, une des intentions parmi les plus fortes qui fondent la liturgie de « perpétuation du nom » ne se réduirait alors pas aux seules limites de l'individu et au maintien de sa mémoire personnelle. Dans la mesure où ce protocole mobilise le plus souvent des protagonistes issus de plusieurs générations d'une même famille, « perpétuer le nom (*rn*) » serait à comprendre comme « perpétuer la lignée (*rn*) », la mise en œuvre des différentes phases de cette liturgie permettant notamment de maintenir le continuum du flux vital parmi ses différents chaînons.

Ainsi, c'est probablement cette motivation parmi les plus profondes de celles associées à la liturgie de « perpétuation du nom » qui est évoquée sur le pilier dorsal de la statue du *ḥm-nṯr* Hornéfer [3723] :

> « Vous veillerez dans vos cités en prononçant mon nom en bonne part à chaque moment en la voyant (= la statue), comme le nom du père doit être veillé par le fils parce que les statues sont réalisées de fils en fils pour perpétuer son nom. »

*
* *

[3721] (*jn*) *sȝ*(=*f*) *mry*=*f n*(*y*) *s.t-jb*=*f sᶜnḫ*(*w*) *rn n*(*y*) *jt*=*f tp tȝ ḥȝty-ᶜ* (*j*)*m*(*y*)-*r*(*ȝ*) *ḥm-nṯr Sn-Sbk.*
[3722] L'observation des documents du corpus *sᶜnḫ rn* laisse apparaître de telles ressemblances dans les traits du liturgiste et du bénéficiaire. Elles se manifestent non seulement entre le père et fils (doc. **7**, **21**, **146**, **260**, **261**, **270**, **331**, **345**, **350**, **375**, **441**, **491**, **536**, **624**) mais également entre le père et la fille (doc. **40**), la mère et la fille (doc. **280**-**281**) les frères (doc. **23**, **258**, **293**), les sœurs (doc. **284**) ainsi que le frère et la sœur (doc. **330**).
[3723] Berlin 24195, époque ptolémaïque. P. Vernus, *Athribis*, *BiEtud* 74, 1978, p. 202-203 (doc. 172).



Perpétuer le nom (*sˁnḫ rn*)

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Cette étude vise à mettre en perspective les divers éléments de la documentation en lien avec la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*). Apparues, semble-t-il, au début de la Première Période intermédiaire (vers 2200 av. n. è.), ces sources textuelles et iconographiques sont encore attestées à la période ptolémaïque, formant un corpus documentaire qui couvre une durée de près de deux millénaires.

Dans son dispositif général, cette liturgie est animée par un ou plusieurs desservants qui agissent rituellement à destination d'un défunt. Si dans le plus grand nombre de cas, le liturgiste est le propre fils du défunt, ou parfois de la défunte, d'autres membres de la famille, voire certains individus extérieurs à ce cercle le plus intime, peuvent également assumer cette responsabilité.

Par suite, cette enquête a permis de mettre en lumière que la « perpétuation du nom » du défunt, plus qu'un simple rituel, constitue une véritable liturgie articulée en plusieurs phases, déployées dans un temps espéré « éternel ».

Partant de l'inscription du nom du défunt au cœur d'une formule rituelle consignée sur un support durable, la pérennisation de cette liturgie est principalement assurée au moyen de la récitation récurrente de cet énoncé, verbalisation effectuée « pour toujours et à jamais ».

Finalement, la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom » (*sˁnḫ rn*) apparaît comme étant probablement le plus important cérémonial mémoriel de l'ancienne Égypte. Permettant pour l'essentiel de maintenir des liens entre les vivants et les morts, il vise notamment à perpétuer le nom de ces derniers « dans la bouche des vivants ».

This study aims to put into perspective the various elements of the documentation linked to the memorial liturgy of the "perpetuation of the name" (sˁnḫ rn). Appearing, it seems, at the beginning of the First Intermediate Period (around 2200 BC), these textual and iconographic sources are still attested in the Ptolemaic period, i.e., a documentary corpus covering a duration of almost two millennia.

In general terms, this liturgy is led by one or more liturgists who act ritually for a deceased person. If, in most cases, the liturgist is the deceased's own son, or sometimes of the female deceased, other members of the family or even specific individuals outside this most intimate circle can also assume this responsibility.

Then, this investigation made it possible to highlight that the "perpetuation of the name" of the deceased, more than a simple ritual, constitutes an actual liturgy articulated in several phases, and deployed over a hoped-for "eternal" time. Starting from the inscription of the name of the deceased at the heart of a ritual formula recorded on a durable support, the perpetuation of this liturgy is mainly ensured using the recurring recitation of this statement, a verbalization carried out "forever and for ever".

Finally, the memorial liturgy of the "perpetuation of the name" (sˁnḫ rn) is probably ancient Egypt's most crucial memorial ceremonial. Essentially making it possible to maintain links between the living and the dead, it aims, in particular, to perpetuate the name of the latter "in the mouth of the living".

Jérôme RIZZO est docteur en égyptologie, maître de conférences à l'Université Paul Valéry, Montpellier 3 et chercheur à l'Institut d'égyptologie « Égypte nilotique et méditerranéenne » (UMR 5140 – Montpellier). Photographe de formation, il collabore à ce titre depuis 2017 à la Mission archéologique franco-suisse de Saqqâra (MAFS).

ISSN 2102-6637

Jérôme Rizzo — CENiM 39 — Perpétuer le nom — Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Vol.3 | Corpus & Annexes

CENiM 39

Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne »

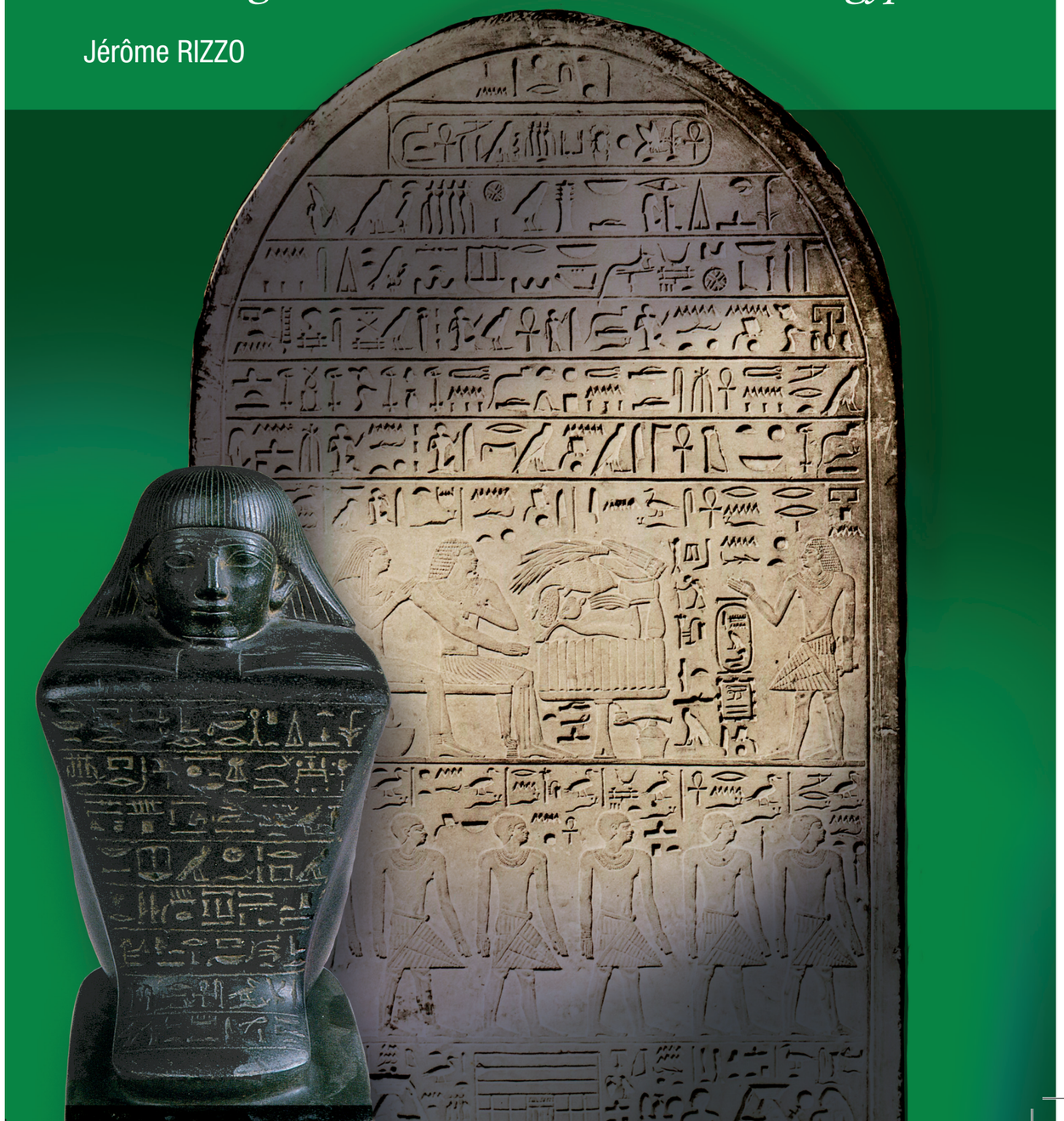
Montpellier 2024

sˁnḫ rn

Perpétuer le nom

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

Jérôme RIZZO



UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENiM)

CENiM 39

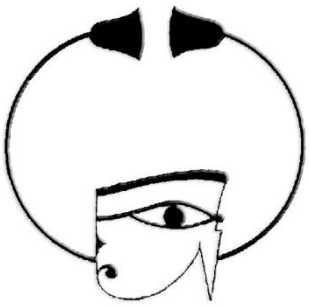
Cahiers de l'ENiM

« Perpétuer le nom » (*sʿnḫ rn*)

Une liturgie mémorielle dans l'ancienne Égypte

VOLUME III : CORPUS & ANNEXES

Jérôme RIZZO



Montpellier, 2024

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul-Valéry Montpellier 3), Montpellier, 2024.

VOLUME III : SOMMAIRE

Sommaire 567

Abréviations bibliographiques et usuelles 569

Tableau analytique relatif aux sources *sʿnḫ rn* 571

Attestations de formules *sʿnḫ rn* hors du corpus 615

Bibliographie relative aux documents *sʿnḫ rn* 617

Sources textuelles hors du corpus *sʿnḫ rn* 641

Paradigme des 44 types et des 15 profils de formules *sʿnḫ rn* 645

Tableaux relatifs aux documents contenant, soit une unique formule *sʿnḫ rn* mentionnant plusieurs bénéficiaires, soit plusieurs formules *sʿnḫ rn* 657

Tableau relatif aux compléments circonstanciels présents dans les formules *sʿnḫ rn* 661

- Compléments circonstanciels de temps 661
- Compléments circonstanciels de lieu 661

Tableau relatif aux principales épithètes attribuées au liturgiste et au bénéficiaire 665

- L'épithète *mɜʿ-ḫrw*, « justifié de voix » 665
- L'épithète *wḥm ʿnḫ* « renouvelé de vie » 669
- Les épithètes *jmɜḫ*(*w*) ou *nb jmɜḫ*(*w*) 670

Tableau relatif aux différents supports de la formule *sʿnḫ rn* 671

Tableau relatif à la typologie et au dénombrement des liturgistes 675

Tableau relatif à la typologie des documents établie en fonction de l'emplacement de la formule *sʿnḫ rn* et de ses liens avec l'iconographie présente sur le support 677

Index des citations des sources *sʿnḫ rn* 681

Index des lieux de conservation des sources *sʿnḫ rn* 699

Index des tableaux et des figures 717

Index des anthroponymes des liturgistes et des bénéficiaires 721

Index général 725

- Anthroponymes (rois et particuliers) 725
- Divinités, hypostases divines 726
- Toponymes, sites archéologiques 727
- Rituels et fêtes 729
- Sources littéraires 730
- *Notabilia* 731
- Termes égyptiens 732
- Signes hiéroglyphiques 734

Bibliographie générale 735

ABREVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES ET USUELLES

La plupart des abréviations utilisées dans cette étude sont celles répertoriées dans B. MATHIEU, *Abréviations des périodiques et collections en usage à l'Ifao*, 8e éd., Le Caire, 2023.

Abréviations bibliographiques

ÄA	*Ägyptologische Abhandlungen* (Wiesbaden)
ÄAT	*Ägypten und Altes Testament* (Wiesbaden)
AegLeod	*Aegyptiaca leodiensia* (Liège)
ÄgForsch	*Ägyptologische Forschungen* (Glückstadt, Hambourg, New York)
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago)
AnLex	D. Meeks, *Année lexicographique* (Paris)
Archéo-Nil	*Archéo-Nil. Bull. de la Soc. pour l'étude des cult. prépharaon. de la vallée du Nil* (Paris)
ArchVer	*Archäologische Veröffentlichungen* (Berlin)
ASAE	*Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (Le Caire)
BAR-IS	*British Archaeological Reports, International Series* (Londres)
BiAeg	*Bibliotheca aegyptiaca* (Bruxelles)
BiEtud	*Bibliothèque d'Étude*. Inst. franç. d'archéol. orient. (Le Caire)
BIFAO	*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Le Caire)
BiOr	*Bibliotheca orientalis* (Leyde)
BSAK	*Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte* (Hambourg)
BSEG	*Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève* (Genève)
BSFE	*Bulletin de la Société française d'égyptologie* (Paris).
CAA	*Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum, Lose-Blatt-Katalog ägyptischer Altertümer* (Mayence)
CahKarn	*Cahiers de Karnak*. Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak (Paris)
CASAE	*Cahiers supplémentaires aux ASAE* (Le Caire)
CdE	*Chronique d'Égypte* (Bruxelles)
CEA (B)	Connaissance de l'Égypte Ancienne (Bruxelles)
CENiM	*Cahiers d'Égypte nilotique et méditerranéenne* (Montpellier)
CGC	*Catalogue général du Caire*
CMO	*Collection de la Maison de l'Orient* (Lyon)
CRIPEL	*Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille* (Lille)
EAO	*Égypte. Afrique & Orient* (Avignon, puis Paris, puis Montségur)
EgUit	*Egyptologische uitgaven* (Leyde)
FIFAO	*Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale* (Le Caire)
GHP	*Golden House Publications. Egyptology* (Londres)
GM	*Göttinger Miszellen* (Göttingen)
GOF	*Göttinger Orientforschungen* (Wiesbaden)
HÄB	*Hildesheimer ägyptologische Beiträge* (Hildesheim)
HdO	*Handbuch der Orientalistik* (Leyde, Cologne)
HTBM	*Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum* (Londres)
JARCE	*Journal of the American Research Center in Egypt* (Boston, New York)
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology* (Londres)
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Leyde)
JNES	*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
JSSEA	*Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities* (Toronto)
KÄT	*Kleine ägyptische Texte* (Wiesbaden)
Kêmi	*Kêmi. Rev. de phil. et d'archéol. égypt. et copte* (Paris)
KMT	*K.M.T. A Modern Journal of Ancient Egypt* (San Francisco)
Kush	*Kush. Journ. of the Sudan Antiq. Serv*. (Khartoum)

Abréviations bibliographiques

LÄ	*Lexikon der Ägyptologie* (Wiesbaden).
LAPO	*Littératures anciennes du Proche-Orient* (Paris)
LdM	Livre des Morts
LGG	Chr. Leitz et *al*., *Lexikon der agyptischen Gotter und Gotterbezeichnungen*, *OLA* 110-116, 7 vol., 2002
LingAeg	*Lingua aegyptia. Journ. of Egyptian Stud*. (Göttingen)
MAIBL	*Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris)
MÄS	*Münchner ägyptologische Studien* (Berlin, Munich)
MDAIK	*Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts* (Wiesbaden)
Memnonia	*Memnonia*. Assoc. pour la sauvegarde du Ramesseum (Paris)
MIFAO	*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale* (Le Caire)
MKS	*Middle Kingdom Studies* (Londres)
MOA	*Monografías de Oriente Antiguo* (Alcalá)
OBO	*Orbis biblicus et orientalis* (Fribourg, All., Göttingen)
OLA	*Orientalia lovaniensia analecta* (Louvain)
OLP	*Orientalia lovaniensia periodica* (Louvain)
Orientalia	*Orientalia. Comment. periodici Pontif. Inst. biblici* (Rome)
OrMonsp	*Orientalia Monspeliensia* (Montpellier)
PdÄ	*Probleme der Ägyptologie* (Leyde)
PN	H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, 3 vol., 1935-1952 (Glückstadt, Hambourg)
RAPH	*Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire* (Le Caire)
RecTrav	*Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* (Paris)
RdE	*Revue d'égyptologie* (Paris, Louvain)
RMN	Réunion des musées nationaux
SAGA	*Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens* (Heidelberg)
SAK	*Studien zur altägyptischen Kultur* (Hambourg)
SAOC	*Studies in Ancient Oriental Civilizations* (Chicago)
SAT	*Studien zum altägyptischen Totenbuch* (Wiesbaden)
Serapis	*Serapis. American Journal of Egyptology* (Chicago)
SourcOr	*Sources orientales* (Paris)
StudEgypt	*Studies in Egyptology* (Londres)
TAVO	*Tübinger Atlas des Vorderen Orients* (Wiesbaden)
TMO	*Travaux de la Maison de l'Orient* (Lyon)
TP	Textes des Pyramides
TS	Textes des Sarcophages
VdR	Vallée des Rois
Wb	A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (Leipzig, Berlin)
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Leipzig, Berlin)

Abréviations usuelles

cf.	se reporter à
coll.	collection
infra	au-dessous, plus bas
ibid.	dans le même ouvrage, au même endroit
NP	nom personnel
op. cit.	œuvre précédemment citée
supra	au-dessus, plus haut
s.v.	au mot, à l'entrée

TABLEAU ANALYTIQUE RELATIF AUX SOURCES *sʿnḫ rn*

Nota bene :

- Concernant le support des documents, voir le Chap. III « Les supports de la formule *sʿnḫ rn…* » (*supra*, p. 209-258 [vol. I]) ainsi que, *infra*, « Tableau relatif aux supports des formules *sʿnḫ rn* » (p. 671-673).
- Dans la colonne « Provenance et Lieu de conservation », la mention « X » signifie une provenance de la source inconnue.
- Concernant la colonne « Type de formule », consulter « Commentaires sur les différents types de formules *sʿnḫ rn* » (*supra*, p. 89-111) ainsi que le tableau « Paradigme des 44 types de formules *sʿnḫ rn…* » (*infra*, p. 645-656).
- Pour la colonne « Références bibliographiques », se reporter à la notice « Bibliographie relative aux documents *sʿnḫ rn* » (cf. *infra*, p. 617-640).
- Les numéros contigus des documents en grisé, encadrés d'un filet noir épais, indiquent les différentes formules *sʿnḫ rn* provenant d'un document unique (ex. : doc. 26-27).

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
1.	VIII^e^ dyn.	bas-relief	Akhmim tombe G 23	Chéni	Khou	fils	Chéni	0		Kanawati, *Rock Tombs El-Hawawish*
2.	IX^e^-X^e^ dyn.	bas-relief	Assiout tombe n° 5	Khéty	X	petit-fils	Khéty	0bis		Griffith, *Siût and Dêr Rîfeh*
3.	X^e^-XI^e^ dyn.	bas-relief	El-Bersheh tombe n° 5	Ahanakht	Ahanakht	lui-même	Ahanakht	0ter	☒	Griffith, *El Bersheh* II
4.	XI^e^ dyn.	stèle	Dendara (?) Brook. Mus. 54.66	Antef	Antef	fils	Antef	3	☒	James, *Corpus* (1) Vandier, *RdE* 2 (photo)
5.	XI^e^ dyn.	stèle	Deir el-Bahari Londres BM 52881	Antef	X	frère	Antef	1		Budge, *HTBM* 5 (1)
6.	XI^e^ dyn.	stèle	Abydos Coll. Chatsworth	Nakhty	Âbihou	fils	Nakhty	11		Müller, *MDAIK* 4
7.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Oxford Ashm. Mus. 1926.213	Amény	Khâkhéperrê	fils	Amény	1		Frankfort, *JEA* 14
8.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Toulouse Inv. 49.267	Iy	Nakht	« assistant » (*ḫry-ʿ*)	Iy	1		Ramond, *BiEtud 62*
9.	XII^e^ dyn.	stèle	X Kansas City 33-16	Séânkhy	Nakhti	frère	Séânkhy	1		Freed, *Studies Simpson* I
10.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Leyde AP 7	Antefiqer	Antefiqer	« fils »	père g.-père	1		Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (1)
11.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Copenhague Aad 13	Amény	Séhétepibrânéhy	fille	Amény	1		Simpson, *Terrace* (1)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
12.	XII^{e} dyn.	stèle f-p	Abydos Hanover-Kestner 2931	Rédéneféni	Ibi	frère	Rédéneféni	1		Simpson, *Terrace* (2)
13.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Parme 177	Rédéneféni	Ibi	frère	Rédéneféni	1		Simpson, *Terrace* (3)
14.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Stuttgart-Tübingen 461	Iy	Iy	fils	Hénou	4		Simpson, *Terrace* (4) Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (1) (photo)
15.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Berlin 7731 (perdue)	Saamon	Saamon	fils	Saamon	1		Simpson, *Terrace* (5)
16.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Magdebourg (?)	It	X (peu lisible)	fils	It	1		Simpson, *Terrace* (6)
17.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Berlin 7287	Kemès	Bembou	fils	Kemès	1		Simpson, *Terrace* (7)
18.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Bologne KS 1933	Sobekiry	Sobekménekh	frère	Sobekiry	1		Simpson, *Terrace* (8)
19.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Le Caire CG 20516	Antef	Hotep	fils	Antef	1	☒	Lange, Schäfer, *Grab* (67) Lange, Schäfer, *Grab* (68) (photo)
20.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Vienne ÄS 164	Isi	Minnakht	fils	Isi	13	☒	Hein, Satzinger, *CAA Wien* 4 (1)
21.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Le Caire CG 20515	Nakht	Nakht	fils	Nakht	1	☒	Lange, Schäfer, *Grab* (69) Lange, Schäfer, *Grab* (70) (photo)
22.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Oxford Queen's College 1112	Nebmès	Iâhmes	épouse	Nebmès	1		Smither, Dakin, *JEA* 25 (1)
23.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Oxford Queen's College 1113	Ânkhréni	Sénebsouemâï	frère	Ânkhréni	1	☒	Smither, Dakin, *JEA* 25 (2)
24.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Louvre C 197	Sénes-imenâa	Sénes-imenâa	fils	Montouhotep	1		Lien électronique 1
25.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos Louvre E 20345	Amény	Inhernakht	« fils » (neveu)	Amény	12	☒	Moret, *Musée Guimet*
26.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos MMA 12.184	Montououser	Antef	fils	Montououser	28		Lien électronique 2
27.	XII^{e} dyn.	stèle	Abydos MMA 12.184	Montououser	Antef	père	Montououser	8		Lien électronique 2

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
28.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Los Angeles 50.33.31 (anc. A 5141.50-876)	Chensétchi	Chensétchi	sculpteur *gnwty* (parent)	collectivité	9		Faulkner, *JEA* 38
29.	XII^e^ dyn.	stèle	X BM EA 152	Néfertout	Montouhotep	fils	Néfertout	21	☒	Budge, *HTBM* 2 (2)
30.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos BM EA 213	Montouhotep	Montouhotep	fils	Montouhotep	1		Budge, *HTBM* 3 (1)
31.	XII^e^ dyn.	stèle	Thèbes BM EA 577	Antef	Sensobek	fils	Antef	8	☒	Budge, *HTBM* 4 (2)
32.	XII^e^ dyn.	stèle	Memphis-Fayoum BM EA 831	Sobekhotep	Sobekhotep	« frère »	collectivité	8		Budge, *HTBM* 4 (1)
33.	XII^e^ dyn.	stèle	X BM EA 584	Khenbik	Nykaouptah	fils	Khenbik	1		Budge, *HTBM* 2 (1)
34.	XII^e^ dyn.	stèle	Thèbes Londres Petrie Coll. UC 14452	Ounénibou	Nébouemouadj	fille	Ounénibou	4		Stewart, *Egyptian Stelae* (2)
35.	XII^e^ dyn.	stèle	X Vienne ÄS 90	Inherhotep	Iy	fils	Inherhotep (père) et Iy (g.-père)	1	☒	Simpson, *SAK* 11
36.	XII^e^ dyn.	bas-relief	Béni Hassan	Khnoumhotep	Khnoumhotep	« fils »	ancêtres (« pères », *jt.w*)	38	☒	Newberry, *Beni Hasan* I (1)
37.	XII^e^ dyn.	bas-relief	Béni Hassan	Khnoumhotep	Khnoumhotep	fils	Néhéri	38	☒	Newberry, *Beni Hasan* I (2)
38.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Louvre C 170	Sénousret	Sénousret	fils	Sénousret	4		Lien électronique 3
39.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Louvre C 313 [E 13054]	Antef	Résou	échanson (*wbȝ*)	Antef	36	☒	Lien électronique 4
40.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos Londres Petrie Coll. UC 14334	Chénou	Amény	fille	Chénou	1	☒	Stewart, *Egyptian Stelae* (3)
41.	XII^e^ dyn.	stèle	Abydos (?) Londres Petrie Coll. UC 14455	Ibiâ	X	frère	Ibiâ	1		Stewart, *Egyptian Stelae* (4)
42.	XII^e^ dyn.	stèle fragm.	Abydos Londres Petrie Coll. UC 14451	X	Pésech	épouse	X	1		Stewart, *Egyptian Stelae* (5)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
43.	XII^{e} dyn.	stèle	Désert oriental Univ. of Pennsylvania Museum n° 54-33-1	Inou	Pénou	majordome (*ḥry-pr*)	Inou	6		Fischer, *JNES* XVI/4
44.	XII^{e} dyn.	statue	Éléphantine sanct. Héqaib mus. Assouan 1340	Héqaibânkh	Amény séneb	frère	Héqaibânkh	36		Habachi, *Heqaib* (1)
45.	XII^{e} dyn.	statue	Éléphantine sanct. Héqaib mus. Assouan (n°?)	Héqaib	Amény séneb	fils	Héqaib	36		Habachi, *Heqaib* (2)
46.	XII^{e} dyn.	statue fragm.	Éléphantine sanct. Héqaib mus. Assouan 1322	Héqaib	Séhétepib	fils	Héqaib	14	☒	Habachi, *Heqaib* (3)
47.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	autel	Éléphantine sanct. Héqaib mus. Assouan 1353	Sobekhotep	Sobekhotep	fils	Sénââib	1		Habachi, *Heqaib* (4)
48.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	statue	Éléphantine sanct. Héqaib mus. Assouan 1512	Ânkhou	Hénou (?)	fils	Ânkhou	2		Habachi, *Heqaib* (5)
49.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	statue fragm.	Éléphantine sanct. Héqaib mus. Assouan 1513	Héqaib	Itef	« fils »	Héqaib	19		Habachi, *Heqaib* (6)
50.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	X Londres Petrie Coll. UC 14418	Néhi	Néféretouben	« ornement du roi » (*ḫkr.t-n[y]-sw.t*)	Néhi et parents (?)	3		Stewart, *Egyptian Stelae* (6)
51.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	X Londres Petrie Coll. UC 14369	Âb (?)	Nébetiounet	sœur	Âb (?)	1		Stewart, *Egyptian Stelae* (7)
52.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	X Londres Petrie Coll. UC 14450	Houy	Néferrénou	fils (?)	Houy	5		Stewart, *Egyptian Stelae* (8)
53.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	monolithe	Thèbes Avignon musée Calvet A 31	Iouy	Iouy	fils	Séânkhibrê	1		Aufrère, *Egypte et Provence*
54.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 13 Le Caire CG 42034	anonyme	Ânkhou	fils	anonyme	1		Lien électronique 5
55.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	X Florence 2547	Djéhoutyrê	Inou	fils (?)	Djéhoutyrê et sa mère Takémy	5		Bosticco, *Stele egiziane* I (1)
56.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	statuette	X Florence 1787	Djéhoutyrê	Inou	fils (?)	Djéhoutyrê et sa mère Takémy	5		Seipel, *Ägypten* (1)
57.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Coptos Florence 6382	Iouef	Horemkhâef	fils	Iouef	3		Bosticco, *Stele egiziane* I (2)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
58.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Nagada Florence 7581	Renséneb	Mérettouef	fils	Renséneb	1		Bosticco, *Stele egiziane* I (3)
59.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Elkab Bruxelles Musées royaux E 6254	Renséneb	Renséneb	frère	Renséneb	1		De Meulenaere, *BIFAO* 81 suppl.
60.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Tell Edfou X	Renséneb	Sési	frère	Renséneb	3		Engelbach, *ASAE* 22 (I)
61.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos Louvre C 193	Renséneb	Dédounéchmet	frère	Renséneb	1		Lien électronique 6
62.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) Vienne ÄS 104	Sénousret	Ded	fils	Sénousret	1		Hein, Satzinger, *CAA Wien* 4 (2)
63.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	naos	Abydos Vienne ÄS 186	Hori	Hori	« ami » (*ḫnms*)	Râhotep	37		Hein, Satzinger, *CAA Wien* 7 (1)
64.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) Rio de Janeiro inv. 632 [2424]	Ourneb	Khnoum	fils	Ourneb	1		Kitchen, *Rio de Janeiro* (1)
65.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) Rio de Janeiro inv. 643 [2433]	Chemrê	Chemrê	« frère »	frère et sœurs ou famille entière	1		Kitchen, *Rio de Janeiro* (2)
66.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	X BM EA 231	Amenemhat dit "le nez" *fnḏ*	Néferounher	frère	Amenemhat	1		Budge, *HTBM* 3 (3)
67.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	X BM EA 232	Diti	Samontou	fils	Diti (m)	1		Budge, *HTBM* 3 (4)
68.	XII^{e}-XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) Coll. Privée (Suisse)	Tchéniânkh	Irénéfres	frère	Tchéniânkh	1	☒	Page-Gasser, Wiese, *Moments d'éternité* (I)
69.	ME	table offrandes gauche	Abydos Univ. Penn. UM 69-29-141	X	X	sœur	Sattchétéret	1		Simpson, *Excavations at Abydos*
70.	ME	table offrandes droite	Abydos Univ. Penn. UM 69-29-141	X	X	X	Sattchétéret	1		Simpson, *Excavations at Abydos*
71.	ME	stèle	Elkab X	Saménéhet	Senbou	frère	Saménéhet	1		Hassan, *MDAIK* 29 (1)
72.	ME	stèle	Elkab X	Mout	Sobekhotep	frère	Mout	1		Hassan, *MDAIK* 29 (2)
73.	ME	stèle	Elkab X	Sénousret	Qed (?)	frère	Sénousret	1		Hassan, *MDAIK* 29 (3)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
74.	ME	stèle	Abydos Berlin 1197	Héfner	Tchaÿ	fils	Héféner	1	☒	Müller, *Berlin* I
75.	ME	stèle	Edfou Le Caire JE 46784	Khouy	Hornakht	fils	Khouy	1		Engelbach, *ASAE* 21 Engelbach, *ASAE* 22 (II) (photo)
76.	ME	graffito	Assouan	Séneb	Gébou	« suivant » (*šmsw*)	Séneb	3		De Morgan, *Catalogue* I
77.	ME	statue	X Boston MFA 78.65	Mérou (?)	Iouis	fils	Mérou (?)	1		Terrace, *JARCE* 5
78.	ME	stèle	Abydos Leyde AP 13	Beb	Dédousobek	fils	Beb	2	☒	Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (2)
79.	ME	stèle	Abydos Leyde AP 38	Pépi	Pépi	X	famille et personnel	9	☒	Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (3)
80.	ME	stèle	Thèbes (Workshop) Leyde Cl. 315	Bébi	Iouenefséneb	frère	Bébi	3	☒	Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (4)
81.	ME	stèle	Thèbes (Workshop) Leyde H.III.RR.3	Sénebef	Sénebefemânkh	« protégé » (*ḫrd*)	Sénebef	1		Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (5)
82.	ME	stèle	Abydos Univ. Penn. 9182	Kemsa	Néferhotep	frère	Kemsa	1		Garstang, *El Arabah* (1)
83.	ME	stèle	Abydos Manchester 2783	Ân (?)	X	frère	Ân (?)	1	☒	Garstang, *El Arabah* (2)
84.	ME	stèle	X Vatican 22789	[…]tyhorembéhé det	Ouser ( )	fils	[…]tyhorembéhé det	insc. lacun.		Botti, Romanelli, *Le sculture* (1)
85.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20809	Nebânkh	Tchéniâa	chanteur (*ḥsw*)	Nebânkh	1	☒	Peet, *Cemeteries* II
86.	ME	stèle	Abydos Washington (?)	Nebsouménou	Saamon	frère	Nebsouménou	1		Peet, *Cemeteries* III (1)
87.	ME	stèle	Abydos coll. Wells Bib.	Rédes	Montouhotep	frère	Rédes	4	☒	Peet, *Cemeteries* III (2)
88.	ME	stèle	Abydos Heidelberg Inv.-Nr. 560	Rédes	Dédoukhnoum	X	collectivité familiale	9	☒	Feucht, *Vom Nil* (1)
89.	ME	stèle	Abydos Louvre C 301 [E 13060]	Iouef	Sobekmès	sœur	Iouef	1		Lien électronique 7
90.	ME	stèle	Beit Dâwûd Sahl Oxford Ashm. Mus. AN E.3921	Sarê	Sarê	fils	Djéhouty	1		Dakin, *JEA* 24

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
91.	ME	stèle	Beit Dâwûd Sahl Oxford Ashm. Mus. AN E.3921	Sarê	Sarê (autre)	fils	Khentykhétyemhat	1		Dakin, *JEA* 24
92.	ME	stèle	Beit Dâwûd Sahl Oxford Ashm. Mus. AN E.3921	Sarê	Sarê	petit-fils	Sarê	1		Dakin, *JEA* 24
93.	ME	stèle	Beit Dâwûd Sahl Oxford Ashm. Mus. AN E.3921	Sarê	Sarê	petit-fils	Khéty	1		Dakin, *JEA* 24
94.	ME	stèle	X BM EA 643	Khensououser	Séhétepib	fils	Khensououser	28		Budge, *HTBM* 2 (3)
95.	ME	stèle	X BM EA 643	Khensououser	Séhétepib	fils	Khensououser	1		Budge, *HTBM* 2 (3)
96.	ME	statue fragm.	Nagada Le Caire CG 451	Tétinéféret	Néfer	père	Tétinéféret	1		Borchardt, *Statuen* (1)
97.	ME	statue	Abydos Le Caire CG 467	Khémou	Dédounéchemet	petit-neveu	Khémou	1		Borchardt, *Statuen* (2)
98.	ME	statue	Louqsor Le Caire CG 473	X (f)	X	fils	X (f)	1		Borchardt, *Statuen* (3)
99.	ME	statue	Edfou Le Caire CG 489	Sobekhotep	Ourimes	sœur	Sobekhotep	1		Borchardt, *Statuen* (4)
100.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20012	Nakhty	Nakht	fils	Nakhty	1		Lange, Schäfer, *Grab* (1) Lange, Schäfer, *Grab* (2) (photo)
101.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20034	Katef	Horhotep	fils	Katef	1		Lange, Schäfer, *Grab* (3) Lange, Schäfer, *Grab* (4) (photo)
102.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20037	Rénefrès	Âch	sœur	Rénefrès	1		Lange, Schäfer, *Grab* (5) (pas de photo)
103.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20057	Nakhti	Iây	fils	Nakhti	1		Lange, Schäfer, *Grab* (6) Lange, Schäfer, *Grab* (7) (photo)
104.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20059	Samontou	Dédousobek	fils	Samontou	33		Lange, Schäfer, *Grab* (8) Lange, Schäfer, *Grab* (9) (photo)
105.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20077	Nemtou	Ântyemmer	fils	Nemtou	1		Lange, Schäfer, *Grab* (10) Lange, Schäfer, *Grab* (11) (photo)
106.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20108	Chédou	Tétou	fils	Chédou	8		Lange, Schäfer, *Grab* (12) Lange, Schäfer, *Grab* (13) (photo)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
107.	ME	stèle	Abydos Le Caire 20147	Réhouânkh	Renséneb	fils	Réhouânkh	1		Simpson, *Terrace* (9)
108.	ME	stèle	Dra Abou el-Naga Le Caire CG 20150	Antef	Sénebtify	frère	Antef	1		Lange, Schäfer, *Grab* (15) (pas de photo)
109.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20168	X	Dedetoures	fils	X	1		Lange, Schäfer, *Grab* (16) (pas de photo)
110.	ME	stèle	Thèbes (Workshop) Le Caire CG 20192	Néferhotep	Sobekiry	frère	Néferhotep	3		Lange, Schäfer, *Grab* (17) Lange, Schäfer, *Grab* (18) (photo)
111.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20198	Iouy	Djéhoutyemousé khet	frère	collectivité familiale et proches (?)	1		Lange, Schäfer, *Grab* (19) Lange, Schäfer, *Grab* (20) (photo)
112.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20219	Hénout	Ptahséânkhi	fils	Hénout	1	☒	Lange, Schäfer, *Grab* (21) (pas de photo)
113.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20263	Sobekemsaef	Nakht	petit-fils	Sobekemsaef	1		Lange, Schäfer, *Grab* (22) Lange, Schäfer, *Grab* (23) (photo)
114.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20277	Sobekhotep	Ibiâ	sœur	Sobekhotep	1		Lange, Schäfer, *Grab* (24) Lange, Schäfer, *Grab* (25) (photo)
115.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20304	Amény séneb	Nebsénet	frère	Amény séneb	1		Lange, Schäfer, *Grab* (26) (pas de photo)
116.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20307	Inmou	Senséneb	sœur	Inmou	1		Lange, Schäfer, *Grab* (27) (pas de photo)
117.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20368	Nébiouou	Hédjéret	sœur	Nébiouou	1		Lange, Schäfer, *Grab* (28) Lange, Schäfer, *Grab* (29) (photo)
118.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20384	Antef	Sobeknakht	fils	Antef	1		Lange, Schäfer, *Grab* (30) (pas de photo)
119.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20387	Dédénoub	Djéhoutyemhat	frère	Dédénoub	1		Lange, Schäfer, *Grab* (31) (pas de photo)
120.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20398	Khéty	Amény	fils	Khéty	1		Lange, Schäfer, *Grab* (32) (pas de photo)
121.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20417	Iqhotep	Ouserânqet	X	Iqhotep	5		Lange, Schäfer, *Grab* (33) (pas de photo)
122.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20432	Ibi	Senréhet	fils	Ibi	1		Lange, Schäfer, *Grab* (34) (pas de photo)
123.	ME	stèle	Abydos Le Caire 20437	Rénefséneb	Ibiâ	frère	Rénefséneb	3		Lange, Schäfer, *Grab* (35) (pas de photo)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
124.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20439	Tchétou	Oupouaoutnakht	frère	Tchétou	1		Lange, Schäfer, *Grab* (36) (pas de photo)
125.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20450	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Sahathor	Sénebimef	« protégé » (*ḫrd*)	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Sahathor	1		Lange, Schäfer, *Grab* (37) (pas de photo)
126.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20475	Dédou	Sen	« fils »	Dédou	1		Lange, Schäfer, *Grab* (38) (pas de photo)
127.	ME	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah Le Caire CG 20476	Ioutchéni	X	X	Ioutchéni	insc. lacun.		Lange, Schäfer, *Grab* (39)(pas de photo)
128.	ME	stèle	X Le Caire CG 20478	Ibiâ	X	« protégée » (*ḫrd.t*) Iki	Ibiâ	2		Lange, Schäfer, *Grab* (40) (pas de photo)
129.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20535	Antef	Antef	fils	Nakhti	1		Lange, Schäfer, *Grab* (41) Lange, Schäfer, *Grab* (42) (photo)
130.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20548	Nakhti	Nakhti	fils	Nakhti	1		Lange, Schäfer, *Grab* (43) Lange, Schäfer, *Grab* (44) (photo)
131.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20551	Méryânkh	Sobekemheb	fils	Méryânkh	7		Lange, Schäfer, *Grab* (45) (pas de photo)
132.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20557	Nenrékhtouef	Ib	frère	Nenrékhtouef	1		Lange, Schäfer, *Grab* (46) Lange, Schäfer, *Grab* (47) (photo)
133.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20604	Dédoutchen	Dédouânkh	frère	Dédoutchen	1		Lange, Schäfer, *Grab* (48) (pas de photo)
134.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20611	Id	Nakhti	fils	Id	1		Lange, Schäfer, *Grab* (49) (pas de photo)
135.	ME	stèle	X Le Caire CG 20622	Renséneb	Renséneb	frère	Renséneb	8		Lange, Schäfer, *Grab* (50) Lange, Schäfer, *Grab* (51) (photo)
136.	ME	stèle	Thèbes (Workshop) Le Caire CG 20661	Ibiâ	Resnéfer	fils	Ibiâ	4		Lange, Schäfer, *Grab* (52) (pas de photo)
137.	ME	stèle	Er-Rizeikat Le Caire CG 20663	Samontou	Sobekhotep Souadjptah	frères	Samontou	1		Lange, Schäfer, *Grab* (53) (pas de photo)
138.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20668	Rédi	Nébiounet	sœur	Déti	1		Lange, Schäfer, *Grab* (54) (pas de photo)
139.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20677	Montouâa-Sénebefni	Sénebefni	fils	Néhi	7		Lange, Schäfer, *Grab* (55) Lange, Schäfer, *Grab* (56) (photo)
140.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20700	Antef	Néferhotep	frère	Antef	1		Lange, Schäfer, *Grab* (57) (pas de photo)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
141.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20705	Hordjéhouty	Khâ	neveu	Hordjéhouty	1		Lange, Schäfer, *Grab* (58) (pas de photo)
142.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20708	Ptahânkh	Sobeknakht	fils	Ptahânkh	8		Lange, Schäfer, *Grab* (59) Lange, Schäfer, *Grab* (60) (photo)
143.	ME	stèle	Gebelein Le Caire CG 20711	Renséneb	Dédounébou	frère	Renséneb	1		Lange, Schäfer, *Grab* (61) (pas de photo)
144.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20735	Res///	X	X	Res///	insc. lacun.	☒	Lange, Schäfer, *Grab* (62) (pas de photo)
145.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20751	Nakhti	Nakht	petit-fils	Nakhti	1		Lange, Schäfer, *Grab* (63)Lange, Schäfer, *Grab* (64) (photo)
146.	ME	stèle	Abydos Le Caire CG 20756	Nakhti	Ouser	fils	Nakhti	1		Lange, Schäfer, *Grab* (65) Lange, Schäfer, *Grab* (66) (photo)
147.	ME	statue	Edfou Le Caire sans n°	Iden	Iouef	fils	Iden	1		Daressy, *ASAE* 18 (1)
148.	ME	stèle fragm.	Edfou Le Caire RT 9.6.18.27	X	Nétcher-Isi	cousin	X	1		Daressy, *ASAE* 18 (2)
149.	ME	stèle ou naos	Edfou Le Caire sans n°	Iouef	Horemhat	frère	Iouef	1		Daressy, *ASAE* 18 (3)
150.	ME	stèle	Edfou X	Kanyhor	?	?	Kanyhor	3		Alliot, *BIFAO* 37 (1)
151.	ME	stèle	Edfou X	Kanyhor	?	?	Outcheshorâat	insc. lacun.		Alliot, *BIFAO* 37 (1)
152.	Fin ME-début DPI	chaouabti fragm.	Sheikh Abd-el-Gournah TT 65 X	Iâhmes	Iâhhotep	frère	Iâhmes	5		Gardiner, *JEA* 4
153.	Fin ME-début DPI	stèle fragm.	Karnak-nord magasin inv. A418 + A580	X	X	X	collectivité	insc. lacun.		Jacquet-Gordon, *Karnak-nord* (2)
154.	Fin ME-début DPI	stèle	Esna Liverpool M.13.12.05.25.	Ibi	Khnoumemsaef	frère	Ibi	1	☒	Downes, *Excavations Esna* (1)
155.	Fin ME-début DPI	stèle	Esna Liverpool E63	Goua	Senséneb	sœur	collectivité familiale	1		Downes, *Excavations Esna* (2)
156.	Fin ME-début DPI	stèle	Esna X	Hori	Sobekemheb	frère	Hori	1		Downes, *Excavations Esna* (3)
157.	XIII^{e} dyn.	statue-cube	X Université Tübingen 1092	Dédousobek	X	frère	Dédousobek	1		Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (2)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
158.	XIII^{e} dyn.	stèle	Karnak-nord magasin inv. A4045	Amonâa	Nébiryaou	fils	Amonâa	1		Jacquet-Gordon, *Karnak-nord* (1)
159.	XIII^{e} dyn.	stèle	Thèbes Moscou Pouchkine inv. I.l.a. 5649	Iyséneb	Iyséneb	frère	Dédouamon	1		Hodjash, Berlev, *Pushkin* (1)
160.	XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) St Peters. Mus. Ermitage inv. 1062	Amenemhat	Renséneb	suivant (*šmsw*)	Amenemhat	9	☒	Bolshakov, Quirke, *Hermitage*
161.	XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos Vienne ÄS 135	prince (*sȝ n[y]-sw.t*) Séneb	Kaouah	« protégé » (*hrd*)	prince (*sȝ n[y]-sw.t*) Séneb	1		Hein, Satzinger, *CAA* Wien 4 (3)
162.	XIII^{e} dyn.	obélisque	Abydos Durham N. 1984	Amenemhat	Amenemhat	X	Hénou	1		Bourriau, *Pharaohs and Mortals*
163.	XIII^{e} dyn.	stèle	X MMA 21.2.68	Res	Aoures	frère	Res	1		Hayes, *Scepter*, part. I
164.	XIII^{e} dyn.	stèle	Deir el-Bahari MMA 22.3.307	Sénebhénâef	Sénebhénâef	frère	Sénebhénâef	1		Habachi, SAK *11*
165.	XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) BM EA 208	Ânkhef	Montououser	frère	Ânkhef	1	☒	Franke, *Stelae in the BM* (1)
166.	XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) BM EA 223	Gébou	Amény	fils	Gébou	1		Franke, *Stelae in the BM* (2)
167.	XIII^{e} dyn.	stèle	Edfou (Isi) Varsovie 141295 MNW	Iqi	Méréri	frère	Iqi	1		Lien électronique 8
168.	XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) BM EA 236	Igaïhotep	Igaïhotep	X	collectivité familiale	9		Franke, *Stelae in the BM* (3)
169.	XIII^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) BM EA 245	Ptahsokar	Sobekhotep	frère	Ptahsokar	1		Franke, *Stelae in the BM* (4)
170.	XIII^{e} dyn.	stèle	Thèbes BM EA 255	Iouefséneb	Sahathor	frère	Iouefséneb	1		Franke, *Stelae in the BM* (5)
171.	XIII^{e} dyn.	stèle	X Bologne KS 1927	prince (*sȝ n[y]-sw.t*) Bébi	Ptahaâ	« protégé » (*hrd*)	prince (*sȝ n[y]-sw.t*) Bébi	1		Bresciani, *Stele Bologna* (1)
172.	XIII^{e} dyn.	stèle	Thèbes ou Abydos Edinburgh A. 1951.344	Sénebéni	Sénebéni	fils	Sobekhotep	1	☒	Di Teodoro, *SAK* 47
173.	XIII^{e} dyn.	paroi naos	Edfou Louvre E 20909 A	Horâa et Sobekhotep	Horâa	frère	Sobekhotep	1		Lien électronique 9
174.	XIII^{e} dyn.	stèle	Edfou X	Horâa et Horhotep	Horâa	fils	Horhotep	1		Alliot, *BIFAO* 37 (2)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
175.	XIII^{e} dyn.	stèle	Edfou X	Horâa	Horâa (fém.)	sœur	Horâa	1		Alliot, *BIFAO* 37 (3)
176.	XIII^{e} dyn.	stèle	Edfou X	/// et Rénefres	Séneb///	frère	Rénefres	3		Alliot, *BIFAO* 37 (4)
177.	XIII^{e} dyn.	stèle	Edfou X	/// et Rénefres	Sobeknéférou ///	sœur	Rénefres	3		Alliot, *BIFAO* 37 (4)
178.	XIII^{e} dyn.	stèle	Akhmim Fitzwilliam Museum Acc. No. E.SS.26	anonyme	anonyme	fils ?	anonyme	1		Martin, *Fitzwilliam Museum* (I)
179.	XIII^{e} dyn.	pseudo-naos	Gebelein (?) coll. Tadros	Séneberaou	Sobekemheb	fils	Séneberaou	1		Vernus, *RdE* 26
180.	XIII^{e} dyn.	chaouabti	X ancien. coll. Omar Pacha	Akhemnéchmet	Sa	frère	Akhemnéchmet	1		Aubert, *Statuettes égyptiennes*
181.	XIII^{e}-XIV^{e} dyn.	statuette	X Turin 192	Gébet	Sénou	frère	Gébet	1		Maspero, *RecTrav* 4 (1)
182.	XIII^{e}-XIV^{e} dyn.	stèle	X BM EA 1370	Néferhotep	Hépou	fille	Sobekhotep (mère)	1		Budge, *HTBM* 5 (2)
183.	XIII^{e}-XIV^{e} dyn.	groupe stat.	Abydos X	Nenni	Dédounéchmet	petit-fils	Nenni	1		Garstang, *El Arabah* (1)
184.	XIII^{e}-XIV^{e} dyn.	groupe stat.	Abydos X	Nenni	Dédounéchmet	cousin	Dédetnéchmet	1		Garstang, *El Arabah* (2)
185.	XIII^{e}-XIV^{e} dyn.	groupe stat.	Abydos X	Nenni	Dédounéchmet	petit-cousin	Hénout	1		Garstang, *El Arabah* (3)
186.	XIII^{e}-XVII^{e} dyn.	stèle	Qift (?) BM EA 1247	Antef	Minnakht	frère	Antef	1		Budge, *HTBM* 3 (2)
187.	XIII^{e}-XVII^{e} dyn.	stèle	Thèbes Macquarie University MU 4575	Âqou	Ptahounénef	frère	Âqou	3		Lien électronique 10
188.	XV^{e}-XVI^{e} dyn.	stèle	Abydos (?) Odessa 50508	Ouser	Ouser	fils (?)	Ouser	1		Berlev, Hodjash, *OBO* 17 (1)
189.	XV^{e}-XVI^{e} dyn.	statuette	X Musée Pouchkine I.1.a.6477	Thoutmosis	Ipounéfer	frère	Thoutmosis	1		Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (1)
190.	XVI^{e} dyn. (?)	stèle	X BM EA 362	Nebsouménou	Montouemheb	frère	Nebsouménou	3		Franke, *Stelae in the BM* (6)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
191.	XVII^{e} dyn.	stèle	X BM EA 300	Iâhmes	Nakht	frère	Iâhmes	1		Budge, *HTBM* 5 (3)
192.	XVII^{e} dyn.	statue	Abydos (?) Louvre E 10525	Sobekhotep	Néférou	sœur	Sobekhotep	1		Delange, *Statues ME* Lien électronique 11
193.	XVII^{e} dyn.	stèle	Edfou Moscou Mus. Pouchkine inv. I.l.a. 5606	Béhtcha	///b	fils	Béhtcha	1		Hodjash, Berlev, *Pushkin* (2)
194.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Univ. Tübingen 164	Tétinéfer	X	X	Tétinéfer	35		Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (3)
195.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40186	Tétinéfer (m.)	Tétimésou	frère	Tétinéfer (m.)	1		Whelan, *Stick Shabtis* (1)
196.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40190	Tétinéfer (m.)	Tétiânkh	frère	Tétinéfer (m.)	1		Whelan, *Stick Shabtis* (2)
197.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Caire 47940	Tétinéfer (f.)	Tétimès	sœur	Tétinéfer (f.)	1		Newberry, *Funerary Statuettes* (1)
198.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	Thèbes Leiden 2.1.1.2	Senhotep	Amenhotep	mère	Senhotep	1		Schneider, *Shabtis* II (1)
199.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Caire 47906	Tétiân	Tétinéfer	frère	Tétiân	1		Newberry, *Funerary Statuettes* (2)
200.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40194	Tétiân	Tétinéfer	frère	Tétiân	1		Whelan, *Stick Shabtis* (3)
201.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40191	Tétiân	Tétiânkh	frère	Tétiân	1		Whelan, *Stick Shabtis* (4)
202.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Caire 47909	Tétisaantef	Djab///	frère	Tétisaantef	1		Newberry, *Funerary Statuettes* (3)
203.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40177	Tétisaantef	Tétimésou	frère	Tétisaantef	1		Whelan, *Stick Shabtis* (5)
204.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40179	Tétisaantef	Tétimésou	frère	Tétisaantef	1		Whelan, *Stick Shabtis* (6)
205.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40195	Antef	Satiret	mère	Antef	1		Whelan, *Stick Shabtis* (7)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
206.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Durham EG 535	Mès	Pa///	frère	Mès	1		Whelan, *Stick Shabtis* (8)
207.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40200	Sahotep	X	frère	Sahotep	1		Whelan, *Stick Shabtis* (9)
208.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40201	Sahotep (?)	X	frère	Sahotep (?)	1		Whelan, *Stick Shabtis* (10)
209.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Petrie Museum UC 40210	Senhotep	Iâhhotep	frère	Senhotep	1		Whelan, *Stick Shabtis* (11)
210.	XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Caire 47925	Néfer	Iâhmès	x	Néfer	5		Newberry, *Funerary Statuettes* (4)
211.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X BM 21706	Tétisaantef	Téti///	frère	Tétisaantef	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (1)
212.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X BM 16007	Djéhoutymès	Antef (f.)	sœur	Djéhoutymès	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (2)
213.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X BM 16005	Djéhoutymès	///	sœur	Djéhoutymès	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (3)
214.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X BM 16006	Djéhouty	Nétcherhotep	frère	Djéhouty	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (4)
215.	XVII^{e} dyn.	chaouabti dans petit sarcophage	X BM 16006	Djéhouty	Nétcherhotep	frère	Djéhouty	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (4)
216.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X BM 21707	Tétiân	Tétires	frère	Tétiân	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (5)
217.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X BM 21708	Téti///	Tétiresoui	frère	Téti///	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (6)
218.	XVII^{e} dyn.	petit sarcophage	X Leiden Q 11	Kamès	///sen	sœur	Kamès	1		Borchardt, *Todtenstatuetten* (7)
219.	DPI	stèle	Abydos X	Amenhotep	Oupouaouthotep	frère (?)	Amenhotep	1		Petrie, *Abydos II*
220.	DPI	stèle	Fort. Bouhen X	Saamon	Irgémétef	frère	Saamon	1		Smith, *Bouhen* (1)
221.	DPI	stèle	Fort. Bouhen X	Saamon	Piânkhi (?)	frère	Saamon	1		Smith, *Bouhen* (2)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
222.	DPI	stèle	Fort. Bouhen X	Saamon	Irgémétef	frère	Saamon	1		Smith, *Bouhen* (3)
223.	DPI	stèle	Fort. Bouhen X	Dédi	Dédousobek	frère	Dédi	1		Smith, *Bouhen* (4)
224.	DPI	statue	Fort. Bouhen Khartoum 31	Sobekemheb	Dédi	fils	Sobekemheb	1		Smith, *Bouhen* (5)
225.	DPI	stèle	Fort. Bouhen Khartoum (sans n°)	Itefrenpou (?)	Saânqet	frère	Itefrenpou (?)	1		Smith, *Bouhen* (6)
226.	DPI	stèle	Fort. Bouhen Khartoum n° 18	Ka	Iâhouser	petit-fils	Ka	1		Säve-Söderbergh, *JEA* 35
227.	DPI	stèle	X coll. privée (Suisse)	Saamon Dédousobek	It	maîtresse du domaine	« ancêtres » (« pères », *jt.w*)	9		Eberwein, *Antike Kunst*
228.	Fin DPI	stèle fragm.	Fort. Bouhen Univ. Pennsyl. E 10983	X	Sopedher	frère	X	1		Smith, *Bouhen* (7)
229.	Fin XVII^{e} dyn.	chaouabti	X Coll. Emmacha 45	Sénakhtpou	Amonnéfer	frère	Sénakhtpou	1		Loffet, *Collection Emmacha* (1)
230.	Fin XVII^{e} dyn.	stèle	X Ermitage DV - 1091	Ioui	Chérit	épouse	Ioui	1		Stefanovic, *Varia Epigraphica* II
231.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	statue	Dra Abou el-Naga Louvre E 15682	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	Taâ-(Séqénenrê)	père	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	6		Barbotin, *Statues NE* (1) Lien électronique 12
232.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	statue	Dra Abou el-Naga Louvre E 15682	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	Iâhmès (princesse)	sœur	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	1		Barbotin, *Statues NE* (2) Lien électronique 12
233.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	statue	Dra Abou el-Naga Louvre E 15682	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	Iâhmès (princesse)	sœur	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	1		Barbotin, *Statues NE* (3) Lien électronique 12
234.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	statue	Dra Abou el-Naga Louvre E 15682	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	Taâ (Séqénenrê)	père	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	6		Barbotin, *Statues NE* (4) Lien électronique 12
235.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	statue	Dra Abou el-Naga Louvre E 15682	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	Iâhhotep	sœur	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	3		Barbotin, *Statues NE* (5) Lien électronique 12
236.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	stèle	X BM EA 69673	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	X	X	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	1		Lien électronique 13
237.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	stèle	Edfou ou Elkab Fitzwilliam Museum Acc. No. E.SS.30	Intchou	Ser	prêtre *ouâb*	Intchou, Taka, Rouiou	1		Martin, *Fitzwilliam Museum* (II)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
							(collectivité familiale ?)			
238.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	statue fragm.	X Liverpool SAOS E 609	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Râmose	Kahéry	desservant du *ka* (*ḥm-kꜣ*)	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Râmose	1		Snape, *JEA* 71
239.	Fin XVII^{e} dyn.-début XVIII^{e} dyn.	stèle	Bubastis Sharqeya National Museum (H 705)	Sahéqet	Sara	frère	Sahéqet	1		Ashmawy Ali, *BIFAO* 109
240.	XVIII^{e} dyn.	groupe stat.	Thèbes-Ouest (TT 729 ?) coll. Privée (Suisse)	Néferkhaout et Rennéfer	Rouyou	fille	Neferkhaout (père)	1		Page-Gasser, Wiese, *Moments d'éternité* (1)
241.	XVIII^{e} dyn.	groupe stat.	Thèbes-Ouest (TT 729 ?) coll. Privée (Suisse)	Néferkhaout et Rennéfer	Rouyou	fille	Rennéfer (mère)	1		Page-Gasser, Wiese, *Moments d'éternité* (2)
242.	XVIII^{e} dyn.	groupe stat.	Thèbes Mariemont Ac.81/9	Hotep et Mouttouy	Mouttouy	fille	Hotep	8		Derriks, Delvaux, *Antiquités Mariemont* (1)
243.	XVIII^{e} dyn.	stèle	X Berlin 7317	Panéhésy	Oupouaoutmes	fils	Panéhésy	1		Roeder, *Aegyptische Inschriften*
244.	XVIII^{e} dyn.	groupe stat.	X BM EA 2300	Minmès	Minmès	fils	Minmès	1		Robins, *Reflections of Women*
245.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Karnak III^{e} pylône Le Caire JE 59636	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès	Séneb	petit-fils	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Iâhmès et membres de la famille ? (*rn=sn*)	1		Lacau, *Mél. Mariette*
246.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Thèbes-ouest X	Iâhmès	Mi	fille	Tchéch (mère)	1		Gardiner, *JEA* 3
247.	XVIII^{e} dyn.	statue	X Dijon n° 4	Qed	Ouadjmès	fils	père	1		Laurent, *Musée Beaux-Arts Dijon*
248.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Abydos Louvre C 102	Ourmaou	Ourmaou	fils	Rê	1		Rickal, *Rendre visite aux dieux* Lien électronique 14
249.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Abydos Louvre C 102	Ourmaou	Ourmaou	fils	Rê	43		Rickal, *Rendre visite aux dieux* Lien électronique 14
250.	XVIII^{e} dyn.	bas-relief	Saqqâra Bubasteion I.19	Thoutmès	Kasa	fils	Qenna	1		Zivie, *Tombe Thoutmes*
251.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Thèbes (?) Field Museum Chicago n° 31650	Nebnéfer et Tanébet	Nebnéfer	époux	Tanébet	1		Allen, *Field Museum* (1)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
252.	XVIII[e] dyn.	stèle	Abydos (?) Field Museum Chicago n° 31656	Houmatch et Tefket	Tahouy	fille	Tefket (mère)	1		Allen, *Field Museum* (2)
253.	XVIII[e] dyn.	stèle	Abydos Compiègne Inv. L. 486	Hapou	Inhermès	fils	Hapou	1		Camino, Papier-Lecostety, *Musée Compiègne* (1)
254.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Compiègne Inv. L. 494	Iymontou	Kamès	épouse	Iymontou	1		Camino, Papier-Lecostety, *Musée Compiègne* (2)
255.	XVIII[e] dyn.	pyramidion	région thébaine (?) Oxford Ashm. Mus. E 3926	Téti	Djéhouty	fils	Téti	1		Malek, *JEA* 76
256.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre C 65	Paser	Paser	petit-fils	Paser	1		Drioton, *RdE* 1
257.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X Brook. Mus. 40.523	Nebsen et Nébetta	Ouserhat	fils	Nebsen et Nébetta	1		James, *Corpus* (2) Lien électronique 15
258.	XVIII[e] dyn.	stèle	Louqsor Florence 7570	Nebmès	Minnakht	frère	Nebmès	1		Bosticco, *Stele egiziane* II (1)
259.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Florence 2511	Tchembou	Sénénou	fille	Tchembou	8		Bosticco, *Stele egiziane* II (2) Lien électronique 16
260.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes (?) Florence 2534	Amonipet	Amonipet	fils	Hor	8		Bosticco, *Stele egiziane* II (3)
261.	XVIII[e] dyn.	stèle (reg. 1)	X Louvre C 76	Iy	Rénoura	fils	Iy	1		Pierret, *Inscriptions* 2 Lien électronique 17
262.	XVIII[e] dyn.	stèle (reg. 2)	X Louvre C 76	Iy	Rénoura	fils	Iy	33		Pierret, *Inscriptions* 2 Lien électronique 17
263.	XVIII[e] dyn.	stèle (montant g.)	X Louvre C 76	Iy	Rénoura	fils	Iy	1		Pierret, *Inscriptions* 2 Lien électronique 17
264.	XVIII[e] dyn.	stèle (reg. inf.)	X Louvre C 76	Iy	Rénoura	fils	Iy	1		Pierret, *Inscriptions* 2 Lien électronique 17
265.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Vienne ÄS 89	Tchéna	Méryptah	fils	Tchéna	1		Hüttner, Satzinger, *CAA Wien* 16 (1)
266.	XVIII[e] dyn.	stèle (reg. 2, g.)	X Leyde V 107	Méryptah	Méryptah	fils	Tchéna	1		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (2)
267.	XVIII[e] dyn.	stèle (reg. inf.)	X Leyde V 107	Méryptah	Rê (?)	fils	Méryptah	1		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (2)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
268.	XVIII[e] dyn.	stèle	Saqqâra Brooklyn Museum 37.1353E	Ouserpehty-nysout	X	fils	Ouserpehty-nysout	1		Lien électronique 18
269.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre C 90	Iat	Tchitchi	épouse	Iat	1		Lien électronique 19
270.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre E 20357	Kéret	Kéret	fils	Taouy (p.) Tchar (m.)	1		Lien électronique 20
271.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	Deir el-Bahari magasin proche Metropolitan Museum House	Touro	Iâhmès dit Paténi	fils	Touro	19		Habachi, *Kush* VII (1)
272.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	Deir el-Bahari magasin proche Metropolitan Museum House	Touro	Iâhmès dit Paténi	fils	Touro Paténi	1		Habachi, *Kush* VII (2)
273.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	X Turin 3085	Kéret	Amenhotep	fils	Kéret	1		Seipel, *Ägypten* (2)
274.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	Deir el-Bahari Chicago OI E8635	Iâhmes dit Paténi	Amonemheb	fils	Iâhmès dit Paténi	1		Habachi, *Kush* VII (3)
275.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	Héracléopolis Magna Le Caire CG 563	Hotep	Hotep	fils	Ipou	1		Borchardt, *Statuen* (5)
276.	XVIII[e] dyn.	statue	Gourob (tombe 22) Le Caire CG 814	Res (f.)	Amonemipou	fils	Res	19		Borchardt, *Statuen* (8)
277.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X Le Caire CG 1107	Samout et Baky (f.)	Paser	petit-fils	Samout	1		Borchardt, *Statuen* (14)
278.	XVIII[e] dyn. (?)	statue	Cachette Karnak K 92 Le Caire CG 42134	Taïtou (f.)	Amenemhat	fils	Taïtou	1		Lien électronique 21
279.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	Memphis Florence 1790	Ptahmès III	Pahemnétcher	X	Ptahmès	insc. lacun.		Maystre, *OBO* 113 (1) Lien électronique 22
280.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Brook. Mus. 07.420	Senrès	Hormès	épouse	Senrès	1		James, *Corpus* (3)
281.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Londres BM EA 280	Batchy	Hénoutnéféret	mère	Batchy	1		Budge, *HTBM* 5 (4)
282.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Londres BM EA 280	Batchy	Amenemhat	père	Batchy	1		Budge, *HTBM* 5 (4)
283.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes Londres BM EA 346	Katy	Ouserhat	fils	Katy	8		Hall, *HTBM* 7 (1)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
284.	XVIII[e] dyn.	stèle	Malte Londres BM EA 218	Horemousékhet	Noubnéféret	sœur	Horemousékhet	1		Hall, *HTBM* 7 (3)
285.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X BM EA 31	Itchou et Hénoutouret	Néferhebef	fils	Itchou	1		Edwards, *HTBM* 8 (1)
286.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X BM EA 29	Irnéférou et Ipou	Moutakhet	fille	Irnéférou (père)	8		Edwards, *HTBM* 8 (2)
287.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X BM EA 29	Irnéférou et Ipou	Moutakhet	fille	Irnéférou (père)	1		Edwards, *HTBM* 8 (2)
288.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X BM EA 29	Irnéférou et Ipou	Moutakhet	fille	Ipou (mère)	1		Edwards, *HTBM* 8 (2)
289.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X BM EA 29	Irnéférou et Ipou	Moutakhet	fille	Ipou (mère)	1		Edwards, *HTBM* 8 (2)
290.	XVIII[e] dyn.	stèle	Edfou (prob.) Vienne ÄS 5088	Djéhouty	Itfy	frère	Djéhouty	1		Hüttner, Satzinger, *CAA Wien* 16 (2)
291.	XVIII[e] dyn.	stèle	Edfou (prob.) Vienne ÄS 5088	Djéhouty	Ipou Mâty	frère belle-sœur	Djéhouty	1		Hüttner, Satzinger, *CAA Wien* 16 (2)
292.	XVIII[e] dyn.	stèle	D. el-Médinâ Turin S. 6137	Tounra	Amonemipet	fils	Tounra	8		Tosi, Roccati, *Stele* (1)
293.	XVIII[e] dyn.	stèle	D. el-Médinâ Turin 50005	Mâkymontou	Séménekh	frère	Mâkymontou	1		Tosi, Roccati, *Stele* (2)
294.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Debeira	Djéhoutyhétep	Djéhoutyhétep	époux et fils	épouse père mère	9		Säve-Söderbergh, *Kush* 8
295.	XVIII[e] dyn.	statue fragm.	X Londres University College (sans n°)	Raou	Senhotep	fils	père	1		Weigall, *RecTrav* 29
296.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Sheikh Abd-el-Gournah TT C4	Mérymaât	Ousem	petit-fils	Sennétcher, père de Mérymaât	1	☒	Manniche, *Lost Tombs*
297.	XVIII[e] dyn.	chaouabti	Deir el-Bahari Musée Leyde	Amenhotep	Sénénou	frère	Amenhotep	1		Schneider, *Shabtis* I (1)
298.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X Coll. privée (Paris)	Ânen (p.) et Amonemousékh (m.)	Hori	fils	Ânen Amonemousékh	1		Corteggiani, *BiEtud* 106/4
299.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X Coll. privée (Paris)	Ânen (p.) et Amonemousékh (m.)	Hori	fils	Ânen (p.) Amonemousékh (m.)	8		Corteggiani, *BiEtud* 106/4

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
300.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X Hartwell Museum	Nebouâou (p.) Tanethout (m.)	Ouserhat	fils	Nebouâou (p.)	1		Gauthier, *BIFAO* 16
301.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	X Hartwell Museum	Nebouâou (p.) Tanethout (m.)	Ouserhat	fils	Nebouâou (p.) Tanethout (m.)	1		Gauthier, *BIFAO* 16
302.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 façade gauche	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1		Davies, *OLA* 191 (1)
303.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab tombe n° 5 façade droite	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1		Davies, *OLA* 191 (1)
304.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 mur est, texte bio.	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1		Davies, *OLA* 191 (2)
305.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 mur est, niche gauche	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1	☒	Davies, *OLA* 191 (3)
306.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 Mur est, niche droite	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1	☒	Davies, *OLA* 191 (3)
307.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 Mur nord, reg. sup.	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1		Davies, *OLA* 191 (4)
308.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 Mur nord, reg. inf.	Iâhmès, fils d'Abana	Pahéry	fils	Itiréri (p.) et Kem (m.)	8		Davies, *OLA* 191 (5)
309.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 Mur ouest, bandeau	Iâhmès, fils d'Abana	Héryiry	petit-fils	Iâhmès, fils d'Abana	1		Davies, *OLA* 191 (6)
310.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Elkab - tombe n° 5 Mur ouest, reg. sup.	Iâhmès, fils d'Abana	Héryiry	fils	Itirouri (p.) et Satamon (m.)	1		Davies, *OLA* 191 (7)
311.	XVIII[e] dyn.	statue	X Turin 3061	Hapou	Hapouséneb	fils	Hapou	1		*Urk.* IV, 470, 16
312.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Tell Nebesha Oxford Ashm. Museum Inv. Nr. 1888.298	Minmès	Minmès	fils	Naÿ (père)	1		*Urk.* IV, 1446, 12
313.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Tell Nebesha Oxford Ashm. Museum Inv. Nr. 1888.298	Minmès	Minmès	fils	Rennéfer (mère)	1		*Urk.* IV, 1446, 18
314.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes Ouest (temple Thoutmosis IV) Oxford Ashm. Museum	Itchouosiris	Minmès	fils	Itchouosiris	1		*Urk.* IV, 1641, 19
315.	XVIII[e] dyn.	stèle	Saqqâra X	Tita (h.) Tou(y) (f.)	Qéna	fils	Tita	1		Zivie, *BiEtud* 106/2

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
316.	XVIII[e] dyn.	stèle fragm.	X BM EA 1016	Nou	Nenna	fils	son père sa mère sa sœur	1		Edwards, *HTBM* 8 (3)
317.	XVIII[e] dyn.	stèle	TT 57 Sheikh Abd-el-Gournah	Khâemhat	Khâemhat	fils	Imhotep	1		Sadek, *MDAIK* 29, 1
318.	XVIII[e] dyn.	stèle	Abydos (?) Hildesheim Inv.-Nr. 1261	Qaouy	Qaouy	« frère »	collectivité	1		Eggebrecht, *Hildesheim*
319.	XVIII[e] dyn.	paroi	Deir el-Médinâ TT 340	Amenemhat	Sennéfer	fils	Amenemhat	1		Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (1)
320.	XVIII[e] dyn.	paroi	Deir el-Médinâ TT 340	Amenemhat	Sennéfer	fils	Amenemhat	40		Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (2)
321.	XVIII[e] dyn.	paroi	Deir el-Médinâ TT 340	Amenemhat	Amenemhat	fils	Maân (ou Chemen)	1		Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (3)
322.	XVIII[e] dyn.	paroi	Deir el-Médinâ TT 340	Amenemhat	Amenemhat Sennéfer	fils petit-fils	Maân (ou Chemen) et Hout	4		Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (4)
323.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes (?) Brunswick, HAUM, Aeg S 13	Kénény	Amonqen	frère	Kénény	1		Tinius, *Altägypten in Braunschweig*
324.	XVIII[e] dyn.	stèle	Assassif MMA 20.2.4	Iâhmès	Kiki	X	Iâhmès (m.) et (?) Iâhmès (f.)	5		Lien électronique 23
325.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Bologne KS 1923	Amenhotep	Pennoub	fils	Amenhotep (p.) Amenemousékh (m.)	1		Bresciani, *Stele Bologna* (2)
326.	XVIII[e] dyn.	statuette	Abydos (?) Musée Pouchkine I.1.a.4760	Sennéfer	Sennéfer	frère	Sennéfer	1		Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (2)
327.	XVIII[e] dyn.	statuette	Thèbes Musée Pouchkine I.1.a.2103	Amenhotep	Aâkhéper(ka)rê-séneb	fils	Amenhotep	1		Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (3)
328.	XVIII[e] dyn.	statuette	Thèbes Musée Pouchkine I.1.a.2099	Rennaÿ	Aâkhéper(ka)rê-séneb	fils	Rennaÿ	1		Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (4)
329.	XVIII[e] dyn.	stèle	Saqqâra Stockholm MM 11443	Amonemipet	Baqet	mère	Amonemipet	1		Lien électronique 24
330.	XVIII[e] dyn.	stèle	Dra Abou el-Naga Penn Museum 29-87-462	Paiyro	Idy	sœur	Paiyro	1		Lien électronique 25

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
331.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Hildesheim Inv.-Nr. 1896	Nakht	Nakht	petit-fils fils	Horiout Qaouy	1		Eggebrecht, *Unsterblichkeit*
332.	XVIII[e] dyn.	statue-cube	Ermant Louvre E 20205	Djéhouty	Montounakht	fils	Djéhouty	1		Lien électronique 26
333.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Thèbes Louvre E 10443	Kaemimen, Mérytrê Aâkhéperourê-séneb	Aâkhéperourê-séneb	fils	Kaemimen (p.) Mérytrê (m.)	insc. lacun.		Lien électronique 27
334.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Thèbes Louvre E 10443	Kaemimen, Mérytrê Aâkhéperourê-séneb	Aâkhéperourê-séneb	fils	Kaemimen (p.) Mérytrê (m.)	insc. lacun.		Lien électronique 27
335.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Hout-Sékhem Coll. privée	Nebsény, Houta Khâemouaset	Khâemouaset	fils petit-fils	Nebsény (p.) Houta (g.-m.)	8		Collombert, *Hommages Yoyotte*
336.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Hout-Sékhem Coll. privée	Nebsény, Houta Khâemouaset	Khâemouaset	fils	Nebsény (p.)	1		Collombert, *Hommages Yoyotte*
337.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Hout-Sékhem Coll. privée	Nebsény, Houta Khâemouaset	Khâemouaset	petit-fils	Houta (g.-m.)	1		Collombert, *Hommages Yoyotte*
338.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Hout-Sékhem Coll. privée	Nebsény, Houta Khâemouaset	Khâemouaset	fils petit-fils	Nebsény (p.) Houta (g.-m.)	1		Collombert, *Hommages Yoyotte*
339.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes (?) Univ. Tübingen 1684	Mérymès	Rê	X	Mérymès	1		Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (4)
340.	XVIII[e] dyn.	Statue-cube	El-Salmiya Cleveland 1920.2004	Médétchou	Amenemhat	fils	Médétchou	1		Berman, Bohač, *Cleveland*
341.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Bologne KS 1908	Sénou	Saamon	fils	Sénou	33		Bresciani, *MDAIK* 37 (1)
342.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Bologne KS 1908	Sénou	Saamon	fils	Sénou	1		Bresciani, *MDAIK* 37 (1)
343.	XVIII[e] dyn.	stèle f-p	Tanis Louvre C 140	Sénou	Saamon	fils	Sénou	1		Bresciani, *MDAIK* 37 (2) Lien électronique 28
344.	XVIII[e] dyn.	stèle f-p	Tanis Louvre C 140	Sénou	Saamon	fils	Sénou	1		Bresciani, *MDAIK* 37 (2) Lien électronique 28
345.	XVIII[e] dyn.	stèle	Héliopolis Magasin Gîza n° 230	Ptahmès	Méryrê	fils	Ptahmès	1		El-Banna, *GM* 116

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
346.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Héliopolis Caire RT 05.06.1976.01 ; auj. Washington Smithsonian Institution	Nénou	Nebpéhetrê	fils	Nénou	1		Tawfik, *GM* 29
347.	XVIII^{e} dyn.	stèle fragm.	X Liverpool n° 25	Amonemouia	Amonemouia	serviteur (*bȝk*)	Mérymès	1		Varille, *ASAE* 45
348.	XVIII^{e} dyn.	groupe stat.	Saft el Henneh Le Caire JE 46600	Esouas	Hor	fils	Esouas	1		Schoske, Wildung, *Persönlichkeiten*
349.	XVIII^{e} dyn.	groupe stat.	Saft el Henneh Le Caire JE 46600	Esouas	Hor	fils	Esouas	insc. lacun.		Schoske, Wildung, *Persönlichkeiten*
350.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Saqqâra Florence 2567	Amenhotep et Ipy	Ipy	fils	Amenhotep	1		Bosticco, *Stele egiziane* II (4)
351.	XVIII^{e} dyn.	stèle f-p	Saqqâra Florence 2565	Thoutmosis	Ptahmès	fils	Thoutmosis	1		Bosticco, *Stele egiziane* II (5)
352.	XVIII^{e} dyn.	stèle	El-Assassif (TT 33) X	Tétiânkh	Tétiânkh	« fils »	collectivité	1		Colin, *BIFAO* 120
353.	XVIII^{e} dyn.	stèle	Thèbes Louvre C 244	Irmet	Itnéfer	frère	Irmet	1		Lien électronique 29
354.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT 16.12.17.1	Iouny (ép. Moutnéfer)	Mâhou	fils	Iouny	27		Daressy, *ASAE* 18 (4)
355.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT 16.12.17.1	Iouny (ép. Moutnéfer)	Mâhou	fils	Iouny	27		Daressy, *ASAE* 18 (4)
356.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT 16.12.17.1	Iouny (ép. Moutnéfer)	Mâhou	fils	Iouny	27		Daressy, *ASAE* 18 (4)
357.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT 16.12.17.1	Iouny (ép. Moutnéfer)	Mâhou	fils	Iouny	19		Daressy, *ASAE* 18 (4)
358.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT ???	Moutnéféret (ép. Iouny)	Mâhou	fils	Moutnéféret	19		Daressy, *ASAE* 18 (5)
359.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT ???	Moutnéféret (ép. Iouny)	Mâhou	fils	Moutnéféret	27		Daressy, *ASAE* 18 (5)
360.	XVIII^{e} dyn.	statue	Balansourah Le Caire RT ???	Moutnéféret (ép. Iouny)	Mâhou	fils	Moutnéféret	42		Daressy, *ASAE* 18 (5)
361.	XVIII^{e} dyn.	chaouabti	Thèbes-Ouest KV 62 Le Caire JE 60836	Toutânkhamon	Nakhtmin	serviteur *(bȝk)*	Toutânkhamon	19		Beinlich, Saleh, *Tutanchamun*

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
362.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Temple T à Kawa musée Khartoum n° 2960	Khâemouaset et Taemouadjésy	Taemouadjésy	X	Khâemouaset	35		Macadam, *Temples Kawa*
363.	XVIII[e] dyn.	bas-relief	Faras musée Khartoum n° 3745	Houy	Taemouadjésy	« sœur »	Houy	1		Griffith, *AAALiv* VIII
364.	XVIII[e] dyn.	stèle	Saqqâra Londres BM EA 211	Toutou	Toutou	fils	Khonsou	1		Hall, *HTBM* 7 (4)
365.	XVIII[e] dyn.	stèle fragm.	X Londres Petrie Coll. UC 14486	Amoneminet	Minmès	frère	Amoneminet	1		Stewart, *Egyptian Stelae* (1)
366.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre E 25496	Kasen	Amenmès	fils	Kasen	8		Schulman, *JARCE* 21 Lien électronique 30
367.	XVIII[e] dyn.	stèle	Abydos (?) Odessa 52658	Hatiay	Hatiay	fils	père et mère	43		Berlev, Hodjash, *OBO* 17 (2)
368.	XVIII[e] dyn.	stèle fragm.	Héliopolis Museum of Adelaide	Menkhéper	Chaâa	fils	Menkhéper	1		Ockinga, *JEA* 91
369.	XVIII[e] dyn.	statue	X Turin n° 202	Mersou	Maïamon	frère	Mersou	1		Maspero, *RevTrav* 4 (11)
370.	XVIII[e] dyn.	groupe stat.	Thèbes MMA 25.184.8.	Qedamon (p.) Nébetiounet (m), Moutnéféret (p.-fille)	Douatnéféret	fille	Qedamon (p.) Nébetiounet (m)	4		Capel, Markoe, *Mistress of the House* (I)
371.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes (?) MMA 25.184.2.	Djéhouty	Iâhmès	« fils »	Djéhouty (p.) Djéhouty (o. ?) Rouinéfer (m.)	1		Lien électronique 31
372.	XVIII[e] dyn.	stèle	Thèbes (?) MMA 25.184.2.	Djéhouty	Iâhmès	« frère »	Rou (tante ?) Rou (soeur ?)	1		Lien électronique 31
373.	XVIII[e] dyn.	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah Le Caire CG 34039	Hednakht	Hednakht	fils	père et mère	8		Lacau, *Stèles NE* (1)
374.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre C 82	Ouia	Méry	fils	père et mère	1		Lien électronique 32
375.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre C 283	Paser	Djéhoutymès	fils	Naia (fils Paser)	19		Lien électronique 33
376.	XVIII[e]-XIX[e] dyn.	stèle	D. el-Médinâ Turin 50022	Djéserka	Houy	frère	Djéserka	1		Tosi, Roccati, *Stele* (3)
377.	XVIII[e]-XIX[e] dyn.	bas-relief fragm.	Gîza Le Caire RT 27.6.24.11	Khâemouaset	Néferptah	fils	Khâemouaset	1		Zivie, *BIFAO* 76

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
378.	XVIII^{e}-XIX^{e} dyn.	chaouabti	X Berlin 17810	Nebmès	Maï	fille	Nebmès	1		Schneider, *Shabtis* I (2)
379.	XVIII^{e}-XIX^{e} dyn.	stèle	Thèbes BM EA 322	Bati	Itounoumâ	frère	Bati	1		Hall, *HTBM* 7 (2)
380.	XVIII^{e}-XIX^{e} dyn.	socle statuette	X Londres Petrie Coll. UC 14734	Khonsou	Bakamon	père	Khonsou	1		Stewart, *Egyptian Stelae* (9)
381.	XIX^{e} dyn.	groupe stat.	Assiout MMA 15.2.1	Iouny et Rénénout	Rénénout	fille	Métiaÿ	1		Capel, Markoe, *Mistress of the House* (II)
382.	XIX^{e} dyn.	stèle	D. el-Médinâ Louvre E 16344	Khonsou	Nédjembéhédéty	sœur	Khonsou	1		Lien électronique 34
383.	XIX^{e} dyn.	statue	X BM EA 712	Râhotep (vizir)	Méry	fils	Râhotep	8		James, *HTBM* 9 (1)
384.	XIX^{e} dyn.	stèle	Memphis (?) BM EA 183	Pahemnétcher	Henry	sœur	collectivité familiale	1		James, *HTBM* 9 (2)
385.	XIX^{e} dyn.	stèle	X BM EA 156	Paÿ	Paÿ	fils	Amonemheb	1		James, *HTBM* 9 (4)
386.	XIX^{e} dyn.	cuve à libation	Thèbes BM EA 384	Amonemheb	Bakenmout	fils	Amonemheb	42		James, *HTBM* 9 (7)
387.	XIX^{e} dyn.	statue naophore	X BM EA 845	Hori	Ourkhérephémo uou	fils	Hori	19		Bierbrier, *HTBM* 10 (1)
388.	XIX^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 409 Le Caire CG 42183	Amonouahsou	Iry (?)	fils	Amonouahsou	1		Lien électronique 35
389.	XIX^{e} dyn.	statue-cube	X Coll. Michaélidis (Le Caire)	Iouefânkh	Ânkhefenhor	fils	Iouefânkh	8		Drioton, *ASAE* 44
390.	XIX^{e} dyn.	stèle	Abydos Chapelle de Séthy I^{er}	Ramsès I^{er}	Séthy I^{er}	fils	Ramsès I^{er}	41		K*RI* I, 111, 15-16
391.	XIX^{e} dyn.	stèle	Abydos Chapelle de Séthy I^{er}	Ramsès I^{er}	Séthy I^{er}	fils	Ramsès I^{er}	40		K*RI* I, 113, 6
392.	XIX^{e} dyn.	statue fragm.	Abydos Le Caire JE 89625	Ramsès I^{er}	Séthy I^{er}	fils	Ramsès I^{er}	10	☒	Clère, *RdE* 11
393.	XIX^{e} dyn.	socle statue.	El Qantara X	Ramsès I^{er}	Ramsès II	petit-fils	Ramsès I^{er}	9	☒	K*RI* I, 107, 5-6 Brand, *PdÄ* 16
394.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	Sheikh Abd-el-Gournah TT 51	Ouserhat	Ouserhat	« fils »	vizir Imhotep Hapouseneb (fils)	8		Legrain, *ASAE* 8

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
							Khonsouem (heb) (père)			
395.	XIX^{e} dyn.	stèle	Abydos Louvre C 93	Nyany	Nyany	fils	Khâemouaset	8		K*RI* I, 346, 3 Lien électronique 36
396.	XIX^{e} dyn.	stèle	X Oxford Ashm. Museum n° 1883.14	Iouny	Khây	fils	Iouny	1		Lien électronique 37
397.	XIX^{e} dyn.	stèle	X Louvre C 89	Iouny	Khâemouaset	fils	Houy	1		Lien électronique 38
398.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 323	Pached	Maaninakhttouef	petit-fils	collectivité familiale	8		K*RI* I, 392, 10
399.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 323	Pached	Maaninakhttouef	fils	Pached	8		K*RI* I, 394, 2
400.	XIX^{e} dyn.	table offrandes	D. el-Médinâ TT 360 (cour) X	Houy	Houynéfer	fils	Houy	8		K*RI* I, 401, 8
401.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	Cheikh Abd-el-Gournah TT 45	Djéhouty	Djéoutyemheb	fils	Ounnéfer	1		Garis Davies, *Seven Private Tombs*
402.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	sud portique 2de cour temple Séthy Abydos	Séthy I^{er}	Ramsès II	fils	Séthy I^{er}	1		K*RI* II, 327, 9-10
403.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	Sérabit el-Khâdim (n° 262)	Amonemipet	Amonemipet	fils	Ramsès II	1		K*RI* II, 341, 5
404.	XIX^{e} dyn.	statue	X Berlin 24022	Youpa	Hatiay	fils	Youpa	1		K*RI* III, 197, 10-12
405.	XIX^{e} dyn.	pyramidion	Memphis (?) Liverpool M 11015	Néferrenpet	Bakenptah	fils	Néferrenpet	19		Rammant-Peteers, *OLA* 11
406.	XIX^{e} dyn.	stèle	Thèbes-Ouest Coll. Michaélidis (Le Caire)	Naherhou	Néferrenpet	fils	Naherhou	1		Wente, *JNES* 22
407.	XIX^{e} dyn.	stèle	Abydos Copenhague (sans n°)	Soutyemheb	Heh	fils	Soutyemheb	8		Petrie, *Tombs of the Courtiers*
408.	XIX^{e} dyn.	statue-cube	Tell Nebesha Coll. privée (New York)	Mérenptah	Amona	fils	Mérenptah	1		K*RI* III, 248, 7
409.	XIX^{e} dyn.	statue-cube	X Copenhague NCG AEIN 662	Ounennéfer	Amoneminet	fils	Ounennéfer	insc. lacun.		K*RI* III, 292, 9

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
410.	XIX^{e} dyn.	statue-cube	X Copenhague NCG AEIN 662	Ounennéfer	Amoneminet	fils	Ounennéfer	1		K*RI* III, 292, 10
411.	XIX^{e} dyn.	stèle	Saqqâra Louvre C 210	Amonouahsou	Amonouahsou	« fils »	Ptahmaÿ et Iouy	19		K*RI* III, 306, 6 Lien électronique 39
412.	XIX^{e} dyn.	stèle	Saqqâra Louvre C 210	Amonouahsou	Youa	fils	Ptahmaÿ	8		K*RI* III, 307, 11 Lien électronique 39
413.	XIX^{e} dyn.	stèle	X BM EA 132	Hori	Hori	fils	Méryrê	8		James, *HTBM* 9 (8)
414.	XIX^{e} dyn.	statue-cube	Saqqâra Leyde AST 23 (D 45)	Ptahmès	Youyou	fils	Ptahmès	1		K*RI* III, 416, 10
415.	XIX^{e} dyn.	groupe stat.	Abydos Le Caire JE 35257	Méry (père) Ounennéfer (fils)	Ounennéfer	fils	Méry	8		K*RI* III, 447, 15
416.	XIX^{e} dyn.	groupe stat.	Abydos Le Caire JE 35258	Ounennéfer	Ounennéfer	fils	Mâiany (mère)	8		K*RI* III, 450, 8 Clère, *BiEtud* 97/1
417.	XIX^{e} dyn.	groupe stat.	Abydos Le Caire JE 35258	Ounennéfer	Ounennéfer	fils	Méry (père)	8		K*RI* III, 450, 14-15 Clère, *BiEtud* 97/1
418.	XIX^{e} dyn.	statue	Assiout (?) Athènes AIG 106	Ounennéfer	Ounennéfer	« frère »	Râhotep	8		K*RI* III, 451, 12
419.	XIX^{e} dyn.	stèle ou bas-relief	Abydos Uppsala 1	Ounennéfer	Ounennéfer	fils	Ounennéfer	8		K*RI* III, 459, 6
420.	XIX^{e} dyn.	naos	Abydos Bruxelles 1550	Youyou	Ounennéfer	fils	Youyou	8		K*RI* IV, 140, 16
421.	XIX^{e} dyn.	naos	Abydos Bruxelles 1550	Youyou	Ounennéfer	fils	Youyou	19		K*RI* IV, 141, 9-10
422.	XIX^{e} dyn.	statue	X Turin 3047	Pached	Horemouia	fils	Pachédou	8		K*RI* III, 607, 9-10
423.	XIX^{e} dyn.	statue	X Turin 3047	Pached	Horemouia	fils	Pachédou	8		K*RI* III, 607, 9-10
424.	XIX^{e} dyn.	statue	X Turin 3047	Pached	Houynéfer	fils	Qaha	8		K*RI* III, 607, 11
425.	XIX^{e} dyn.	statue	X Turin 3047 (?)	Qaha	Houynéfer	fils	Qaha	8		K*RI* III, 608, 5
426.	XIX^{e} dyn.	statue	X Turin 3047 (?)	Qaha	Houynéfer	fils	Qaha	8		K*RI* III, 608, 9-10

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
427.	XIX^{e} dyn.	table offrandes	D. el-Médinâ Turin 22025	Pached et Néfertary	Maaninakhttouef	fils	Pached	insc. lacun.		K*RI* III, 650, 13 Habachi, *Tavole d'offerta* (1)
428.	XIX^{e} dyn.	table offrandes	D. el-Médinâ Turin 22025	Pached et Néfertary	Maaninakhttouef	fils	Pached et Néfertary	insc. lacun.		K*RI* III, 650, 14 Habachi, *Tavole d'offerta* (1)
429.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 4	Qen	Qen	fils	Tchanéfer (p.) Maâtnéféret (m.)	1		K*RI* III, 677, 1
430.	XIX^{e} dyn.	siège	D. el-Médinâ X	Qenherkhépéche f	Qenherkhépéche f	fils ou « fils »	« père et mère » ou père et mère	27		K*RI* III, 640, 4
431.	XIX^{e} dyn.	siège	D. el-Médinâ X	Qenherkhépéche f	Qenherkhépéche f	fils ou « fils »	« père » ou père	19		K*RI* III, 640, 7-8
432.	XIX^{e} dyn.	statuette	X Malte, La Valette	Néferâbou	Néferrenpet	fils	Néferâbou	8		Moss, *JEA* 35
433.	XIX^{e} dyn.	stèle	Thèbes BM EA 305	Néferrenpet et Néferâbou	Néferâbou	fils	Néferrenpet	8		James, *HTBM* 9 (6)
434.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 328	Haÿ	Hounra	fille	Haÿ	8		K*RI* III, 787, 7
435.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 328	Haÿ	Ptahmès	fils	Haÿ	1		K*RI* III, 787, 15-16
436.	XIX^{e} dyn.	table offrandes	D. el-Médinâ Turin 22036	Horemouia	Baki	fils	Horemouia	8		K*RI* III, 796, 9 Habachi, *Tavole d'offerta* (2)
437.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 2	Khâbékhénet	Khâbékhénet	fils	Sennédjem	1		K*RI* III, 801, 13
438.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 2	Khâbékhénet	Khonsou	fils	Sennédjem Iy(néfer)ti	19		K*RI* III, 812, 4-5
439.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 330	Kara	Kara	fils ou « fils »	collectivité familiale	1		K*RI* III, 824, 8
440.	XIX^{e} dyn.	pyramidion (face est)	D. el-Médinâ dépôt à Varsovie (anc. Louvre E. 14396)	Tourabaÿ	Paser	fils	Tourabaÿ	8		Bruyère, *Rapport fouilles DeM (1933-1934)* Lien électronique 40 (face ouest)
441.	XIX^{e} dyn.	stèle	D. el-Médinâ Florence 2524	Djéhoutyhermâk touef	Djéhoutynakht	fils	Djéhoutyhermâk touef	1		Bosticco, *Stele egiziane* II (6)
442.	XIX^{e} dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 23	Tchaÿ	Tchaÿ	fils	Khâemtér(et)	1		K*RI* IV, 116, 12
443.	XIX^{e} dyn.	stèle	X BM EA 139	Râmose	Khâemtéret	fils	Râmose	8		James, *HTBM* 9 (3)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
444.	XIX^e^ dyn.	stèle	Deir el-Médinâ BM 150 + 1754	Néferrenpet et Néferâbou	Néferâbou et sa « sœur »	fils	Néferrenpet	33		James, *HTBM* 9 (5)
445.	XIX^e^ dyn.	stèle	Deir el-Médinâ BM 150 + 1754	Néferrenpet et Néferâbou	Néferenpet	fils	Néferâbou	8		James, *HTBM* 9 (5)
446.	XIX^e^ dyn.	stèle	Deir el-Médinâ Turin 50012	Kara	Kara	« fils »	collectivité familiale	34		Tosi, Roccati, *Stele* (4)
447.	XIX^e^ dyn. (XVIII^e^ dyn. à l'origine)	statue	Abydos Musée Mariemont B 126 ou E 46	Amenhotep II puis Mérenptah	Youyou	fils	Ounenenéfer	1		Derriks, Delvaux, *Antiquités Mariemont* (2)
448.	XIX^e^ dyn.	stèle	X Birmingham 134 72	Nebnéhehâbsou	Amonherhésef	fils	Nebnéhehâbsou	8		Ruffle, Gaballa, Kitchen, *Glimpses*
449.	XIX^e^ dyn.	table offrandes	D. el-Médinâ TT 6	Nebnéfer	Néferhotep (II)	fils	Nebnéfer	8		Clère, *BIFAO* 28
450.	XIX^e^ dyn.	table offrandes	D. el-Médinâ TT 6	Nebnéfer	Néferhotep (II)	fils	Nebnéfer	8		Clère, *BIFAO* 28
451.	XIX^e^ dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 6	Néferhotep et Nebnéfer	Nebnéfer	fils	Néferhotep	8		Wild, *MIFAO* 103/2 (1)
452.	XIX^e^ dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 6	Néferhotep et Nebnéfer	Iy	belle-fille	Iyemouaou	8		Wild, *MIFAO* 103/2 (1)
453.	XIX^e^ dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 6	Néferhotep et Nebnéfer	Néferhotep (II)	fils	Nebnéfer	8		Wild, *MIFAO* 103/2 (2)
454.	XIX^e^ dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 211	Paneb	Paneb	fils	Néfersénout	8		Bruyère, *MIFAO* 86 (1)
455.	XIX^e^ dyn.	bas-relief	D. el-Médinâ TT 211	Paneb	Âapéhty	fils	Paneb	8		Bruyère, *MIFAO* 86 (2)
456.	XIX^e^ dyn.	statue naophore	X Louvre A 71	Iyroÿ	Penpaïdéhou	fils	Iyroÿ	8		K*RI* IV, 380, 4 Lien électronique 41
457.	XIX^e^ dyn.	statue-cube	D. el Bahari MMA 06.1231.88	Nédjem	Méhy	fils	Nédjem	1		K*RI* V, 422, 9
458.	XIX^e^ dyn.	statue	X Louvre E 11523	Nacha	Ramsèsnakht (général)	fils	Nacha	1		Berlandini, *BIFAO* 79 Lien électronique 42
459.	XIX^e^ dyn.	statue	X Louvre E 11523	Nacha	Takhâ	fille	Nacha	1		Berlandini, *BIFAO* 79 Lien électronique 42
460.	XIX^e^ dyn.	stèle ou décor mural	Héliopolis Louvre C 292	Pyiaÿ	Hormin	fils	Pyiaÿ	1		K*RI* VII, 126, 6-7 Lien électronique 43

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
461.	XIX^e^ dyn.	bas-relief	Sheikh Abd-el-Gournah TT 58	Amenhotep	Amonemipet	fils	Amenhotep	1	☒	Erman, Grapow, *Belegstellen* IV
462.	XIX^e^ dyn.	stèle	X vente Sotheby's 5 juillet 1982	Sennédjem	Khonsou	fils	Sennédjem	8		K*RI* VII, 213, 15
463.	XIX^e^ dyn.	graffito	Bouhen, Temple sud Khartoum, Sudan National Museum (temple reconstruit)	Pyiaÿ	Amennakht	fils	Pyiaÿ	19		Caminos, *Temples of Buhen*
464.	XIX^e^ dyn.	statue	Memphis Vienne 5768	Khâemouaset	prince (*sꜣ n[y]-sw.t*) Ramsès	fils	Khâemouaset	insc. lacun.		Gomaà, *Chaemwese*
465.	XIX^e^ dyn.	paroi niche	El-Mashayikh Tombe Inhermès	Inhermès	Inhermès	fils	Pennoub	1		Ockinga, Al-Masri, *Tombs at El Mashayikh* (1)
466.	XIX^e^ dyn.	stèle (face A)	Hermopolis (?) Londres BM EA 1680	Iymiséba	Pendjéhouty	fils	Iymiséba (p.)	8		Bierbrier, *HTBM* 10 (2)
467.	XIX^e^ dyn.	stèle (face B)	Hermopolis (?) Londres BM EA 1680	Iymiséba	Pendjéhouty	fils	Néféretitéri (m.)	8		Bierbrier, *HTBM* 10 (2)
468.	XIX^e^ dyn. (?)	stèle	Fayoum (?) coll. privée	Kaÿ (?)	Mâhou	fils	Kaÿ (?)	1		Chappaz, *Reflets du divin*
469.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	stèle	X Heidelberg Inv.-Nr. 26	Amenemhat	Amenemhat	fils	Amenemhat	19		Feucht, *Vom Nil* (2)
470.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	paroi	El-Mashayikh Tombe Iymiséba	Iymiséba	Panyméhyt	fils	Iymiséba	1		Ockinga, Al-Masri, *Tombs at El Mashayikh* (2)
471.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	Paroi niche	El-Mashayikh Tombe Iymiséba	Iymiséba	Nebnétchérou	fils	Iymiséba	1		Ockinga, Al-Masri, *Tombs at El Mashayikh* (3)
472.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	dyade endommagée	X Copenhague AEIN 85	X	Houy	fils	X	20		Koefoed-Petersen, *Catalogue statues et statuettes*
473.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	stèle	X BM EA 349	Bakenamon	Bakenamon	fils	Amonemipet	1		Bierbrier, *HTBM* 12 (1)
474.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	stèle	D. el-Médinâ Turin 50015	Pahatyâ	Ipouy	frère	Pahatyâ	19		Demarée, *Ꜣḫ iqr*
475.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	stèle	Abydos Le Caire CG 34072	Houy	Pachédou	fils	Houy	1		Lacau, *Stèles NE* (2)
476.	XIX^e^-XX^e^ dyn.	stèle	Abydos Le Caire CG 34073	Tousy	Tousy	fils	père et mère	9		Lacau, *Stèles NE* (3)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
477.	XIX^{e}-XX^{e} dyn.	stèle	Abydos Le Caire CG 34104	Amonemipet	Paour	fils	Amonemipet	8		Lacau, *Stèles NE* (4)
478.	XIX^{e}-XX^{e} dyn.	stèle	X Côme (Italie) Q1. Inv. ED 19	Naïa	Nebnétchérou	fils	Naïa	8		Guidotti, Leospo, *Collezione egizia*
479.	XX^{e} dyn.	groupe stat.	X Turin n° 179	Paour	Mout	épouse	Paour	8		Maspero, *RevTrav* 4 (2)
480.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 190	Souemnoub	Khâty	fils	Souemnoub	1		Maspero, *RevTrav* 4 (3)
481.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 176	Maâ	Sennéfer	frère	Maâ	1		Maspero, *RevTrav* 4 (4)
482.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 213	Néféretmaâou	Nébethétep	mère	Néféretmaâou	1		Maspero, *RevTrav* 4 (5)
483.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 178	Nébinen	Néfermaâ	frère	Nébinen	1		Maspero, *RevTrav* 4 (6)
484.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 31	X	Amenhotep	fils	X	1		Maspero, *RevTrav* 4 (7)
485.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin sans n°	X	X	fils	X	X		Maspero, *RevTrav* 4 (8)
486.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 213	Bétichemsou	Imenemoui	frère	Bétichemsou	1		Maspero, *RevTrav* 4 (9)
487.	XX^{e} dyn.	statue	X Turin n° 34	Paka	Tchaÿtchaÿ	fils	Paka	1		Maspero, *RevTrav* 4 (10)
488.	XX^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 9 Le Caire CG 42162	Ramsèsnakhtou	Nésyamon	fils	Ramsèsnakhtou	19		Lien électronique 44
489.	XX^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 251 Le Caire CG 42187	Ipouy	Iouefenamon	fils	Ipouy	20		Lien électronique 45
490.	XX^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 251 Le Caire CG 42187	Ipouy	Iouefenamon	fils	Ipouy	20		Lien électronique 45
491.	XX^{e} dyn.	bas-relief	Ombos X	Ouserhat	X	fils	Ouserhat	19		Petrie, Quibell, *Naqada and Ballas*
492.	XX^{e} dyn.	paroi	Elkab tombe n° 4 mur sud, partie est	Sétaou	Âatmérout (ép.)	fille	Nebimosé (p.) Moutemouia (m.)	1		Kruchten, Delvaux, *Tombe Sétaou*
493.	XX^{e} dyn.	statue naophore	Cachette Karnak K 379 Caire CG 42176	Imenmès	Paser	fils (?)	Imenmès	insc. lacun.		Lien électronique 46

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
494.	XX^{e} dyn.	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah TT 111 Lausanne Inv. 3378	Amonouahsou	Iouy	fille	Satamon	1		Wiese, *Antikenmuseum Basel*
495.	XX^{e} dyn.	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah TT 111 Lausanne Inv. 3378	Amonouahsou	Houy	fils	Amenmès	8		Wiese, *Antikenmuseum Basel*
496.	XX^{e} dyn.	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah TT 111 Lausanne Inv. 3378	Amonouahsou	Iouy	fille	Taousert	8		Wiese, *Antikenmuseum Basel*
497.	XX^{e} dyn.	graffito	D. el-Bahari Temple funéraire de Thoutmôsis III	Djéhoutymès dit Kenro	Kenro le jeune	fils	Djéhoutymès dit Kenro	22		*KRI* VI, 102, 3-4
498.	NE	statue fragm.	Thèbes-ouest Chapelle d'Ouadjmès X	Iâhmes Houmâÿ	X	petite-fille	Iâhmes Houmâÿ	1		Daressy, *ASAE* 1
499.	NE (?)	statue	X Leyde S. 155	Titataou	Haty	père	Titataou	1		Boeser, *Statuetten*
500.	NE (?)	statue	X Leyde S. 155	Titataou	Pyoua	mère	Titataou	1		Boeser, *Statuetten*
501.	NE	stèle	Esna X	Horhotep	Senebsoumâï	frère	Horhotep	1		Downes, *Excavations Esna* (4)
502.	NE	stèle	Hiéraconpolis (?) Louvre C 228	Horméni	Réniqer	frère	Horméni	1		Chassinat, *BIFAO* 10 Lien électronique 47
503.	NE	statue fragm.	Thèbes ouest TT 56 X	Imhotep	Panysout	fils	Imhotep	1		Mond, *ASAE* 6
504.	NE	stèle	Saqqâra-Nord Grenoble MG 1953	Ptahmâï	Ptahmâï	fils	Âkhpet	19		Gourlay, *BIFAO* 79
505.	NE	statue	X Leyde sans n°	Khâ(em)téret	Amennakht	fils	Khâ(em)nakht	8		Maspero, *RecTrav* 3
506.	NE	statue	X Le Caire CG 856	Néféribdjet	Kaka	fils	Néféribdjet	1		Borchardt, *Statuen* (9)
507.	NE	statue stélophore	X Le Caire CG 977	Ouahib	Sy////	fils	Ouahib	1		Borchardt, *Statuen* (12)
508.	NE	statue fragm.	X Le Caire CG 1215	Tchénetpanout (f.)	Nebnétchérou	fils	Tchénetpanout (f.)	1		Borchardt, *Statuen* (16)
509.	NE	stèle	X Leyde n° 106	Pérounéfer	Béchaou	fils	Pérounéfer	1		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (1)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
510.	NE	stèle	X Leyde L.XI.13	Seth	Seth	fils	Nenni	1		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (3)
511.	NE	stèle	X Leyde V 48	Nébaou	Âakhéperka	fils	collectivité familiale	1		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (4)
512.	NE	stèle	X Leyde V 45	Rê	Nebsény dit Tchaÿ	fils	collectivité familiale	3		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (5)
513.	NE (?)	groupe stat.	X Le Caire CG 934	Amenhotep (?) Imetnefret Sénousret	Sénousret	fils	Imenhotep	8		Borchardt, *Statuen* (11)
514.	NE (?)	groupe stat.	X Le Caire CG 934	Amenhotep (?) Imetnéféret Sénousret	Sénousret	fils	Imenhotep	8		Borchardt, *Statuen* (11)
515.	NE	bas-relief	X Coll. Privée (Le Caire)	Hori	Pahemnétcher	« fils »	Hori	1		Maystre, *OBO* 113 (2)
516.	NE	stèle	Abydos Le Caire RT 29.6.24.2	famille	Râmose	fils	Raouy	1		Gaballa, *MDAIK* 35
517.	NE	stèle	Abydos Le Caire RT 29.6.24.2	famille	Hatiaÿ	fils	Khây	1		Gaballa, *MDAIK* 35
518.	NE	stèle	Abydos Le Caire RT 29.6.24.2	famille	Khây	fils	Râmose	1		Gaballa, *MDAIK* 35
519.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34008	Sénémiâh	Djéhoutymès	fils	Sénémiâh	1		Lacau, *Stèles NE* (5)
520.	NE	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah (?) Le Caire CG 34030	Mes	Mes	fils	Mes	1		Lacau, *Stèles NE* (6)
521.	NE	stèle	X Le Caire CG 34042	Saiâh	Sékhérou	frère	Saiâh	1		Lacau, *Stèles NE* (7)
522.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34080	Inaÿ	Inaÿ	fils	Néby (p.) Iouna (m.)	9		Lacau, *Stèles NE* (8)
523.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34080	Inaÿ	Inaÿ	fils	Néby (p.) Iouna (m.)	1		Lacau, *Stèles NE* (8)
524.	NE	stèle	Saqqâra Le Caire CG 34098	Néhémâÿ	Mâhou	« sœur » (épouse)	///mes	8		Lacau, *Stèles NE* (9)
525.	NE	stèle	Saqqâra Le Caire CG 34098	Néhémâÿ	Mâhou	fille	Néhémâÿ	1		Lacau, *Stèles NE* (9)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
526.	NE	stèle	Saqqâra Le Caire CG 34098	Néhémâÿ	Mâhou	épouse	///mes	1		Lacau, *Stèles NE* (9)
527.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34102	Nébour	Takhât	« sœur » (épouse)	Nébour	1		Lacau, *Stèles NE* (10)
528.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34109	///keseb	Nétchertakh (?)	X	///keseb	insc. lacun.		Lacau, *Stèles NE* (11)
529.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34116	Amenemhat	Amenhotep	fils	Amenemhat	1		Lacau, *Stèles NE* (12)
530.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34119	Iâhmes	Hormès	frère	Iâhmes	1		Lacau, *Stèles NE* (13)
531.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34121	Amenemhat	Iâhmes	frère	Iâhmes	1		Lacau, *Stèles NE* (14)
532.	NE	stèle	X Le Caire CG 34123	Ipounéfer	Nébouâou	fils	père et mère	1		Lacau, *Stèles NE* (15)
533.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34132	Méhâ	X	« sœur »	X	1		Lacau, *Stèles NE* (16)
534.	NE	stèle	X Le Caire CG 34148	Nakht	Menkhéper	fils	Nakht	1		Lacau, *Stèles NE* (17)
535.	NE	stèle	X Le Caire CG 34150	Nebmirê	Tchouiaÿ	fille	Nebmirê	1		Lacau, *Stèles NE* (18)
536.	NE	stèle	Abydos Le Caire CG 34173	Chéri	Sendjéhouty	fils	Chéri	1		Lacau, *Stèles NE* (19)
537.	NE	stèle	Saqqâra (pyr. Téti) Le Caire CG 34188	Méryptah	Djéhoutymès	fils	Méryptah	19		Lacau, *Stèles NE* (20)
538.	NE	bas-relief	Sheikh Abd el-Gourna TT 372	Imenkhâou	Djéhoutyemheb	fils	Imenkhâou	1		K*RI* V, 419, 15-16
539.	XXI^{e} dyn. (?)	statue	X Turin sans n°	Hépou (?)	Saamon	frère	Hépou (?)	1		Maspero, *RecTrav* 4 (12)
540.	XXI^{e} dyn. (?)	statue	X Turin sans n°	Saamon	Nebnénet	fils	Saamon	1		Maspero, *RecTrav* 4 (13)
541.	XXI^{e} dyn.	bas-relief	Louqsor mur sud-est, cour de Ramsès II	Payânkh	Pinédjem I^{er}	fils	Payânkh	19		Daressy, *RecTrav* 14 (1)
542.	XXI^{e}-XXII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 66 Le Caire CG 42188	Nespaoutytaouy	Nespaherenhat	fils	Nespaoutytaouy	26		Lien électronique 48

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
543.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 411 Le Caire CG 42189	Nespaherentahat	Ânkhefenkhonsou	fils	Nespaherentahat	26		Lien électronique 49
544.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 127 Le Caire CG 42210	Horsaïsis	Djedkhonsouiouefânkh	fils	Horsaïsis	29		Lien électronique 50
545.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 127 Le Caire CG 42210	Horsaïsis	Djedkhonsouiouefânkh	fils	Horsaïsis	29		Lien électronique 50
546.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 127 Le Caire CG 42210	Horsaïsis	Djedkhonsouiouefânkh	fils	Horsaïsis	29		Lien électronique 50
547.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 154 Le Caire CG 42213	Bakenkhonsou	Iouefânkh	fils	Bakenkhonsou	26		Lien électronique 51
548.	XXII^e dyn.	statue naophore	Cachette Karnak K 45 Le Caire CG 42214	Horakhbit	Padimout	fils	Horakhbit	26		Lien électronique 52
549.	XXII^e dyn.	statue naophore	Cachette Karnak K 216 Le Caire CG 42215	Padimout	Djedkhonsouiouefânkh	fils	Padimout	26		Lien électronique 53
550.	XXII^e dyn.	stèle	Abydos Bruxelles E. 4439	Patchaïmabanakht	Djedonourisiouefânkh	fils	Patchaïmabanakht	26		Limme, *Stèle égyptiennes*
551.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 122 Le Caire CG 42221	Néseramon	Nesparê	fils	Néseramon	26	☒	Lien électronique 54
552.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 389 Le Caire CG 42254	Iouefâa	Horoudja	fils	Iouefâa	26		Payraudeau, *BIFAO* 105
553.	XXII^e dyn.	statue naophore	Memphis Le Caire CG 1212	Horsaïsis	Ânkhefensekhmet	fils	Horsaïsis	26		Borchardt, *Statuen* (15)
554.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 347 Le Caire CG 42225	Nebnétchérou	Hor (fils de Djedmoutiseânkh)	« fils »	Nebnétchérou	22		Lien électronique 55
555.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 81 Le Caire CG 42230	Hor (III ou V)	Hor	petit-fils	Amoneminet	26		Lien électronique 56
556.	XXII^e dyn.	statue stélophore	Sérapéum Memphis Louvre IM 4206	Nesptah	Chédsounéfertoum	fils (?)	Nesptah	8		Vandier, *JEA* 35
557.	XXII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 21 Le Caire CG 42220	Djédmoutiouefânkh	anonyme	fils	Djédmoutiouefânkh	22		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (1)
558.	XXII^e dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 2809	Pami	Houénef	fils	Pami	8		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (1)
559.	XXII^e dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 3085	Hapouiy	Ptahhotep	fils	Hapouiy	insc. lacun.		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (2)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
560.	XXII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 234 Caire JE 37323	Nespanétcherend jerâ	Nakhtefmout	fils	Nespanétcherend jerâ	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (2)
561.	XXII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 234 Caire JE 37323	Nespanétcherend jerâ	Nakhtefmout	fils	Nespanétcherend jerâ	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (2)
562.	XXII^{e} dyn.	statue	Karnak Caire CG 717	Ânkhpachéred	Nebnétechérou	fils	Ânkhpachéred	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (3)
563.	XXII^{e} dyn.	bas-relief paroi	Sheikh Abd-el-Gournah TT 117	Djedmoutiouefânkh	Amonemipet (?)	fils	Nestarout (?)	26		Kampp, *Theben* XIII
564.	XXII^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 496 Caire JE 37512	Hor	Ioutchek	fils	Hor	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (4)
565.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 378 Le Caire CG 42211	Djedkhonsouiouefânkh	Nakhtefmoutânkh	fils	Djedkhonsouiouefânkh	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (5)
566.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 182 Le Caire CG 42219	Hor	Hor	fils	Hor	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (6)
567.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 356 Le Caire CG 42222	Hor	Djedbastetiouefânkh	fils	Hor	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (7)
568.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 202 Caire CG 42223	Hor (V)	Néseramon	fils	Hor	26	☒	Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (8)
569.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 728 Caire CG 42224	Djedbastetiouefânkh	Néseramon	fils	Djedbastetiouefânkh	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (9)
570.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 686 Le Caire CG 42229	Nakhttefmout	Hor	fils	Nakhttefmout	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (10)
571.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 498 Le Caire CG 42231	Horakhbit	Amonemiounet	fils	Horakhbit	22		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (11)
572.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 192 Le Caire JE 36971	Nespaséfi	Pakharou	fils	Nespaséfi	26		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (1)
573.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 234 Le Caire JE 36998	Nespaséfi	Djedmontouioue fânkh	fils	Nespaséfi	26		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (2)
574.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 234 Le Caire JE 36998	Nespaséfi	Djedmontouioue fânkh	fils	Nespaséfi	26		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (2)
575.	XXII^{e} XXIII^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak CK 988 Berlin 17272 Ex Le Caire	Hor (IX)	Nebnétchérou	fils	Hor (IX)	20		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (12)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
576.	XXII^e XXIII^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 235 Le Caire JE 37437	Djedmoutiouefânkh	Hor	fils	Djedmoutiouefânkh	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (13)
577.	XXII^e-XXV^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 249 Caire JE 37439	Ânkhefenamon	X	fils (?)	Ânkhefenamon	insc. lacun.		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (14)
578.	XXII^e-XXV^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 435 Caire JE 37182	Ânkhefenkhonsou	Âaefenmout	fils	Ânkhefenkhonsou	19		El-Sayed, *ASAE* 80
579.	XXIV^e dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 2718	Païsis	Iouefânkh	fils	Païsis	8		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (3)
580.	XXIV^e dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 3050	Horpaïsis	Pahatchen	fils	Horpaïsis	8		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (3)
581.	XXIV^e dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 2680	Pentadjer	Amoniouefânkh	fils	Pentadjer	8		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (3)
582.	XXV^e dyn.	statue-cube	Thèbes (?) Boston MFA 1971.21	Djedptahiouefânkh	Ânkhpachéred	fils	Djedptahiouefânkh	29	☒	Simpson, *Kêmi* 21
583.	XXV^e dyn.	socle statuette Amon	X collec. priv.	Aménardis I^re	Pahéter	chambellan (*jmy-ḫnt*)	Aménardis I^re	17		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (1)
584.	XXV^e dyn.	socle statuette Amon	X collec. priv.	Aménardis I^re	Pahéter	chambellan (*jmy-ḫnt*)	Aménardis I^re	17		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (1)
585.	XXV^e dyn.	socle statuette	Thèbes (?) Londres Petrie Coll. UC 14745	Chépénoupet II	Akhetamon(em)i petrou	chef de l'onguent royal	Chépénoupet II	17		Stewart, *Egyptian Stelae* (10)
586.	XXV^e dyn.	fragment relief	Athribis Londres Petrie Coll. UC 14658	X	Ânkhtékéret	fils	X	1		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (2)
587.	XXV^e dyn.	statue-cube	X Université Tübingen 1734	Montouhotep	Djedptahiouefânkh	fils	Montouhotep	16		Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (5)
588.	XXV^e dyn.	statue-cube	X Université Tübingen 1734	Montouhotep	Djedptahiouefânkh	fils	Montouhotep	22		Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (5)
589.	XXV^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 233 Caire CG 42235	Nesptah	Roudjâa	fils	Nesptah	1		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (3)
590.	XXV^e dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 575 Caire JE 37851	Nespaqachouty	Nakhtefmout	fils	Nespaqachouty	22		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (4)
591.	XXV^e dyn.	statue	Cachette Karnak K 536 Le Caire JE 37885	Hori	Ânkhpachéred	père	Hori	29		Pernigotti, *Ægyptus* 54

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
592.	XXV^{e} dyn.	statue-cube	Léontopolis (?) Brook. Mus. acc. n° 64.146.	Padimahès	Harbaès	fils	Padimahès	8		Bothmer, *Egyptian Art*
593.	XXV^{e} dyn.	statue-cube	Léontopolis (?) Brook. Mus. acc. n° 64.146.	Padimahès	Harbaès	fils	Bakenptah	8	☒	Bothmer, *Egyptian Art*
594.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Kafr Ed-Deir Le Caire RT 20/10/48/15	Roumer (?)	Khétyefnakht	fils	Roumer (?)	8		Habachi, *CdE* 42/83
595.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 198 Caire JE 36992	Djedkhonsouiou efânkh	Irethorrou	petit-fils	Djedkhonsouiou efânkh	22		Payraudeau, *JSSEA* 37
596.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 608 Le Caire JE 37866	Bakenptah	Pakiry	fils	Bakenptah	18	☒	Leclant, *BiEtud* 17
597.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 608 Le Caire JE 37866	Bakenptah	Pakiry	fils	Bakenptah	18		Leclant, *BiEtud* 17
598.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 309 MMA 35.9.1. (avant Le Caire JE 37003)	Tchaenouaset	Padiaset	fils	Tchaenouaset	17		Lien électronique 57
599.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue théophore	Cachette Karnak K 178 Le Caire CG 48604	Qéri/Kéni	Irethorrou	fils	Qéri/Kéni	29		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (5)
600.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 181 Le Caire CG 42244	Horsaïsis	Inamonnaefnébou	fils	Horsaïsis	16		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (6)
601.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 747 Le Caire CG 48629	Râemmaâkhérou	Khaemâhor	fils	Râemmaâkhérou	15		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (7)
602.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 237 Le Caire CG 42247	Horsaïsis	Inamonnaefnébou	fils	Horsaïsis	32		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (8)
603.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 237 Le Caire CG 42247	Horsaïsis	Inamonnaefnébou	fils	Horsaïsis	32		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (8)
604.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 132 Baltimore Walters Art Museum 22.172 Ex Le Caire JE 37161	Padiamonnebnes outtaouy	Irethorrou	fils	Padiamonnebnes outtaouy	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (9)
605.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 451 Baltimore Walters Art Museum 22.141 Ex Le Caire JE 37411	Khonsouirâa	Horsaïsis	fils	Khonsouirâa	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (10)
606.	XXV^{e}-XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 323 Le Caire JE 42894	Ânkhhor	Pasétchénef	fils	Ânkhhor	22		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (11)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
607.	XXV^e^-XXVI^e^ dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 137 Le Caire CG 48625	Ânkhpachéred	Horkhébyt	fils	Ânkhpachéred	17		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (12)
608.	XXV^e^-XXVI^e^ dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 689 Le Caire JE 38045	Hor	Padiamonnebnes outtaouy	fils	Hor	8		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (13)
609.	XXV^e^-XXVI^e^ dyn.	stèle-niche	Memphis Caire JE 36728	Ânkhchecheneq	Ânkhchecheneq	« fils »	collectivité	8		Vernus, *BIFAO* 76
610.	XXV^e^-XXVI^e^ dyn.	stèle-niche	Memphis Caire JE 36728	Ânkhchecheneq	Ânkhchecheneq	époux	Nesméroutptah	9		Vernus, *BIFAO* 76
611.	XXVI^e^ dyn.	stèle	Saïs ou Bubastis coll. privée Genève	Pasenenkhonsou	Pasenenkhonsou	« fils »	collectivité familiale	1		Perdu, *RdE* 57
612.	XXVI^e^ dyn.	statue	Saïs Université Tübingen 1150	Pachérineith	Padébéhi	fils	Pachérineith	22		Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (6)
613.	XXV^e^-XXVI^e^ dyn.	statue théophore	Cachette Karnak K 451 Baltimore Walters Art Museum 22.174 Ex Le Caire JE 37846	Djedkhonsouiou efânkh	Khonsoumès	fils	Djedkhonsouiou efânkh	26	☒	Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (1)
614.	XXVI^e^ dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 301 Caire JE 36980	Pakharkhonsou	Iry	fils	Pakharkhonsou	29		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (2)
615.	XXVI^e^ dyn.	statue en scribe	Cachette Karnak K 406 Caire JE 37398	Padiamonnebnes outtaouy	Benioutehhor	fils	Padiamonnebnes outtaouy	27		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (3)
616.	XXVI^e^ dyn.	Statue-cube	Cachette Karnak K 130 Caire CG 48644	Amonemipet	Iry	fils	Amonemipet	23		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (4)
617.	XXVI^e^ dyn.	Statue-cube	Edfou Brooklyn Museum 57.66	Hor	Djedmontouioue fânkh	fils	Hor	26		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (5)
618.	XXVI^e^ dyn.	stèle	X El Matariya magasin n° 2155	Pachérienptah	Horsaïsis	fils	Pachérienptah	8		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (6)
619.	XXVI^e^ dyn.	stèle	X anciennement Vérone	Takéres	Ânkhefensékhmet (f.)	fils	Takéres	8		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (7)
620.	XXVI^e^ dyn.	dyade	Memphis (?) BM EA 41516	Hepiy (p.) Ptahirdes (m.)	Iyemhotep	fils	Hepiy (p.) Ptahirdes (m.)	1		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (8)
621.	XXVI^e^ dyn.	statuette	X Berlin 8812	Psammétique (p.)	Maâtrê	fils	Psammétique (p.)	8		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (9)
622.	XXVI^e^ dyn.	statuette	X Berlin 8814	Djedkhonsouiou efânkh (m.)	Maâtrê	fils	Djedkhonsouiou efânkh (m.)	8		Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (9)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
623.	XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Létopolis (?) Louvre E 18834	Neskhonsou	Panéferiou	fils	Neskhonsou	insc. lacun.		Perdu, *Statues privées*
624.	XXVI^{e} dyn.	stèle	Kôm Abou Billou Yverdon-les-Bains Inv. 83.2.1.	Hi (ou Ouhi)	Nakhtsoped	fils	Hi (ou Ouhi)	8		Chappaz, *BIFAO* 86
625.	XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 441 Le Caire JE 37413	Nebnétchérou	Ânkhounnéfer	fils	Nebnétchérou	22		El-Sayed, *BIFAO* 87
626.	XXVI^{e} dyn.	statue naophore	X Le Caire CG 665	Horpaïrdès	Séneb	fils	Horpaïrdès	8		Borchardt, *Statuen* (6)
627.	XXVI^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 403 Le Caire JE 37163	Ânkhnahébou	Djedamoniouefânkh	fils	Ânkhnahébou	22		De Meulenaere, *SAK* 6
628.	XXVI^{e} dyn.	statue	Saïs X	Psammétique	Ouhem	fils	Psammétique	8		Daressy, *RecTrav* 14 (2)
629.	XXVI^{e} dyn.	statue	X Berlin Nr. 2291	Padiamon	Padihor	fils	Padiamon	8		Wiedemann, *RecTrav* 8
630.	XXVI^{e} dyn.	statue	X Le Caire CG 1278	Toutou	Psammétique	fils	Toutou	8		Borchardt, *Statuen* (17)
631.	XXVI^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 22 Le Caire JE 36664	Hor	Padiamonnebnés outtaouy	fils	Hor	17		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (3)
632.	XXVI^{e} dyn.	statue	Cachette Karnak K 22 Le Caire JE 36664	Hor	Padiamonnebnés outtaouy	fils	Hor	17		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (3)
633.	XXVI^{e} dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 3142	Néfertoumhotep	Ita	fils	Néfertoumhotep	8		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (4)
634.	XXVI^{e} dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 3039	Payeftchaouâbastet	Hory	fils	Payeftchaouâbastet	8		Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (4)
635.	XXVI^{e} dyn.	stèle fragm.	Sérapéum Memphis Louvre IM 3431	Ptahhotep	Panyrê (?)	fils	Ptahhotep	8		Lien électronique 58
636.	XXVI^{e} dyn.	stèle	Dendara Boston MFA 98.1046	Moutirdes	Paâr (?)	fils	Moutirdes	29		Lien électronique 59
637.	XXVI^{e} dyn.	Statue-cube	Cachette Karnak K 422 Caire CG 48622	Bentehhor	Padiamonnebnés outtaouy	fils	Bentehhor	16		El-Sayed, *ASAE* 81
638.	XXVI^{e} dyn.	stèle	Memphis (?) Florence 2551	Psammétique	Géménefher[bak]	fils	Psammetique	1		Bosticco, *Stele egiziane* III (1)
639.	XXVI^{e} dyn.	groupe stat.	X Louvre N 663	Paeftchaouâouyneith	Pakapou	fils	père et mère	8		Otto, *MDAIK* 15

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
640.	XXVI^e^ dyn.	linteau	Héliopolis Caire JE 36194 + 38824	Patchenfy	Patchenfy	« fils »	« pères et mères » sur 13 générations	8		Leahy, *JEA* 72
641.	XXVI^e^ dyn.	linteau	Héliopolis Caire JE 36194 + 38824	Patchenfy	Patchenfy	« fils »	« pères et mères » sur 13 générations	8		Leahy, *JEA* 72
642.	XXVI^e^ dyn.	statue fragm.	Memphis	Oudjahorresnet	X	X	Oudjahorresnet	38	☒	Anthes, *Mit Rahineh 1956*
643.	XXVI^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 4118	Pachérienptah	Psammétique	fils	Pachérienptah	8		Lien électronique 60
644.	XXVI^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 4189	Djedptahefânkh	X	petit-fils	Djedptahefânkh	insc. lacun.		Lien électronique 61
645.	XXVI^e^-XXVII^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 4085	Horsaïsis	Hékaemsaef	fils	Horsaïsis	8		Lien électronique 62
646.	XXVI^e^-XXVII^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis (?) Coll. Per Neb n° 55	Psammétique	Pachérensekhmet (?)	fils	Psammétique	7		Devauchelle, *RdE* 45
647.	XXVI^e^-XXVII^e^ dyn.	statuette naophore	Memphis (?) Louvre E 11604	Djedher	Irty	fils	Djedher	7		Lien électronique 63
648.	XXVI^e^-XXVII^e^ dyn.	statue naophore fragm.	X Londres BM 178	Padihor	Nakhthorheb	fils	Padihor	1		De Meulenaere, *BIFAO* 87
649.	XXVII^e^ dyn.	statue naophore	Saïs (?) Londres BM EA 41517	Amenhotep	X	fils	Amenhotep	15		Selim, *JEA* 76
650.	XXVII^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 137	Ptahem	Nesptah	fils	collectivité familiale	8		Lien électronique 64
651.	XXVII^e^ dyn.	stèle fragm.	Sérapéum Memphis Louvre IM 3131	Psammétiquemé ryneith	X	fils (?)	X	insc. lacun.		Lien électronique 65
652.	XXVII^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 4016	Banebdjedet	X	fils (?)	père et mère	insc. lacun.		Lien électronique 66
653.	XXVII^e^ dyn.	stèle	Sérapéum Memphis Louvre IM 4188	Panysekhmet	Kharou	fils	collectivité familiale	4		Lien électronique 67
654.	XXX^e^ dyn. (?)	statue fragm. (?)	X Coll. Emmacha 112	Horoudja	Bakennef	fils	Horoudja	8		Loffet, *Collection Emmacha* (2)
655.	XXX^e^ dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 408 Le Caire JE 37354	Djedher	X	fils	Djedher	29		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (4)

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
656.	XXX^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 585 Le Caire JE 37993	Ânkhpachéred	Pakharkhonsou	fils	Ânkhpachéred	29	☒	Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (5)
657.	XXX^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 236 Le Caire JE 36945	Iry	Neshorpachéred	épouse	Iry	22		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (6)
658.	XXX^{e} dyn.	statue-cube	Cachette Karnak K 131 Le Caire JE 37011	Padiamonnebnés outtaouy	Hor Padiamon(em)ip et	fils (aîné) second fils	Padiamonnebnés outtaouy	19		El-Sayed, *BIFAO* 83
659.	XXX^{e} dyn.	statue fragm.	Athribis Moscou Mus. Pouchkine inv. I.l.a. 7702	Taâamet	Ânemher	fils	Taâamet	1		Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (5)
660.	XXX^{e} dyn	statue théophore.	Cachette Karnak K 462 Le Caire JE 37353	Pakharkhonsou	Psammétique	fils	Pakharkhonsou	22		Lien électronique 68
661.	XXX^{e} dyn	statue.	Cachette Karnak K 712 Le Caire TN 8.12.24.5	Djedhor	X	fils	Djedhor	29		Lien électronique 69
662.	ép. tardive	statue-cube théophore.	Cachette Karnak K 624 Le Caire JE 38006	Ânkhpachéred	Ouserkhonsou	fils	Ânkhpachéred	30		Lien électronique 71
663.	ép. tardive	statue fragm.	X Coll. Sabattier	Taÿseq	Djedamoniouefânkh	fils	Taÿseq	22		Legrain, *RecTrav* 14
664.	ép. tardive	statue	X Le Caire CG 669	Horoudja	Ourméryptah (?)	fils	Horoudja	8		Borchardt, *Statuen* (7)
665.	ép. tardive	statue fragm.	X Le Caire CG 1044	X	X	fils	X	27		Borchardt, *Statuen* (13)
666.	ép. tardive	statue fragm.	X Le Caire CG 1281	X	X	fils	X	1		Borchardt, *Statuen* (18)
667.	ép. tardive	groupe stat.	Fayoum Le Caire CG 882	Pépéneh (p) Ditsetséneb (m) Horkhébéha (f)	Horkhéhéba	fils	Pépéneh	8		Borchardt, *Statuen* (10)
668.	ép. tardive	groupe stat.	Fayoum Le Caire CG 882	Pépéneh (p) Ditsetséneb (m) Horkhébéha (f)	Horkhéhéba	fils	Pépéneh	8		Borchardt, *Statuen* (10)
669.	ép. tardive	statue-cube	Saïs Le Caire sans n°	Tefnakht	Istahkara	fils	Tefnakht	8		Bakry, *MDAIK* 23
670.	ép. tardive	statue-cube	Saïs Le Caire sans n°	Tefnakht	Isetkar	fils	Tefnakht	39		Bakry, *MDAIK* 23
671.	ép. tardive	statue naophore	Saïs Oxford Ashm. Mus. 1131	Psammétiquesaneith	Oudjahorméhneith	fils	Psammétiquesaneith	15		El-Sayed, *Documents relatifs à Saïs*

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
672.	ép. tardive	statue naophore	Saïs Vienne ÄS 62	Geménefhorbak	Nakhtsoped	frère	Geménefhorbak	8	☒	Rogge, *CAA Wien* 9
673.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	Statue en scribe	Cachette Karnak K 339bis Le Caire JE 37327	Ouserkhonsou	Ouahibrêkhoui	fils	Ouserkhonsou	31	☒	Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (7)
674.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	dyade	Cachette Karnak K 164 Le Caire JE 37136	Nesmin (p.) Tachéritménou (m.)	Pabik	fils	Nesmin (p.)	29	☒	Price, *BiEtud* 161
675.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	dyade	Cachette Karnak K 164 Le Caire JE 37136	Nesmin (p.) Tachéritménou (m.)	Pabik	fils	Nesmin (p.)	29		Price, *BiEtud* 161
676.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 612 Le Caire JE 37869	Kapefhamontou	X	frère	Kapefhamontou	23		Lien électronique 72
677.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue théophore	Cachette Karnak K 455 Le Caire JE 37139	Padiamonnebnes outtaouy	X	fils	Padiamonnebnes outtaouy	insc. lacun.		Lien électronique 73
678.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 566 Le Caire JE 37847	Amenemhat	Padi(âa)es	fils	Amenemhat	29	☒	Lien électronique 74
679.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 366 Le Caire JE 37199	Horemakhet	Padiamon(em)ipet	fils	Horemakhet	30	☒	Lien électronique 75
680.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 458 Le Caire JE 37149	Ouserkhonsou	Horsaïsis	fils	Ouserkhonsou	22	☒	Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (8)
681.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue	X Aberdeen 1418	Nes///	Horsaïsis	fils	Nes///	8		Vernus, *Athribis* (1)
682.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	stèle	Memphis Hannover-Kestner 2949	Diamon	Sahép	fils	Diamon	8		Munro, *ÄgForsch* 25 (1)
683.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 194 Le Caire JE 36983	Bénioutéhiher	Padiamonnebnés outtaouy	frère	Bénioutéhiher	25	☒	Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (9)
684.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 194 Le Caire JE 36983	Bénioutéhiher	Nesmin	« fils »	Bénioutéhiher	8		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (9)
685.	XXX^{e} dyn.-début ép. ptol.	statue	Cachette Karnak K 24 Le Caire JE 36663	Hersénef	Iryiry	fils	Hersénef	29	☒	De Meulenaere, *BIFAO* 86

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
686.	début ép. ptol.	statue-cube	Héliopolis St Peters. Mus. Ermitage 5629 (anc. coll. Touraeff)	Ânkhpsammétique	Horoudja	frère	Ânkhpsammétique	8		Gunn, *JEA* 5
687.	début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak K 579 Le Caire JE 37989	Irethorrou	Ânkhpachéred	fils	Irethorrou	29		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (10)
688.	début ép. ptol.	statue-cube	Cachette Karnak CK 800 Le Caire RT 18.12.24.2	Hersénef	Nesmin	fils (?)	Hersénef	insc. lacun.		Lien électronique 76
689.	début ép. ptol.	statue-cube	X Stockholm Victoria Museum B 471	Horhotep	Ânkhpayefher	fils	Horhotep	22		Vernus, *Athribis* (2)
690.	ép. ptolémaïque	statue-cube	Cachette Karnak K 10 Le Caire JE 36579	Pakharkhonsou	Nesbanebdjédet	fils	Pakharkhonsou	30		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (11)
691.	ép. ptolémaïque	statue	Cachette Karnak K 604 Le Caire JE 37864	Iâhmésiou	Padiamonipet	fils	Padiamonipet	29		Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (12)
692.	ép. ptolémaïque	statue	Cachette Karnak K 722 Le Caire JE 38583	Hornéfer	Iâhmès	fils	Hornéfer	29	☒	Lien électronique 77
693.	ép. ptolémaïque	statue-cube	Cachette Karnak K 722 Le Caire JE 38583	Nakhtmontou	Isisréch	fille	Nakhtmontou	30	☒	Price, *Materiality*
694.	ép. ptolémaïque	statue fragm.	X Munich 2842	Renepetnéféret	X	X	Renepetnéféret	39		Vernus, *Athribis* (3)
695.	ép. ptolémaïque	statue naophore fragm.	X Turin 3034	Nesmin	Kapefhakhonsou seneb	fils	Nesmin	24	☒	De Meulenaere, *CdE* 64
696.	ép. ptolémaïque	statue-cube	Thèbes-ouest Le Caire CG 680	Nesmin	Padihorparê	fils	Nesmin	22		El-Sayed, *BIFAO* 80

ATTESTATIONS DE FORMULES *sʿnḫ rn* HORS CORPUS

Nota bene :

- Ces attestations, répertoriées secondairement, sont maintenues hors du corpus principal afin de ne pas bouleverser sa numérotation établie primitivement.
- Pour les « Références bibliographiques », se reporter à la notice « Bibliographie relative aux documents *sʿnḫ rn* » (cf. *infra*, p. 617-640).

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
I.	XII[e] dyn.	stèle	X Bologne KS 1926	Ibtibi	Houychaïm	fils	Ibtibi	1		Bresciani, *Stele Bologna* (3)
II.	XIII[e] dyn.	stèle	Abydos Louvre E 17404	Iy	Ibires	frère	Iy	1		Lien électronique 78
III.	XIII[e] dyn.	stèle	Abydos Louvre C 236	Iouséneb	Iouséneb	frère	Iouséneb	1		Lien électronique 79
IV.	XIII[e] dyn.	stèle	Abydos Louvre C 267	Kabési	Néférou (?)	son « protégé » *ḫrd=f*	Kabési	1		Lien électronique 80
V.	XVII[e] dyn.	sarcophage et chaouabti	X Le Caire CG 47921	Messapaou	Sénouhotep	frère	Messapaou	1		Newberry, *Funerary Statuettes* (5)
VI.	XVII[e] dyn.	chaouabti	X Le Caire CG 47950	Tétinéfer	Rê	frère	Tétinéfer	1		Newberry, *Funerary Statuettes* (6)
VII.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Leyde V 77	Imaounéfer	Noubemkhâes	sœur	Imaounéfer	1		Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (6)
VIII.	XVIII[e] dyn.	stèle	Sedment el-Gebel Caire JE 4699	Sennéfer	Nebnakhtou	fils	Amenmès	1		Hornung, Bryan, *In Quest of Immortality*
IX.	XVIII[e] dyn.	stèle	Sedment el-Gebel Caire JE 46993	Sennéfer	Nebnakhtou	fils	Amenmès	1		Hornung, Bryan, *In Quest of Immortality*
X.	XVIII[e] dyn.	statuette	X Musée archéo. national Athènes 3365	Hépou	Tchénéna	frère	Hépou	3		Hill, Schorsch, *Gifts for the Gods*
XI.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre C 322	Hornéfer	Hornakht	fils	Hornéfer	1		Lien électronique 81
XII.	XVIII[e] dyn.	stèle	X Louvre C 52	Houy	Houy	« fils »	collectivité (*rn.w*)	1		Lien électronique 82
XIII.	XVIII[e] dyn.	stèle	Abydos Louvre C 52	Hérydourê	Djéhouty	frère	Hérydourê	1		Lien électronique 83
XIV.	XVIII[e] dyn.	stèle	X MMA 24.2.20	Pahoura	Amonemipet	fils	Pahoura	1		Lien électronique 84
XV.	XVIII[e] dyn.	stèle	Sheikh Abd-el-Gournah TT 74 Turin 1644	Tchanouny	Haty	fils	Tchanouny	1		Lien électronique 85

N° doc.	Datation	Support	Provenance Lieu de conservation	Dédicataire du support	Nom du ou des liturgistes	Statut du ou des liturgistes	Nom du ou des bénéficiaires	Type de formule	Complément circonstanciel	Références bibliographiques
XVI.	XVIII^e dyn.	stèle	Héliopolis Magasin B, Inspectorat des Pyramides (n° 238)	X	X	fils	père et mère	1		El-Banna, *ASAE* 68
XVII.	XVIII^e dyn.	stèle	Saqqâra, nord nécropole de Téti Saqqâra, magasin n° 1 (n° 165/2007)	Baket	Râemouia	fils	Baket	1		Youssef, *GM* 152
XVIII.	XVIII^e dyn.	stèle	Abydos Caire CG 34008	Sénemiâh	Djéhoutymès	fils	Sénemiâh	1		Lacau, *Stèles NE* (21)
XIX.	XVIII^e dyn.	stèle	Abydos (?) Collection privée bourguignonne	Sapaïr	Menkhéper	frère	Sapaïr	1		Gabolde, *RdE* 62
XX.	XVIII^e dyn.	stèle	Abydos (?) Collection privée bourguignonne	Sapaïr	Menkhéper	frère	Sapaïr	1		Gabolde, *RdE* 62
XXI.	XVIII^e dyn.	stèle	X Munich ÄS 44	Tchatcha	Méryamon	fils	Tchatcha	1		Grimm, Schoske, *Zeichen des Mondes*
XXII.	XVIII^e dyn.	naos	Abydos Caire CG 70039	Héqanéfer	Nebnéfer	fils	Héqanéfer (p.) Moutnéfret (m.)	1		Roeder, *Naos*
XXIII.	XVIII^e dyn.	stèle	Memphis Vatican, inv. 22776	Rouy (f.)	Ptahmès	fils	Rouy	1		Botti, Romanelli, *Le sculture* (2)
XXIV.	XVIII^e dyn.	stèle	Abydos Marseille 232	Nebmès	Nebmès	fils	Nétchermès (p.) Senhotep (m.)	1		Nelson, *Musées archéologie Marseille*
XXV.	XVIII^e dyn.	dyade	X New York, MMA 19.2.3	Nebouâ Ténethat	Ouserhat	fils	Nebouâ (p.)	1		Lien électronique 86
XXVI.	XVIII^e dyn.	dyade	X New York, MMA 19.2.3	Nebouâ Ténethat	Ouserhat	fils	Nebouâ (p.) Ténethat (m.)	1		Lien électronique 86
XXVII.	XVIII^e dyn.	stèle	Thèbes (?) Carlos Museum Emory University inv. 2018.010.408.	Sémen	Hésetrê (ép. Sémen)	fille	Khaset (p.) Rouia (m.)	1		Lien électronique 87
XXVIII	TPi	groupe statuaire	X Caire PV.2014.09.	collectivité familiale	Mérenptah	« fils »	collectivité familiale	2		non référencé
XXIX.	XXVI^e dyn.	statuette	Temple Mout, Karnak X	Moutsépi	Horoudja	fils	Moutsépi	23		Benson, Gourlay, *Temple of Mut*
XXX.	ép. ptol.	stèle	Abydos Caire RT 28/10/24/2	Djédher	Djédher	fils	Djédher	1		Munro, *ÄgForsch* 25 (2)

BIBLIOGRAPHIE RELATIVE AUX DOCUMENTS *sᶜnḫ rn*

Allen, *Field Museum* (1) : T.G. Allen, *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History*, vol. XXIV, n° 1, Chicago 1936, p. 25-27 et pl. IX.
Allen, *Field Museum* (2) : T.G. Allen, *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History*, vol. XXIV, n° 1, Chicago 1936, p. 27-28 et pl. X.
Alliot, *BIFAO* 37 (1) : M. Alliot, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1937, p. 110 (n° 24).
Alliot, *BIFAO* 37 (2) : M. Alliot, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1937, p. 103-104 (n° 13).
Alliot, *BIFAO* 37 (3) : M. Alliot, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1937, p. 107 (n° 19).
Alliot, *BIFAO* 37 (4) : M. Alliot, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1937, p. 108-109 (n° 21).
Alliot, *BIFAO* 37 (5) : M. Alliot, « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1937, p. 112-113 (n° 30).
Anthes, *Mit Rahineh 1956* : R. Anthes, *Mit Rahineh 1956*, Philadelphia, 1965, p. 98-100, pl. 36 a-b et 37 a-c.
Ashmawy Ali, *BIFAO* 109 : Ashmawy Ali (Aiman), « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 17-22.
Aubert, *Statuettes égyptiennes* : J.-Fr. et L. Aubert, *Statuettes égyptiennes : chaouabtis, ouchebtis*, Paris, 1974, p. 17, 289, pl. II, 3.
Aufrère, *Egypte et Provence* : S. Aufrère, *Egypte & Provence*, catalogue du Musée Calvet, Avignon, 1985, p. 76-80, fig. 41 [face D].
Bakry, *MDAIK* 23 : H.S.K. Bakhry, « A Family from Saïs », *MDAIK* 23, 1968, p. 69-74, pl. XIX.
Barbotin, *Statues NE* (1), (2), (3), (4) et (5) : Chr. Barbotin, *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire. Statues royales et divines*, éd. Khéops, Paris, 2007, t. 1 (texte), p. 32-34, (planches), p. 8-15.
Beinlich, Saleh, *Tutanchamun* : Horst Beinlich, Mohamed Saleh, *Corpus der hieroglyphischen Inschriften aus dem Grab des Tutanchamun*, Oxford, p. 165-166.
Benson, Gourlay, *Temple of Mut* : M. Benson, J. Gourlay, *The Temple of Mut in Asher*, London, 1899, p. 359-360 (XXVII).
Berlandini, *BIFAO* 79 : J. Berlandini, « Varia Memphitica III », *BIFAO* 79, p. 255-265, et pl. LII-LIII.
Berlev, Hodjash, *OBO* 17 (1) : O. Berlev, S. Hodjash, *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*, *OBO* 17, 1998, p. 43-44 et pl. 74 (IV. 6).
Berlev, Hodjash, *OBO* 17 (2) : O. Berlev, S. Hodjash, *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*, *OBO* 17, 1998, p. 47-49 et pl. 77 (IV. 12).
Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (1) : O.D. Berlev, S.I. Hodjash, *Sculpture of Ancient Egypt in the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts*, Moscou, 2004, p. 112-113 (n° 32).
Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (2) : O.D. Berlev, S.I. Hodjash, *Sculpture of Ancient Egypt in the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts*, Moscou, 2004, p. 114-117 (n° 33).
Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (3) : O.D. Berlev, S.I. Hodjash, *Sculpture of Ancient Egypt in the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts*, Moscou, 2004, p. 123-128 (n° 36) .
Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (4) : O.D. Berlev, S.I. Hodjash, *Sculpture of Ancient Egypt in the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts*, Moscou, 2004, p. 129-132 (n° 37) .
Berlev, Hodjash, *Sculpture Pushkin* (5) : O.D. Berlev, S.I. Hodjash, *Sculpture of Ancient Egypt in the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts*, Moscou, 2004, p. 365-367 (n° 119) .
Berman, Bohač, *Cleveland* : L.M. Berman, J.K. Bohač, *Catalogue of Egyptian Art: The Cleveland Museum of Art*. Cleveland, 1999, p. 220-222 (avec photos).

Bierbrier, *HTBM* 10 (1) : M.L. Bierbrier, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part 10, 1982, London, pl. 37 [845].
Bierbrier, *HTBM* 10 (2) : M.L. Bierbrier, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part 10, 1982, London, pl. 96-97 [1680].
Bierbrier, *HTBM* 12 (1) : M.L. Bierbrier, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part 12, 1993, London, pl. 60/61 [2. 349].
Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (1) : P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, vol. II/1: *Stelen*, Haag, 1909, p. 2-3 et pl. II (n° 3).
Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (2) : P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, vol. II/1: *Stelen*, Haag, 1909, p. 5 et pl. X (n° 11).
Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (3) : P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, vol. II/1: *Stelen*, Haag, 1909, p. 6 et pl. XIV (n° 13).
Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (4) : P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, vol. II/1: *Stelen*, Haag, 1909, p. 6 et pl. XIV (n° 16).
Boeser, *Denkmäler der Zeit zwischen* (5) : P.A.A. Boeser, *Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, vol. II/1: *Stelen*, Haag, 1909, p. 9 et pl. XX (n° 31).
Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (1) : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des neuen Reiches*, Vol. III : *Stelen*, Haag, 1913, p. 2 et pl. VIII (n° 4).
Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (2) : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des neuen Reiches*, Dritte Abteilung, *Stelen*, Haag, 1913, p. 2 et pl. VIII (n° 5).
Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (3) : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des neuen Reiches*, Dritte Abteilung, *Stelen*, Haag, 1913, p. 4 et pl. VII (n° 11).
Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (4) : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des neuen Reiches*, Dritte Abteilung, *Stelen*, Haag, 1913, p. 5 et pl. XI (n° 16).
Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (5) : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des neuen Reiches*, Dritte Abteilung, *Stelen*, Haag, 1913, p. 6-7 et pl. XVII (n° 21).
Boeser, *Denkmäler des neuen Reiches* (6) : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des neuen Reiches*, Dritte Abteilung, *Stelen*, Haag, 1913, p. 2 et pl. V (n° 2).
Boeser, *Statuetten* : P. A. A. Boeser. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden*, Band XII, *Statuetten*, Haag, 1925, p. 7-8 (n° 36) et pl. VIII.
Bolshakov, Quirke, *Hermitage* : A.O. Bolshakov, St.G. Quirke, *The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage*, *PIREI* III, 1999, p. 58-62, pl. 12..
Borchardt, *Statuen* (1) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 2, CGC, .
Berlin, 1925, p. 47 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (2) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 2, CGC, Berlin, 1925, p. 56-57, pl. 78.
Borchardt, *Statuen* (3) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 2, CGC, Berlin, 1925, p. 59, pl. 78.
Borchardt, *Statuen* (4) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 2, CGC, Berlin, 1925, p. 66-67 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (5) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 2, CGC, Berlin, 1925, p. 111-113, pl. 95.
Borchardt, *Statuen* (6) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 3,

CGC, Berlin, 1930, p. 12-13, pl. 122.
Borchardt, *Statuen* (7) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 3, CGC, Berlin, 1930, p. 16 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (8) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 3, CGC, Berlin, 1930, p. 108-109, pl. 150.
Borchardt, *Statuen* (9) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 3, CGC, Berlin, 1930, p. 123 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (10) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 3, CGC, Berlin, 1930, p. 133-134 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (11) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 3, CGC, Berlin, 1930, p. 163 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (12) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 12-13, pl. 159.
Borchardt, *Statuen* (13) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 37, pl. 161.
Borchardt, *Statuen* (14) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 60-61, pl. 163.
Borchardt, *Statuen* (15) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 110-111, pl. 170.
Borchardt, *Statuen* (16) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 112 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (17) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 142 (pas de photo).
Borchardt, *Statuen* (18) : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, t. 4, CGC, Berlin, 1934, p. 143 (pas de photo).
Borchardt, *Todtenstatuetten* (1) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 114 (6.) .
Borchardt, *Todtenstatuetten* (2) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 111112 (1.).
Borchardt, *Todtenstatuetten* (3) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 112113 (2.).
Borchardt, *Todtenstatuetten* (4) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 113 (3.).
Borchardt, *Todtenstatuetten* (5) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 113-114 (4.).
Borchardt, *Todtenstatuetten* (6) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 114 (5.).
Borchardt, *Todtenstatuetten* (7) : L. Borchardt, « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* XXXII, 1894, p. 114-115 (9.).
Bosticco, *Stele egiziane* I (1) : S. Bosticco, *Le stele egiziane dall'antico al nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. I, Roma, 1959, p. 51-52, pl. 49.
Bosticco, *Stele egiziane* I (2) : S. Bosticco, *Le stele egiziane dall'antico al nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. I, Roma, 1959, p. 52, pl. 50.
Bosticco, *Stele egiziane* I (3) : S. Bosticco, *Le stele egiziane dall'antico al nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. I, Roma, 1959, p. 52-53, pl. 51.
Bosticco, *Stele egiziane* II (1) : S. Bosticco, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. II, Roma, 1965, p. 13, pl. 1.
Bosticco, *Stele egiziane* II (2) : S. Bosticco, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. II, Roma, 1965, p. 19-20, pl. 8.
Bosticco, *Stele egiziane* II (3) : S. Bosticco, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. II, Roma, 1965, p. 26-27, pl. 18.
Bosticco, *Stele egiziane* II (4) : S. Bosticco, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. II, Roma, 1965, p. 38-39, pl. 32.
Bosticco, *Stele egiziane* II (5) : S. Bosticco, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. II, Roma, 1965, p. 39-41, pl. 33.

Bosticco, *Stele egiziane* II (6) : S. Bosticco, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Museo archeologico di Firenze, part. II, Roma, 1965, p. 62-63, pl. 55.
Bosticco, *Stele egiziane* III (1) : S. Bosticco, *Le stele egiziane di epoca tarda*, Museo archeologico di Firenze, part. III, Roma, 1972, p. 26-28, pl. 15.
Bothmer, *Egyptian Art* : B.V. Bothmer, « Apotheosis in Late Egyptian Sculpture », *Egyptian Art. Selected Writings of Bernard V. Bothmer* (1re éd., 1960-1962), Oxford, 2004, p. 251-257, fig. 16.1-5.
Botti, Romanelli, *Le sculture* (1) : G. Botti, P. Romanelli, *Le Sculture del Museo Gregoriano Egizio*, 1951, p. 92-93, pl. LXV (n° 137).
Botti, Romanelli, *Le sculture* (2) : G. Botti, P. Romanelli, *Le Sculture del Museo Gregoriano Egizio*, 1951, p. 77-78, pl. LX (n° 124).
Bourriau, *Pharaohs and Mortals* : J. Bourriau, *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom*, Cambridge, 1988, p.66-67, pl. 52 (face 2)..
Brand, *PdÄ* 16 : P.J. Brand, *The Monuments of Seti I*, *PdÄ* 16, 2000, p. 128-129, fig. 60.
Bresciani, *Stele Bologna* (1) : E. Bresciani, *Le Stele Egiziane del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologne, 1985, p. 40-41, pl. 14.
Bresciani, *Stele Bologna* (2) : E. Bresciani, *Le Stele Egiziane del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologne, 1985, p. 58-59 [cat. 20] et pl. 24.
Bresciani, *Stele Bologna* (3) : E. Bresciani, *Le Stele Egiziane del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologne, 1985, p. 26-27 [cat. 4] et pl. 7.
Bresciani, *MDAIK* 37 (1) : E. Bresciani, « La stele Cat. 1908 del Museo Civico di Bologna e gli altri monumenti del primo araldo del re, sciba del re, scriba dell'esercito e scriba delle reclute, Senu », *MDAIK* 37, 1981, p. 85-87, fig. 1 et pl. 12.
Bresciani, *MDAIK* 37 (2) : E. Bresciani, « La stele Cat. 1908 del Museo Civico di Bologna e gli altri monumenti del primo araldo del re, sciba del re, scriba dell'esercito e scriba delle reclute, Senu », *MDAIK* 37, 1981, p. 92-93, fig. 3 et pl. 13b.
Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (1) : E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 59 ; Textband, p. 91-92.
Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (2) : E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 48-49 ; Textband, p. 34-35.
Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (3) : E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 62 ; Textband, p. 266.
Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (4) : E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 68 ; Textband, p. 98-100.
Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (5) : E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 113 ; Textband, p. 39-41.
Brunner-Traut, Brunner, *Tübingen* (6) : E. Brunner-Traut, H. Brunner, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 1981, Tafelband, Taf. 120-121 ; Textband, p. 41-43.
Bruyère, *Rapport fouilles DeM (1933-1934)* : B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir El Médineh (1933-1934)*, *FIFAO* XIV, 1937, p. 27-31, pl. VIII.
Bruyère, *MIFAO* 86 (1) : B. Bruyère, *Tombes thébaines de Deir el-Médineh à décoration monochrome*, *MIFAO* 86, 1952, p. 75, 82 et pl. XXII.
Bruyère, *MIFAO* 86 (2) : B. Bruyère, *Tombes thébaines de Deir el-Médineh à décoration monochrome*, *MIFAO* 86, 1952, p. 77, 83 et pl. XXV.
Budge, *HTBM* 2 (1) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part II, 1912, London, pl. 14 [584].
Budge, *HTBM* 2 (2) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part II, 1912, London, pl. 34 [152].
Budge, *HTBM* 2 (3) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part II, 1912, London, pl. 40 [643] .
Budge, *HTBM* 3 (1) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part III, 1912, London, pl. 5 [213].
Budge, *HTBM* 3 (2) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part III, 1912, London, pl. 9 [1247].
Budge, *HTBM* 3 (3) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part III, 1912, London, pl. 18 [231].

Budge, *HTBM* 3 (4) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part III, 1912, London, pl. 18 [232].
Budge, *HTBM* 4 (1) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part III, 1913, London, pl. 12 [831].
Budge, *HTBM* 4 (2) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part III, 1913, London, pl. 35 [577].
Budge, *HTBM* 5 (1) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part V, 1914, London, pl. 3 [52881].
Budge, *HTBM* 5 (2) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part V, 1914, London, pl. 20 [1370].
Budge, *HTBM* 5 (3) : E.A.W. Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part V, 1914, London, pl. 21 [300] .
Camino, Papier-Lecostey, *Musée Compiègne* (1) : L. Camino, Chr. Papier-Lecostey, *Collections égyptiennes du musée Antoine Vivenel de Compiègne*, Compiègne, 2007, p. 76-77 (n° 69).
Camino, Papier-Lecostey, *Musée Compiègne* (2) : L. Camino, Chr. Papier-Lecostey, *Collections égyptiennes du musée Antoine Vivenel de Compiègne*, Compiègne, 2007, p. 79 (n° 71).
Caminos, *Temples of Buhen* : R.A. Caminos, *The New-Kingdom Temples of Buhen*, vol. I, ASE XXXIII, 1974, p. 34 et pl. 40 (pilier 11, face est, partie basse).
Capel, Markoe, *Mistress of the House* (I) : A.K. Capel, Gl.E. Markoe, *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, Cincinnati Art Musuem, 1996, p. 50-51 (n° 2).
Capel, Markoe, *Mistress of the House* (II) : A.K. Capel, Gl.E. Markoe, *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, Cincinnati Art Musuem, 1996, p. 172-174 (n° 93).
Chappaz, *BIFAO* 86 : J.-L. Chappaz, « Une stèle de Basse Époque au musée d'Yverdon, *BIFAO* 86, 1986, p. 91-98 et pl. II.
Chappaz, *Reflets du divin* : J.L. Chappaz, *Reflets du divin. Antiquités pharaoniques et classiques d'une collection privée*, exposition au Musée d'art et d'histoire de Genève, 30 août 2001 au 3 février 2002, Genève, 2001, p. 85 (n° 70).
Chassinat, *BIFAO* 10 : É. Chassinat, « Petits monuments et petites remarques », *BIFAO* 10, 1912, p. 164 (IX).
Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (1) : N. Cherpion, J.-M. Kruchten, *Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 43 (a), pl. 8, 9, 11.
Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (2) : N. Cherpion, J.-M. Kruchten, *Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 44 (d), pl. 8, 9, 11.
Cherpion, Kruchten, *MIFAO* 114 (3 et 4) : N. Cherpion, J.-M. Kruchten, *Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina*, *MIFAO* 114, 1999, p. 45 (a), pl. 8, 9, 10.
Clère, *BIFAO* 28 : J. J. Clère, « Monuments inédits des serviteurs dans la place de vérité », *BIFAO* 28, 1929, p. 193-195, fig. 5 et pl. III (n° 10).
Clère, *RdE* 11 : J.J. Clère, « Notes sur la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos », *RdE* 11, 1957, p. 34-35.
Clère, *BiEtud* 97/1 : J. J. Clère, « « Une sculpture baroque de l'époque ramesside », *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 155-165, pl. I-VI.
Colin, *BIFAO* 120 : Fr. Colin, « The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network », *BIFAO* 120, 2020, p. 129-170.
Collombert, *Hommages Yoyotte* : Ph. Collombert, « Hout-Sékhem et le septième nome de Haute Égypte III : les cultes de Hout-Sekhem à la XVIII^{e} dynastie », *« Parcourir l'éternité ». Hommages à Jean Yoyotte*, t. 1, *BEHE*, vol. 156, 2012, p. 342-352, pl. 5-10.
Corteggiani, *BiEtud* 106/4 : J.-P. Corteggiani, « Une dyade privée d'un type particulier », *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/4, 1994, p. 45-63.
Dakin, *JEA* 24 : A.N. Dakin, « The Stela of the Sculptor Sirē^{c} at Oxford », *JEA* 24, 1938, p. 190-197, pl. XXI..
Daressy, *RecTrav* 14 (1) : G. Daressy, « Notes et remarques », *RecTrav* 14, 1893, p. 32 (LIII).
Daressy, *RecTrav* 14 (2) : G. Daressy, « Notes et remarques », *RecTrav* 14, 1893, p. 183 (LXXXI).
Daressy, *ASAE* 1 : G. Daressy, « La chapelle d'Uazmès », *ASAE* 1, 1900, p. 100 (n° 5).
Daressy, *ASAE* 18 (1) : G. Daressy, « Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire », *ASAE* 18, 1919, p. 51 (X).

Daressy, *ASAE* 18 (2) : G. Daressy, « Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire », *ASAE* 18, 1919, p. 51 (XI).
Daressy, *ASAE* 18 (3) : G. Daressy, « Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire », *ASAE* 18, 1919, p. 52 (XII).
Daressy, *ASAE* 18 (4) : G. Daressy, « Deux statues de Balansourah », *ASAE* 18, 1919, p. 53-54.
Daressy, *ASAE* 18 (5) : G. Daressy, « Deux statues de Balansourah », *ASAE* 18, 1919, p. 54-57.
Daressy, *ASAE* 20 : G. Daressy, « Un groupe de Saft el Henneh », *ASAE* 20, 1920, p. 123-128.
Davies, *OLA* 191 (1) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 162, fig. 3.
Davies, *OLA* 191 (2) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 166, fig. 7.
Davies, *OLA* 191 (3) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 165, fig. 6.
Davies, *OLA* 191 (4) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 168, fig. 9.
Davies, *OLA* 191 (5) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 169, fig. 10.
Davies, *OLA* 191 (6) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 164, fig. 5 (dernière ligne).
Davies, *OLA* 191 (7) : W.V. Davies, « The Tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab documenting the Family and other Observations », *OLA* 191, 2009, p. 171, fig. 12.
Delange, *Statues ME* : É. Delange, *Catalogue des statues égyptiennes du Moyen Empire*, RMN, Paris, 1987, p. 126-127.
De Meulenaere, *SAK* 6 : H. De Meulenaere, « La statuette JE 37163 du Musée du Caire », *SAK* 6, 1978, p. 63-68, pl. XX.
De Meulenaere, *BIFAO* 81 suppl. : H. de Meulenaere, « Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *BIFAO* 81 suppl., 1981, p. 83-85, pl. XIII.
De Meulenaere, *BIFAO* 86 : H. De Meulenaere, « Une famille sacerdotale thébaine », *BIFAO* 86, p. 138-140, pl. VI-VII.
De Meulenaere, *BIFAO* 87 : H. De Meulenaere, « *E pluribus una* », *BIFAO* 87, 1987, p. 135-140, pl. XXI-XXII.
De Meulenaere, *CdE* 64 : H. De Meulenaere, « Notes de prosopographie thébaine », *CdE* 64, 1989, p. 69-73 et fig. 3 d.
De Morgan, *Catalogue* I : J. de Morgan *et alii*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique* I, t. 1, Vienne, 1894, p. 42, n° 1.
Demarée, *ꜣḫ iqr* : R.J. Demarée, *The ꜣḫ iqr n Rʿ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *Egyptologische Uitgaven* 3, 1983, p. 50 (A 16) et pl. V (A 16).
Derriks, Delvaux, *Antiquités Mariemont* (1) : Cl. Derriks, L. Delvaux (éd.), *Antiquités égyptiennes au musée royal de Mariemont*, Musée royal de Mariemont, 2009, p. 64-66.
Derriks, Delvaux, *Antiquités Mariemont* (2) : Cl. Derriks, L. Delvaux, *Antiquités au Musée royal de Mariemont*, Musée royal de Mariemont, 2009, p. 67-71.
Devauchelle, *RdE* 45 : D. Devauchelle, « Notes et documents pour servir à l'histoire du Sérapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 75-77, pl. V (a).
Di Teodoro, *SAK* 47 : M. Di Teodoro, « The scribes of the *ḫnrt wr* Senebeni and Sobekhotep (Stela Edinburgh A.1951.344), *SAK* 47, 2018, p. 273-292, pl. 26-27.
Downes, *Excavations Esna* (1) : D. Downes, *The Excavations at Esna* 1905-1906, Warminster, 1974, p. 69-70 (86 E), fig. 34.
Downes, *Excavations Esna* (2) : D. Downes, *The Excavations at Esna* 1905-1906, Warminster, 1974, p. 70-71 (97 E), fig. 35.
Downes, *Excavations Esna* (3) : D. Downes, *The Excavations at Esna* 1905-1906, Warminster, 1974, p. 76 (224 E), fig. 40.
Downes, *Excavations Esna* (4) : D. Downes, *The Excavations at Esna* 1905-1906, Warminster, 1974, p. 80-81 (267 E), fig. 44.
Drioton, *RdE* 1 : É. Drioton, « Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIII^{e} dynastie », *RdE* 1, 1933, p. 25-28..

Drioton, *ASAE* 44 : É. Drioton, « Une statuette-bloc de la XIX^e^ dynastie », *ASAE* 44, 1944, p. 91-98, pl. XII.
Eberwein, *Antike Kunst* : catalogue Galerie Eberwein, *Antike Kunst*, 2017, objet n° 14.
Edwards, *HTBM* 8 (1) : I.E.S. Edwards, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VIII, 1939, London, pl. 7 [31].
Edwards, *HTBM* 8 (2) : I.E.S. Edwards, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VIII, 1939, London, pl. 29 [29].
Edwards, *HTBM* 8 (3) : I.E.S. Edwards, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VIII, 1939, London, pl. 40 [1016].
Eggebrecht, *Unsterblichkeit* : A. Eggebrecht, *Such nach Unsterblichkeit*, 1990, p. 98-99 (T 37).
Eggebrecht, *Hildesheim* : A. Eggebrecht, *Pelizaeus-Museum Hildesheim. Die Ägyptische Sammlung*, ZBA 12, 1993, p. 54-55, Abb. 44.
El-Banna, *ASAE* 68 : E. El-Banna, « Un titre nouveau : Le bouvier du taureau Mnévis », *ASAE* 68, 1982, p. 139-142 et pl. I.
El-Banna, *GM* 116 : E. El-Banna, « Un titre nouveau : "Le gardien de volailles du temple de Rê", *mỉnỉw-ȝpdw n pr-Rˁ* », *GM* 116, 1990, p. 7-19.
El-Sayed, *Documents relatifs à Saïs* : R. El-Sayed, *Documents relatifs à Saïs et ses divinités*, *BiEtud* 69, 1975, p. 145-153, pl. XXIV-XXVI.
El-Sayed, *BIFAO* 80 : R. El-Sayed, « Au sujet de la statue CG. 680 du Musée du Caire de l'époque ptolémaïque et provenant de Thèbes Ouest », *BIFAO* 80, 1980, p. 241-242 et pl. L-LI.
El-Sayed, *BIFAO* 83 : R. El-Sayed, « Trois prophètes d'Amon à Karnak d'après la statue Caire JE 37011 », *BIFAO* 83, 1983, p. 144-148 et pl. XXV-XXVII.
El-Sayed, *BIFAO* 87 : R. El-Sayed, « Deux statues de la Cachette de Karnak », *BIFAO* 87, 1987, p. 176-184 et pl. XXXII-XXXIV.
El-Sayed, *ASAE* 75 : R. El-Sayed, « À la recherche des statues inédites de la Cachette de Karnak (II) », *ASAE* 75, 1999-2000, p. 190-191.
El-Sayed, *ASAE* 80 : R. El-Sayed, « À la recherche des statues inédites de la Cachette de Karnak (III) », *ASAE* 80, 2006, p. 178-181 et pl. XII-XVI .
El-Sayed, *ASAE* 81 : R. El-Sayed, « À la recherche des statues inédites de la Cachette de Karnak (IV) », *ASAE* 81, 2007, p. 58-60 et pl. III-VII.
Engelbach, *ASAE* 21 : R. Engelbach, « Report on the Inspectorate of Upper Egypt », *ASAE* 21, 1921, p. 64-65.
Engelbach, *ASAE* 22 (I) : R. Engelbach, « Steles and tables of offerings of the late Middle Kingdom from Tell Edfû », *ASAE* 22, 1922, p. 122-123 (pas de photo).
Engelbach, *ASAE* 22 (II) : R. Engelbach, « Steles and Tables of Offerings of the Late Middle Kingdom from Tell Edfu », *ASAE* 22, 1922, pl. I. 1 (entre p. 168-169).
Erman, Grapow, *Belegstellen* IV : A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, Die Belegstellen*, Bd. IV, 1959, p. 12 (47, 3).
Faulkner, *JEA* 38 : R.O. Faulkner, « The Stela of the Master-sculptor Shen », *JEA* 38, 1952, p. 3-5, pl. I..
Feucht, *Vom Nil* (1) : E. Feucht, *Vom Nil zum Neckar*, Berlin, Heidelberg, 1986, p. 58 (165) et p. 89 (planche).
Feucht, *Vom Nil* (2) : E. Feucht, *Vom Nil zum Neckar*, Berlin, Heidelberg, 1986, p. 82-83 [212].
Fischer, *JNES* XVI/4 : H.G. Fischer, « A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 223-235, pl. XXXII.
Franke, *Stelae in the BM* (1) : D. Franke, *Egyptian Stelae in the British Museum from the 13th to 17th Dynasties*, vol. 1, fasc. 1, British Museum Press, 2013, p. 30-32, pl. 7.
Franke, *Stelae in the BM* (2) : D. Franke, *Egyptian Stelae in the British Museum from the 13th to 17th Dynasties*, vol. 1, fasc. 1, British Museum Press, 2013, p. 59-61, pl. 1 (couleur).
Franke, *Stelae in the BM* (3) : D. Franke, *Egyptian Stelae in the British Museum from the 13th to 17th Dynasties*, vol. 1, fasc. 1, British Museum Press, 2013, p. 89-92, pl. 19.
Franke, *Stelae in the BM* (4) : D. Franke, *Egyptian Stelae in the British Museum from the 13th to 17th Dynasties*, vol. 1, fasc. 1, British Museum Press, 2013, p. 121-122, pl. 27.
Franke, *Stelae in the BM* (5) : D. Franke, *Egyptian Stelae in the British Museum from the 13th to 17th Dynasties*, vol. 1, fasc. 1, British Museum Press, 2013, p. 141-143, pl. 33.

Franke, *Stelae in the BM* (6) : D. Franke, *Egyptian Stelae in the British Museum from the 13th to 17th Dynasties*, vol. 1, fasc. 1, British Museum Press, 2013, p. 152, pl. 36.
Frankfort, *JEA* 14 : H. Frankfort, « The Cemeteries of Abydos : Works of the Season 1925-1926 », *JEA* 14, p. 239 (n° 25), pl. XXI, 1.
Freed, *Studies Simpson* I : R.E. Freed, « Stela Workshops of Early Dynasty 12 », *Studies in Honor of W.K. Simpson* I, Boston, 1996, p. 325, fig. 9c.
Gaballa, *MDAIK* 35 : G.A. Gaballa, « Three Funerary Stelae from the New Kingdom », *MDAIK* 35, 1979, p. 83-85, fig. 4 et pl. 16c.
Gabolde, *RdE* 62 : L. Gabolde, « Une stèle au nom du soldat *Sa-pa-ïr* dédiée par son frère, le prêtre-pur *Men-kheper* [pl. XXVI] », *RdE* 62, p. 199-202, pl. XXVI.
Gardiner, *JEA* 3 : A.H. Gardiner, « A Stele of the Early Eighteenth Dynasty from Thebes », *JEA* 3, 1916, p. 256 et pl. XL.
Gardiner, *JEA* 4 : A.H. Gardiner, « The Tomb of a Much-Travelled Theban Official », *JEA* 4, 1917, p. 31 (65, 10)..
Garis Davies, *Seven Private Tombs* : N. de Garis Davies, *Seven Private Tombs at Kurnah*, Mond Excavations at Thebes, London, 1948, pl. II.
Garstang, *El Arabah* (1), (2) et (3) : J. Garstang, *El Arabah El Arábah: A Cemetery of the Middle Kingdom. Survey of the Old Kingdom Temenos. Graffiti from the Temple of Sety*, ERA, London, 1901, p. 11, 35 et pl. XV (E220).
Garstang, *El Arabah* (1) : J. Garstang, *El Arabah*, London, 1901, p. 9, 35, pl. XIII (E 347).
Garstang, *El Arabah* (2) : J. Garstang, *El Arabah*, London, 1901, p. 9, 35, pl. XIII (E 211).
Gauthier, *BIFAO* 16 : H. Gauthier, « Cônes funéraires trouvés à Thèbes en 1917 et 1918 », *BIFAO* 16, 1919, p. 167.
Gomaà, *Chaemwese* : F. Gomaà, « Chaemwese, Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis », *ÄA* 27, 1973, p. 83, n° 48 (Abb. 17).
Gourlay, *BIFAO* 79 : Y. Gourlay, « Trois stèles memphites au musée de Grenoble », *BIFAO* 79, 1979, p. 96 et pl. XXXVI (reg. med.).
Griffith, *Siût and Dêr Rîfeh* : F.Ll. Griffith, *The Inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh*, London, 1889, pl. XV.
Griffith, *Antiquities Tell el Yahûdîyeh* : F.Ll. Griffith, *The Antiquities of Tell El Yahûdîyeh*, EEF, London, 1890, p. 67-68, pl. XXII.
Griffith, *El Bersheh* II : F.Ll. Griffith, *El Bersheh* II, London, 1895, pl. XIII, col. 19.
Griffith, *AAALiv* VIII : F.Ll. Griffith, « Oxford Excavations in Nubia », *Annals of Archalogy and Anthropology of the University of Liverpool* VIII, 1921, p. 92-93 et pl. XXVIII.
Grimm, Schoske, *Zeichen des Mondes* : A. Grimm, S. Schoske (éds.), *Im Zeichen des Mondes* : *Ägypten zu Beginn des Neuen Reiches*, München, 1999, p. 89 et p. 107 (46).
Guidotti, Leospo, *Collezione egizia* : M.Chr. Guidotti, E. Leospo, *La collezione egizia del Civico Museo Archeologico di Como*, Como, 1994, p. 98.
Gunn, *JEA* 5 : B. Gunn, « The Naophorous Statue belonging to Professor Touraeff », *JEA* 5, 1918, p. 125-126, pl. XX-XXI.
Habachi, *CdE* 42/83 : L. Habachi, *CdE* 42/83, 1967, p. 30-40, fig. 1-2.
Habachi, *Heqaib* (1) : L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, vol. 1, p. 53 (n° 26), vol. 2, pl. 71-72.
Habachi, *Heqaib* (2) : L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, vol. 1, p. 53 (n° 27), vol. 2, pl. 73-77.
Habachi, *Heqaib* (3) : L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, vol. 1, p. 75 (n° 48), vol. 2, pl. 124-125.
Habachi, *Heqaib* (4) : L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, vol. 1, p. 81-84 (n° 55), vol. 2, pl. 137-138.
Habachi, *Heqaib* (5) : L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, vol. 1, p. 94-95 (n° 71), vol. 2, pl. 166-167.
Habachi, *Heqaib* (6) : L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, *ArchVer* 33, 1985, vol. 1, p. 96 (n° 73), vol. 2, pl. 171-172.
Habachi, *Kush* VII (1) : L. Habachi, « The first two viceroys of Kush and their family », *Kush* VII, 1959, p. 50, fig. 5 et pl. XVII.

Habachi, *Kush* VII (2) : L. Habachi, « The first two viceroys of Kush and their family », *Kush* VII, 1959, p. 52, fig. 7 et pl. XVIII.
Habachi, *Kush* VII (3) : L. Habachi, « The first two viceroys of Kush and their family », *Kush* VII, 1959, p. 53, fig. 8.
Habachi, *SAK* 11 : L. Habachi, « The Family of the Vizier Ibiᶜ and his Place among the Viziers of the Thirteenth Dynasty », *SAK* 11, 1984, p. 115, pl. 4A.
Habachi, *Tavole d'offerta* (1) : L. Habachi, *Tavole d'offerta are e bacili da libagione 22001-22067, Catalogo del Museo egizio di Torino*, Serie seconda, vol. II, Torino, 1977, p. 29-30, p. 133 (22025).
Habachi, *Tavole d'offerta* (2) : L. Habachi, *Tavole d'offerta are e bacili da libagione 22001-22067, Catalogo del Museo egizio di Torino*, Serie seconda, vol. II, Torino, 1977, p. 44-45, p. 141 (22036).
Hall, *HTBM* 7 (1) : H.R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VII, 1925, London, pl. 5 [346].
Hall, *HTBM* 7 (2) : H.R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VII, 1925, London, pl. 8 [322].
Hall, *HTBM* 7 (3) : H.R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VII, 1925, London, pl. 10 [218].
Hall, *HTBM* 7 (4) : H.R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part VII, 1925, London, pl. 35 [211].
Hassan, *MDAIK* 29 (1) : Ali Hassan, « Drei Stelen aus Elkab », *MDAIK* 29, 1973, p. 5-6, pl. Ib.
Hassan, *MDAIK* 29 (2) : Ali Hassan, « Drei Stelen aus Elkab », *MDAIK* 29, 1973, p. 6, pl. Ic.
Hassan, *MDAIK* 29 (3) : Ali Hassan, « Drei Stelen aus Elkab », *MDAIK* 29, 1973, p. 6-7, pl. Id.
Hayes, *Scepter*, part. I : W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt* I, p. 346 et fig. 227 (sup. droit).
Hein, Satzinger, *CAA Wien* 4 (1) : I. Hein, H. Satzinger, *Stelen des Mittleren Reiches* I, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 4, 1989, p. 97-102.
Hein, Satzinger, *CAA Wien* 4 (2) : I. Hein, H. Satzinger, *Stelen des Mittleren Reiches* I, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 4, 1989, p. 13-17.
Hein, Satzinger, *CAA Wien* 4 (3) : I. Hein, H. Satzinger, *Stelen des Mittleren Reiches* I, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 4, 1989, p. 44-47.
Hein, Satzinger, *CAA Wien* 7 (1) : I. Hein, H. Satzinger, *Stelen des Mittleren Reiches* II, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 4, 1993, p. 112-127.
Hill, Schorsch, *Gifts for the Gods* : M. Hill, D. Schorsch (éds.), *Gifts for the Gods* : *Images from Ancient Egyptian Temples*, Metropolitan Museum of Art, New York, 2007, p. 18-21
Hüttner, Satzinger, *CAA Wien* 16 (1) : M. Hüttner, H. Satzinger, *Stelen, Inschriftsteine und Reliefs aus der Zeit der 18. Dynastie*, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 16, 1999, p. 20-26.
Hüttner, Satzinger, *CAA Wien* 16 (2) : M. Hüttner, H. Satzinger, *Stelen, Inschriftsteine und Reliefs aus der Zeit der 18. Dynastie*, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 16, 1999, p. 89-91.
Hodjash, Berlev, *Pushkin* (1) : S. Hodjash, O. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Moscow*, p. 79-81 (photo 81).
Hodjash, Berlev, *Pushkin* (2) : S. Hodjash, O. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Moscow*, p. 94-96 (photo 43).
Hornung, Bryan, *In Quest of Immortality* : E. Hornung, B.M. Bryan (éds.), *In Quest of Immortality. Treasures of Ancient Egypt*, Washington, 2002, p. 92-93.
Jacquet-Gordon, *Karnak-nord* (1) : H. Jacquet-Gordon, *Karnak-nord VIII, Trésor Thoutmosis Ier*, *FIFAO* 39, 1999, p. 171-175, fig. 125-126.
Jacquet-Gordon, *Karnak-nord* (2) : H. Jacquet-Gordon, *Karnak-nord VIII, Trésor Thoutmosis Ier*, *FIFAO* 39, 1999, p. 180-181, fig. 129.
James, *HTBM* 9 (1) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XIV/ XIVA [712].
James, *HTBM* 9 (2) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XV/ XVA [183] .
James, *HTBM* 9 (3) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XX/ XXA [139] .
James, *HTBM* 9 (4) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XXVIII/ XXVIIIA [156] .
James, *HTBM* 9 (5) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*,

part IX, 1970, London, pl. XXX/XXXA [150 + 1754] .
James, *HTBM* 9 (6) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XXXII/ XXXIIA [305] .
James, *HTBM* 9 (7) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XLIV/ XLIVA [384] .
James, *HTBM* 9 (8) : T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, part IX, 1970, London, pl. XLV/ XLVA [132] .
James, *Corpus* (1): T.G.H. James, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, vol. I, The Brooklyn Museum, 1974, p. 34 (n° 80) et pl. XXX..
James, *Corpus* (2): T.G.H. James, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, vol. I, The Brooklyn Museum, 1974, p. 99-100 (n° 237), pl. IX et LV..
James, *Corpus* (3): T.G.H. James, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, vol. I, The Brooklyn Museum, 1974, p. 70-71 (n° 164), pl. XLIV..
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (1) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 23-33, vol. 2, p. 338 (b) et pl. 9.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (2) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 23-33, vol. 2, p. 342 (b) et pl. 12.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (3) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 42-48, vol. 2, p. 353 (h et i) et pl. 18-20.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (4) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 77-88, vol. 2, p. 366 (e) et pl. 31-34.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (5) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 101-107, vol. 2, p. 374 (g) et pl. 40-42.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (6) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 165-168, vol. 2, p. 401 (d) et pl. 58-59.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (7) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 34-41, vol. 2, p. 346 (d) et pl. 15-17.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (8) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 237-245, vol. 2, p. 431-432 (b et c) et pl. 80-81.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (9) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 169-174, vol. 2, p. 402 (f) et pl. 60-61 .
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (10) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 179-184 (n° 29), vol. 2, p. 408-409 (b, col. 1-2) et pl. 63-64.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (11) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 199-207 (n° 32), vol. 2, p. 417 (c, l. 4) et pl. 69-70.
Jansen-Winkeln, *ÄAT* 45 (12) : K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, vol. 1, p. 224-228 (n° 35), vol. 2, p. 424 (f, l 4) et pl. 75.
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (1) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 242-243 (50).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (2) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 452 (104).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (3) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 240-241 (47).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (4) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 449-450 (100 d).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (5) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 320-323 (7).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (6) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 303 (19).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (7) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 303-304 (20).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (8) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 304-305 (21).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (9) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 306-309 (23).

Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (10) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 309-310 (24).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (11) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 247-250 (53).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (12) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 301-302 (16).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (13) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 452-453 (105).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit II* (14) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil II : Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 453 (106).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (1) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 293-294 (51).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (2) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 372 (44).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (3) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 448 (184).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (4) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 411 (138).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (5) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 333-334 (126).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (6) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 483-484 (239).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (7) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 489 (250).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (8) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 484 (240).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (9) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 504 (276).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (10) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 513-514 (294).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (11) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 515-516 (298).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (12) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 521 (310).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit III* (13) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil III : Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 501 (273).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (1) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd II) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 172 (304).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (2) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd I) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 176-177 (311).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (3) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd I) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 177-178 (312).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (4) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd I) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 204 (337).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (5) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd I) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 208-209 (345).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (6) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd II) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 873-874 (241).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (7) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd II) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 949 (367).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (8) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd II) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 958-959 (390).
Jansen-Winkeln, *Inschriften Spätzeit IV* (9) : K. Jansen-Winkeln, *Inschriften der Späzeit, Teil IV (Bd II) : Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 959 (391).
Kampp, *Theben* XIII : Fr. Kampp, *Die Thebanische Nekropole*, Teil 1, *Theben* XIII, 1996, p. 402,

fig. 290.
Kanawati, *Rock Tombs El-Hawawish* : N. Kanawati, *The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*, vol. VII, 1987, p. 7-8, fig. 1b.
Kitchen, *Rio de Janeiro* (1) : K.A. Kitchen, *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro*, 1990, vol. I, p. 39-40, vol. II, p. 15-16 (n° 8).
Kitchen, *Rio de Janeiro* (2) : K.A. Kitchen, *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro*, 1990, vol. I, p. 54-59, vol. II, p. 37-38 (n° 17).
Koefoed-Petersen, *Catalogue statues et statuettes* : O. Koefoed-Petersen, *Catalogue des statues et des statuettes égyptiennes*, Copenhague, 1950, p. 48-49 (n° 79), pl. 91.
K*RI* I, 107, 5-6 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* I, 111, 15-16 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* I, 113, 6 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* I, 346, 3 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* I, 392, 10 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* I, 394, 2 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* I, 401, 2 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. I, fasc. 1, Oxford, 1969.
K*RI* II, 327, 9-10 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. II, fasc. 5, Oxford, 1971.
K*RI* II, 341, 5 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. II, fasc. 5, Oxford, 1971.
K*RI* III, 197, 10-12 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 248, 7 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 292, 9 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 306, 6 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 307, 11 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 416, 10 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 447, 15 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 450, 8 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 450, 14-15 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 451, 12 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 459, 6 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 607, 9-10 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 607, 11 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 608, 5 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 608, 9-11 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 640, 4 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 640, 7-8 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 650, 13 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 650, 14 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 677, 1 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 787, 7 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 787, 15-16 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 801, 13 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 812, 4-5 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* III, 824, 8 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1980.
K*RI* IV, 116, 12 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. IV, fasc. 4, Oxford, 1981.
K*RI* IV, 124, 10 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. IV, fasc. 4, Oxford, 1981.
K*RI* IV, 140, 16 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. IV, fasc. 5, Oxford, 1981.
K*RI* IV, 141, 9-10 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. IV, fasc. 5, Oxford, 1981.
K*RI* IV, 380, 4 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. IV, fasc. 5, Oxford, 1981.
K*RI* V, 419, 15-16 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. V, fasc. 11, Oxford, 1982.
K*RI* VI, 102, 3-4 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. VI, fasc. 3, Oxford, 1983.
K*RI* VI, 531, 14-15 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. VI, fasc. 17, Oxford, 1983.
K*RI* VII, 126, 6-7 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. VII, Oxford, 1989.
K*RI* VII, 213, 15 : K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. VII, Oxford, 1989.
Kruchten, Delvaux, *Tombe Sétaou* : J.-M. Kruchten, L. Delvaux, *La tombe de Sétaou*, *Elkab* VIII, 2010, p. 151-152, p. 357 (pl. 37), p. 385 (pl. 65), p. 397 (pl. 77) .

Lacau, *Stèles NE* (1) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34001-34064), CGC, t. 1, fasc. 1, Le Caire, 1909, p. 73-74, pl. 6 (34039).
Lacau, *Stèles NE* (2) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 119-120, pl. 39 (34072).
Lacau, *Stèles NE* (3) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 120-121, pl. 39 (34073).
Lacau, *Stèles NE* (4) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 159-160, pl. 50 (34104).
Lacau, *Stèles NE* (5) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34001-34064), CGC, t. 1, fasc. 1, Le Caire, 1909, p. 15-16, pl. 6 (34008).
Lacau, *Stèles NE* (6) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34001-34064), CGC, t. 1, fasc. 1, Le Caire, 1909, p. 64-65, pl. 22 (34030).
Lacau, *Stèles NE* (7) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34001-34064), CGC, t. 1, fasc. 1, Le Caire, 1909, p. 75-76, pas de photo (34042).
Lacau, *Stèles NE* (8) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 127-129, pl. 41 (34080).
Lacau, *Stèles NE* (9) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 151-152, pl. 46 (34098).
Lacau, *Stèles NE* (10) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 158-159, pl. 50 (34102).
Lacau, *Stèles NE* (11) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 164, pl. 52 (34109).
Lacau, *Stèles NE* (12) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 168-169, pas de photo (34116).
Lacau, *Stèles NE* (13) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 171-172, pl. 53 (34119).
Lacau, *Stèles NE* (14) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 173-174, pas de photo (34121).
Lacau, *Stèles NE* (15) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 174-175, pas de photo (34123).
Lacau, *Stèles NE* (16) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 180-181, pl. 55 (34132).
Lacau, *Stèles NE* (17) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 195-196, pl. 60 (34148).
Lacau, *Stèles NE* (18) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 197-198, pl. 60 (34150).
Lacau, *Stèles NE* (19) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 2, Le Caire, 1926, p. 212, pl. 64 (34173).
Lacau, *Stèles NE* (20) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34065-34186), CGC, t. 1, fasc. 3, Le Caire, 1957, p. 234-235, pl. 71 (34188).
Lacau, *Stèles NE* (21) : P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (nos 34001-34064), CGC, t. 1, fasc. 1, Le Caire, 1909, p. 15-16, pl. 6 (34008).
Lacau, *Mél. Mariette* : P. Lacau, « La stèle J.E. 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, *BiEtud* XXXII, 1961, p. 211-227 et pl. 1.
Lange, Schäfer, *Grab* (1) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 11-13.
Lange, Schäfer, *Grab* (2) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 2 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (3) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 42-43.
Lange, Schäfer, *Grab* (4) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 4 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (5) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 45-46.
Lange, Schäfer, *Grab* (6) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im*

Museum von Kairo, t. t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 68-71.
Lange, Schäfer, *Grab* (7) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 6 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (8) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 73-74.
Lange, Schäfer, *Grab* (9) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 6 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (10) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 93.
Lange, Schäfer, *Grab* (11) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 7 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (12) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 131-132.
Lange, Schäfer, *Grab* (13) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 11 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (14) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 172-174.
Lange, Schäfer, *Grab* (15) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 177-178.
Lange, Schäfer, *Grab* (16) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 199-200.
Lange, Schäfer, *Grab* (17) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 221.
Lange, Schäfer, *Grab* (18) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 16 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (19) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 225-226.
Lange, Schäfer, *Grab* (20) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 16 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (21) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 241.
Lange, Schäfer, *Grab* (22) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 281-282.
Lange, Schäfer, *Grab* (23) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 20 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (24) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 292-293.
Lange, Schäfer, *Grab* (25) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 20 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (26) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 316-317.
Lange, Schäfer, *Grab* (27) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 319.
Lange, Schäfer, *Grab* (28) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 371.
Lange, Schäfer, *Grab* (29) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 27 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (30) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 381.
Lange, Schäfer, *Grab* (31) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 383-384.
Lange, Schäfer, *Grab* (32) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 1, CGC, Berlin, 1902, p. 396-398.
Lange, Schäfer, *Grab* (33) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 14-15.

Lange, Schäfer, *Grab* (34) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 30-31.
Lange, Schäfer, *Grab* (35) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 35.
Lange, Schäfer, *Grab* (36) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 36-37.
Lange, Schäfer, *Grab* (37) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 45-46.
Lange, Schäfer, *Grab* (38) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 71-73.
Lange, Schäfer, *Grab* (39) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 73-74.
Lange, Schäfer, *Grab* (40) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 75.
Lange, Schäfer, *Grab* (41) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 139-142.
Lange, Schäfer, *Grab* (42) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 39 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (43) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 175-177.
Lange, Schäfer, *Grab* (44) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 43 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (45) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 181-182.
Lange, Schäfer, *Grab* (46) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 188-189.
Lange, Schäfer, *Grab* (47) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 44 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (48) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 242-243.
Lange, Schäfer, *Grab* (49) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 251.
Lange, Schäfer, *Grab* (50) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 261-262.
Lange, Schäfer, *Grab* (51) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 49 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (52) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 292-293.
Lange, Schäfer, *Grab* (53) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 293-294.
Lange, Schäfer, *Grab* (54) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 297.
Lange, Schäfer, *Grab* (55) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 303-305.
Lange, Schäfer, *Grab* (56) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 51 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (57) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 327-328.
Lange, Schäfer, *Grab* (58) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 332.
Lange, Schäfer, *Grab* (59) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 334.
Lange, Schäfer, *Grab* (60) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 53 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (61) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im*

Museum von Kairo, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 336-337.
Lange, Schäfer, *Grab* (62) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 366-367.
Lange, Schäfer, *Grab* (63) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 385-386.
Lange, Schäfer, *Grab* (64) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 58 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (65) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 389-391.
Lange, Schäfer, *Grab* (66) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 58 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (67) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 108-111.
Lange, Schäfer, *Grab* (68) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 35 (photo).
Lange, Schäfer, *Grab* (69) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 2, CGC, Berlin, 1908, p. 105-108.
Lange, Schäfer, *Grab* (70) : H.O. Lange, H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reich im Museum von Kairo*, t. 4, CGC, Berlin, 1902, pl. 35 (photo).
Laurent, *Musée Beaux-Arts Dijon* : V. Laurent, *Antiquités égyptiennes. Inventaire des collections du Musée des Beaux-Arts de Dijon*, 1997, p. 18-20 (n° 2).
Leahy, *JEA* 72 : L.M. Leahy, A. Leahy, « The Genealogy of a Priestly Family from Heliopolis », *JEA* 72, 1986, p. 133-147 et pl. XII.
Leclant, *BiEtud* 17 : J. Leclant, *Enquêtes sur les sacredoces et les sanctuaires d'Égypte*, *BiEtud* 17, 1954, p. 3-12, pl. I-IV.
Legrain, *RecTrav* 14 : G. Legrain, « Textes recueillis dans quelques collections particulières », *RecTrav* 14, 1893, p. 56-57.
Legrain, *ASAE* 8 : G. Legrain, « Sur le premier phophète d'Amon Khonsouemheb », *ASAE* 8, 1907, p. 258-259.
Legrain, *RecTrav* 29 : G. Legrain, « Une branche de sheshonqides en décadence », *RecTrav* 29 , 1907, p. 174-176.
Legrain, *RecTrav* 30 : G. Legrain, « Le dossier de la famille Nibnoutirou », *RecTrav* 30 , 1908, p. 79 (doc. 3).
Lien électronique 1 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025385.
Lien électronique 2 : http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/544320.
Lien électronique 3 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010024404.
Lien électronique 4 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022746.
Lien électronique 5 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck13.
Lien électronique 6 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010024841.
Lien électronique 7 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022801.
Lien électronique 8 : https://cyfrowe.mnw.art.pl/pl/katalog/610308.
Lien électronique 9 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025369.
Lien électronique 10 : https://www.bonhams.com/auctions/16777/lot/60/.
Lien électronique 11 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010014546.
Lien électronique 12 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010006725.
Lien électronique 13 : https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA69673.
Lien électronique 14 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025027 .
Lien électronique 15 : https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/3454.
Lien électronique 16 : http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=9434.
Lien électronique 17 : https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010022889.
Lien électronique 18 : https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/4143.
Lien électronique 19 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021999.
Lien électronique 20 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021767.
Lien électronique 21 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck77.
Lien électronique 22 : http://fr.wikipedia.org/wiki/Ptahmose_III.

Lien électronique 23 : https://www.metmuseum.org/art/collection/search/545751.
Lien électronique 24 : https://collections.smvk.se/carlotta-mhm/web/object/3016091.
Lien électronique 25 : https://www.penn.museum/collections/object/76195.
Lien électronique 26 : https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010004239.
Lien électronique 27 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010006992.
Lien électronique 28 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010024643.
Lien électronique 29 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022527.
Lien électronique 30 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010002917.
Lien électronique 31 : https://www.metmuseum.org/art/collection/search/554520.
Lien électronique 32 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021461.
Lien électronique 33 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010028700.
Lien électronique 34 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010008626.
Lien électronique 35 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck370.
Lien électronique 36 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022892.
Lien électronique 37 : http://www.ancient-egypt.co.uk/ashmolean/pages/ashmolean_sep2006_%20327.htm.
Lien électronique 38 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021998.
Lien électronique 39 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010026365.
Lien électronique 40 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010018269.
Lien électronique 41 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010009267.
Lien électronique 42 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010005946.
Lien électronique 43 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010025231.
Lien électronique 44 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck9.
Lien électronique 45 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck220.
Lien électronique 46 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck340.
Lien électronique 47 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022520.
Lien électronique 48 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck54.
Lien électronique 49 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck372.
Lien électronique 50 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck103.
Lien électronique 51 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck130.
Lien électronique 52 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck36.
Lien électronique 53 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck188.
Lien électronique 54 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck98.
Lien électronique 55 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck309.
Lien électronique 56 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck68.
Lien électronique 57 : https://www.metmuseum.org/search-results#!/search?q=35.9.1.
Lien électronique 58 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021652.
Lien électronique 59 : https://collections.mfa.org/search/objects/*/98.1046/images .
Lien électronique 60 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010074115.
Lien électronique 61 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021552.
Lien électronique 62 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010074062.
Lien électronique 63 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010008685.
Lien électronique 64 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010037881.
Lien électronique 65 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021120.
Lien électronique 66 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010073985#.
Lien électronique 67 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010077443.
Lien électronique 68 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck422.
Lien électronique 69 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck641.
Lien électronique 70 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck530.
Lien électronique 71 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck568.
Lien électronique 72 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck557.
Lien électronique 73 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck415.
Lien électronique 74 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck512.
Lien électronique 75 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck328.
Lien électronique 76 : https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck800.
Lien électronique 77 : https://www.metmuseum.org/art/collection/search/549515.

Lien électronique 78 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010021631.
Lien électronique 79 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022521.
Lien électronique 80 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022795.
Lien électronique 81 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022748.
Lien électronique 82 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022873.
Lien électronique 83 : https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010024551.
Lien électronique 84 : https://www.metmuseum.org/art/collection/search/552606?deptids=10&what=Stelae&ft=*&offset=120&rpp=40&pos=135.
Lien électronique 85 : https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_1644/?description=&inventoryNumber=&title=stele&cgt=&yearFrom=&yearTo=&materials=&provenance=&acquisition=&epoch=&dynasty=&pharaoh.
Lien électronique 86 : https://www.metmuseum.org/art/collection/search/558364.
Lien électronique 87 : https://collections.carlos.emory.edu/search/2018.010.408.
Limme, *Stèle égyptiennes* : Luc Limme, *Stèles égyptiennes*, *Musée Royaux d'Art et d'Histoire*, 1979, p. 38-39 (avec photo).
Loffet, *Collection Emmacha* (1) : Henri-Charles Loffet, *La Collection Emmacha*, t. 1, Cybèle, 2013, p. 128-133 (n° 45).
Loffet, *Collection Emmacha* (2) : Henri-Charles Loffet, *La Collection Emmacha*, t. 2, Cybèle, 2013, p. 105-109 (n° 112).
Macadam, *Temples Kawa* : M.F.L. Macadam, *The Temples of Kawa*, vol. I/a (Inscriptions), p. 3-4 ; vol. I/b (plates), pl. 4 ; vol. II/b (plates), pl. LXXIIc (photo de face uniquement) .
Malek, *JEA* 76 : J. Malek, « New-Kingdom pyramidia », *JEA* 76, 1990, p. 180-181, pl. XVIII.
Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (1) : M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1968, t. 1 (texte) p. 106-107 et (planches) pl. XXXVII (n° 134).
Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (2) : M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1968, t. 1 (texte) p. 35-36 et (planches) pl. XII (n° 36).
Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (3) : M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1968, t. 1 (texte) p. 79-80 et (planches) pl. XXVIII (n° 97).
Malinine, Posener, Vercoutter, *Stèles Sérapéum* (4) : M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1968, t. 1 (texte) p. 148 et (planches) pl. LII (n° 194).
Manniche, *Lost Tombs* : L. Manniche, *Lost Tombs. A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*, *Studies in Egyptology*, 1988, p. 107 et pl. 27 (commentaires p. 101-102 et 107).
Martin, *Fitzwilliam Museum* (I) : G.T. Martin, *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum*, *Cambridge*, 2005, p. 44 (n° 27).
Martin, *Fitzwilliam Museum* (II) : G.T. Martin, *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum*, *Cambridge*, 2005, p. 55 (n° 33).
Maspero, *RecTrav* 2 : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie », *RecTrav* 2, 1880, p. 175 (XXIX)..
Maspero, *RecTrav* 3 : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 3, 1882, p. 104 (CV)..
Maspero, *RecTrav* 4 (1) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 150 (XLI – n° 192)..
Maspero, *RecTrav* 4 (2) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 145 (XVIII – n° 179)..
Maspero, *RecTrav* 4 (3) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 145-146 (XX – n° 190)..
Maspero, *RecTrav* 4 (4) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 146 (XXIII – n° 176)..
Maspero, *RecTrav* 4 (5) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 146 (XXV – n° 213)..

Maspero, *RecTrav* 4 (6) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 146 (XXIX – n° 178)..
Maspero, *RecTrav* 4 (7) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 147-148 (XXX – n° 31)..
Maspero, *RecTrav* 4 (8) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 148 (XXXI – sans n° musée)..
Maspero, *RecTrav* 4 (9) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 148 (XXXII – n° 213)..
Maspero, *RecTrav* 4 (10) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 148 (XXXIII – n° 34)..
Maspero, *RecTrav* 4 (11) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 149 (XXXIX – n° 202)..
Maspero, *RecTrav* 4 (12) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 147 (XXVI – sans n° musée)..
Maspero, *RecTrav* 4 (13) : G. Maspero, « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique sur une mission en Italie (suite) », *RecTrav* 4, 1883, p. 147 (XXVII – sans n° musée)..
Maystre, *OBO* 113 (1) : Ch. Maystre, *Les grands prêtres de Ptah à Memphis*, *OBO* 113, 1992, p. 273-277 (n° 69) (photos : R. Schulz, *HÄB* 34, vol. 2, Tf 27-28).
Maystre, *OBO* 113 (2) : Ch. Maystre, *Les grands prêtres de Ptah à Memphis*, *OBO* 113, 1992, p. 288 (n° 89).
Mond, *ASAE* 6 : R. Mond, « Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter of 1903-1904 », *ASAE* 6, 1905, p. 69.
Moret, *Musée Guimet* : A. Moret, *Catalogue du musée Guimet*, *AMG*, t. 32, 1909, p. 9-11 et pl. 4.
Moss, *JEA* 35 : R. Moss, « An Egyptian Statuette in Malta », *JEA* 35, 1949, p. 132-134, pl. XIII.
Müller, *Berlin I* : W. Müller, *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, vol. I, Leipzig, 1913 p. 162.
Müller, *MDAIK* 4 : H.W. Müller, « Die Totendenksteine… », *MDAIK* 4, 1933, p. 187, abb. 11 (fac simile Clère).
Munro, *ÄgForsch* 25 (1) : P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, vol. 1, p. 335 ; vol. 2, pl. 60 (Abb. 206).
Munro, *ÄgForsch* 25 (2) : P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, vol. 2, pl. 44 (Abb. 157).
Nelson, *Musées archéologie Marseille* : M. Nelson, *Catalogue des Antiquités égyptiennes*, *Collection des Musées d'Archéologie de Marseille*, 1978, p. 56-58, fig. 235.
Newberry, *Beni Hasan* I (1) : P.E. Newberry, *Beni Hasan I*, London, 1893, pl. XXVI, l. 161.
Newberry, *Beni Hasan* I (2) : P.E. Newberry, *Beni Hasan I*, London, 1893, pl. XXVI, l. 198-199.
Newberry, *Funerary Statuettes* (1) : P.E. Newberry, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, CGC, 1930, p. 278 et pl. IV.
Newberry, *Funerary Statuettes* (2) : P.E. Newberry, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, CGC, 1930, p. 265 et pl. II et V.
Newberry, *Funerary Statuettes* (3) : P.E. Newberry, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, CGC, 1930, p. 266 et pl. V.
Newberry, *Funerary Statuettes* (4) : P.E. Newberry, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, CGC, 1930, p. 272 et pl. IX.
Newberry, *Funerary Statuettes* (5) : P.E. Newberry, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, CGC, 1930, p. 270-271 et pl. I et VIII.
Newberry, *Funerary Statuettes* (6) : P.E. Newberry, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, CGC, 1930, p. 281.
Ockinga, Al-Masri, *Tombs at El Mashayikh* (1) : B.G. Ockinga, Y. al-Masri, *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh*, Part 1, 1990, p. 48 [texte 23], pl. 32-33.
Ockinga, Al-Masri, *Tombs at El Mashayikh* (2) : B.G. Ockinga, Y. al-Masri, *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh*, Part 2, 1990, p. 47 [texte 11], pl. 56-57 .
Ockinga, Al-Masri, *Tombs at El Mashayikh* (3) : B.G. Ockinga, Y. al-Masri, *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh*, Part 2, 1990, p. 54 [texte 17], pl. 66-67.
Ockinga, *JEA* 91 : B.G. Ockinga, « An Eighteenth Dynasty *ḫȝ.ty-ʿ.w* of Heliopolis in Adelaide, South

Australia », *JEA* 91, 2005, p. 83-94, fig. 1-2.
Otto, *MDAIK* 15 : E. Otto, « Zwei Bemerkungen zum Königskult der Spätzeit », *MDAIK* 15, 1957, p. 206 (Links).
Page-Gasser, Wiese, *Moments d'éternité* (1) : M. Page-Gasser, A.B. Wiese, *Égypte. Moments d'éternité. Art égyptien dans les colections privées, Suisse*, catalogue de l'exposition au Musée Rath (Genève), 25 septembre 1997-11 janvier 1998, Mainz, 1997, p. 100-102 (n° 62).
Page-Gasser, Wiese, *Moments d'éternité* (2) : M. Page-Gasser, A.B. Wiese, *Égypte. Moments d'éternité. Art égyptien dans les colections privées, Suisse*, catalogue de l'exposition au Musée Rath (Genève), 25 septembre 1997-11 janvier 1998, Mainz, 1997, p. 112-113 (n° 67).
Payraudeau, *BIFAO* 105 : Fr. Payraudeau, « Ioufâa, un gouverneur de Thèbes sous la XXII^e^ dynastie », *BIFAO* 105, 2005, p. 197-210, fig. I A-D .
Payraudeau, *JSSEA* 37 : Fr. Payraudeau, « Le dieu et ses jambes. Sur deux titres sacerdotaux rares du Premier millénaire (Statue Caire JE 36992), *JSSEA* 37, 2010, p. 45-57.
Peet, *Cemeteries* II : T.E. Peet, *The Cemeteries of Abydos* II, London, 1914, p. 117 (20), fig. 80 et pl. XXIII (5).
Peet, *Cemeteries* III (1) : T.E. Peet, *The Cemeteries of Abydos* III, London, 1913, p. 36 (2), pl. XIV (2).
Peet, *Cemeteries* III (2) : T.E. Peet, *The Cemeteries of Abydos* III, London, 1913, p. 37 (4), fig. 17, pl. XIV (5).
Perdu, *RdE* 57 : O. Perdu, « Documents relatifs aux gouverneurs du Delta au début de la XXVI^e^ dynastie », *RdE* 57, 2006, p. 161-162, pl. XX.
Pernigotti, *Ægyptus* 54 : S. Pernigotti, « Ricerche su personaggi egiziani di epoca etiopica e saitica », *Ægyptus* 54, 1974, p. 142 et pl. I-II.
Petrie, Quibell, *Naqada and Ballas* : W.M.Fl. Petrie, J.E. Quibell, *Naqada and Ballas*, London, 1896, p. 70 et pl. LXXIX (bas).
Petrie, *Abydos II* : W.M.Fl. Petrie, *Abydos II*, *ExcMem* 24, EEF, 1903, p. 34, 44 et pl. XXXI, 3.
Petrie, *Tombs of the Courtiers* : W.M.Fl. Petrie, *Tombs of the Courtiers and Oxyrhynkhos*, *BSAE* 37, London, 1925, p. 11-12, pl. XXXI (2).
Pierret, *Inscriptions* 2 : P. Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du Musée Égyptien du Louvre*, part. 2, Paris, 1878, p. 13-14.
Price, *Materiality* : C.R. Price, *Materiality, Archaism and Reciprocity : The Conceptualisation of the Non-Royal Statue at Karnak during the Late Period (c. 750-30 BC)*, University of Liverpool, June 2011 (thèse non publiée), p. 80 (F18).
Price, *BiEtud* 161 : C.R. Price, « Archaism and Filial Piety : An Unusual Late Period Pair Statue from the Cachette (Cairo JE 37136) », *La Cachette de Karnak* (sous la dir. de L. Coulon), *BiEtud* 161, 2016, p. 405-503, fig. 1-5.
Rammant-Peteers, *OLA* 11 : A. Rammant-Peeters, *Les pyramidions égyptiens du NE*, *OLA* 11, 1983, pl. XXII (face II).
Ramond, *BiEtud* 62 : P. Ramond, *Les stèles égyptiennes du musée G. Labit à Toulouse*, *BiEtud* 62, 1977, p. 1-3 (n° 1), fig. 2 et pl. I.
Rickal, *Rendre visite aux dieux* : E. Rickal, « Stèle d'Ourmaou », *in Rendre visite aux dieux. Pèlerinage au temps de l'Égypte pharaonique*, Catalogue de l'exposition « Pèlerinage au temps de l'Égypte pharaonique : trésors cachés du Louvre », Hôtel-Dieu du Puy-en-Velay, 2013, p. 102-103.
Robins, *Reflections of Women* : G. Robins, *Reflections of Women in the New Kingdom*, Van Siclen Books, 1995, p. 44-45 (n° 21).
Roeder, *Naos* : G. Roeder, *Naos*, CGC, Leipzig, 1914, p. 129-133, pl. 42 b, 43 a-b, 56 b.
Roeder, *Aegyptische Inschriften* : G. Roeder, *Aegyptische Inschriften aus den staatlichen Museen zu Berlin*, Bd II, *Inschriften des Neuen Reichs*, Liepzig, 1924, p. 139-142.
Rogge, *CAA Wien* 9 : E. Rogge, *Statuen der Spätzeit (750-ca. 300 v. Chr.)*, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 9, 1992, p. 105-116.
Ruffle, Gaballa, Kitchen, *Glimpses* : J. Ruffle, G.A. Gaballa, K.A. Kitchen, *Glimpses of Ancient Egypt, Studies in Honour of H.W. Fairman*, Warminster, 1979, p. 60-61, pl. Ia-b.
Sadek, *MDAIK* 29, 1 : A.-A. F.Sadek, « A Steal of Purification from the Tomb of Kha'emhat at Thebes », *MDAIK* 29, 1, 1973, p. 63-69, pl. XXV-XXVIIa.
Säve-Söderbergh, *JEA* 35 : T. Säve-Söderbergh, « A Buhen Stela from the Second Intermediate

Period (Khartum n° 18) », *JEA* 35, 1949, p. 50-58, fig. 1.
Säve-Söderbergh, *Kush* 8 : T. Säve-Söderbergh, « The Paintings in the Tomb of Djehuty-hetep at Debeira », *Kush* 8, 1960, p. 29, fig. 4.
Schneider, *Shabtis* I (1) : H.D. Schneider, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funenary Statuettes*, Part I, Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 1977, p. 298.
Schneider, *Shabtis* I (2) : H.D. Schneider, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funenary Statuettes*, Part I, Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 1977, p. 299.
Schneider, *Shabtis* II (1) : H.D. Schneider, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funenary Statuettes*, Part II, Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 1977, p. 26 et pl. 80 (2.1.1.2).
Schoske, Wildung, *Persönlichkeiten* : S. Schoske, D. Wildung, *Persönlichkeiten. Bildnisskulptur der Nachamarnazeit*, *Aegyptiaca Monacensia* 1, 2013, p. 26-29 et Abb. 39-43.
Schulman, *JARCE* 21 : A.R. Schulman, « "Opening of the Mouth" on Stelae », *JARCE* 21, 1984, p. 192-193, fig. 24..
Selim, *JEA* 76 : H. Selim, « A naophorous statue in the British Museum (EA 41517), *JEA* 76, 1990, p. 199-202, pl. XXIII-XXV.
Simpson, *Kêmi* 21 : W.K. Simpson, « Three Egyptian Statues of the Seventh and Sixth Centuries B. C. in the Boston Museum of Fines Arts », *Kêmi* 21, 1971, p. 17-25, fig. 1-4.
Simpson, *Terrace* (1) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 7 (ANOC 2.4).
Simpson, *Terrace* (2) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 82 (ANOC 67.1).
Simpson, *Terrace* (3) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 83 (ANOC 67.2).
Simpson, *Terrace* (4) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, p. 22 (ANOC 72.2).
Simpson, *Terrace* (5) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 40 (ANOC 74.2).
Simpson, *Terrace* (6) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 42 (ANOC 60.1).
Simpson, *Terrace* (7) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 65 (ANOC 65.4).
Simpson, *Terrace* (8) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 73 (ANOC 66.1).
Simpson, *Terrace* (9) : W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, *PPYE* 5, 1974, pl. 32 (ANOC 22.2).
Simpson, *SAK* 11 : W.K. Simpson, « The Steward Iey's Son Anhurhotpe », *SAK* 11, 1984, p. 160, fig. 1 et pl. 8.
Simpson, *Excavations at Abydos* : W.K. Simpson, *Inscribed Material from the Pennsylvania-Yale Excavations at Abydos*, *PPYE* 6, 1995 p. 49, fig. 82 et pl. 9c.
Smith, *Bouhen* (1) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 9-10, pl. II, 3 et LVIII, 2.
Smith, *Bouhen* (2) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 16, pl. V, 4.
Smith, *Bouhen* (3) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 16, pl. V, 5.
Smith, *Bouhen* (4) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 20, pl. VII, 4 et LX, 1.
Smith, *Bouhen* (5) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 41, pl. LXIX, 2-3.
Smith, *Bouhen* (6) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 48-49 (pas de photo).
Smith, *Bouhen* (7) : H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, *ExcMem* 48, EEF, 1976, p. 54-55, pl. LXXI, 4.
Smither, Dakin, *JEA* 25 (1) : P.C. Smither, A.N. Dakin, « Stelae in the Queen's College, Oxford »,

JEA 25, 1939, p. 165 (n° 5), pl. XXI, 5..
Smither, Dakin, *JEA* 25 (2) : P.C. Smither, A.N. Dakin, « Stelae in the Queen's College, Oxford », *JEA* 25, 1939, p. 163-165 (n° 4), pl. XXI, 4..
Snape, *JEA* 71 : S.R. Snape, « Ramose restored : a royal prince and his mortuary cult », *JEA* 71, 1985, p. 180-183 et pl. XX..
Seipel, *Ägypten* (1) : W. Seipel, *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst 4000 Jahre Jenseitsglaube*, Bd I, Linz, Landesmuseum, 1989, p. 124 (90).
Seipel, *Ägypten* (2) : W. Seipel, *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst 4000 Jahre Jenseitsglaube*, Bd I, Linz, Landesmuseum, 1989, p. 288-289 (462).
Stefanovic, *Varia Epigraphica* II : D. Stefanovic, « Varia Epigraphica II – The Middle Kingdom/ Second Intermediate Period », *GM* 244, 2015, p. 117-118 et pl. VIII.
Stewart, *Egyptian Stelae* (1) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part I : The New Kingdom, Warminster, 1976, p. 25 et pl. 14.4.
Stewart, *Egyptian Stelae* (2) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 25 (n° 105) et pl. 25 [4].
Stewart, *Egyptian Stelae* (3) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 24 (n° 101) et pl. 24.
Stewart, *Egyptian Stelae* (4) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 26 (n° 110) et pl. 27 [2].
Stewart, *Egyptian Stelae* (5) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 27 (n° 114) et pl. 28 [4].
Stewart, *Egyptian Stelae* (6) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 27 (n° 113) et pl. 28 [3].
Stewart, *Egyptian Stelae* (7) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 33 (n° 140) et pl. 35 [1].
Stewart, *Egyptian Stelae* (8) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part II : Archaic Period to Second Intermediate Period, Warminster, 1979, p. 34 (n° 143) et pl. 35 [4].
Stewart, *Egyptian Stelae* (9) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part III : The Late Period, Warminster, 1983, p. 32 (n° 117) et pl. 40.
Stewart, *Egyptian Stelae* (10) : H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection*, part III : The Late Period, Warminster, 1983, p. 34-35 (n° 129) et pl. 43.
Tawfik, *GM* 29 : S. Tawfik, « A *wʿb* Priest Stela from Heliopolis », *GM* 29, 1978, p. 133-138 et fig. p. 138.
Terrace, *JARCE* 5 : E.L.B. Terrace, « ''Blue Marble'' Plastic Vessels and Other Figures », *JARCE* 5, 1966, p. 62 et pl. XXVIII.
Tinius, *Altägypten in Braunschweig* : I. Tinius, *Altägypten in Braunschweig*, Wiesbaden, 2011, p. 21-22.
Tosi, Roccati, *Stele* (1) : M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, Catalogo del Museo Egizio di Torino*, vol. 1, 1972, p. 35-36 et p. 263 (planche50004).
Tosi, Roccati, *Stele* (2) : M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, Catalogo del Museo Egizio di Torino*, vol. 1, 1972, p. 36-37 et p. 263 (planche50005).
Tosi, Roccati, *Stele* (3) : M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, Catalogo del Museo Egizio di Torino*, vol. 1, 1972, p. 55-56 et p. 269 (planche 50022).
Tosi, Roccati, *Stele* (4) : M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, Catalogo del Museo Egizio di Torino*, vol. 1, 1972, p. 47-49 et p. 266 (planche 50012).
Urk. IV, 128, 12 (niche) : K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Bd 1, Leipzig, 1906, p. 128.
Urk. IV, 128, 15-17 (mur droit) : K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Bd 1, Leipzig, 1906, p. 128.
Urk. IV, 470, 16 : K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Bd 2, Leipzig, 1906, p. 128.

Urk. IV, 1446, 12 : W.Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlin, 1984, p. 1446.
Urk. IV, 1446, 18 : W.Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlin, 1984, p. 1446.
Urk. IV, 1641, 19 : : W.Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlin, 1984, p. 1641.
Vandier, *RdE* 2 : J. Vandier, « Quatre stèles inédites », *RdE* 2, 1936, p. 59-64, pl. II, 2.
Vandier, *JEA* 35 : J. Vandier, « À propos d'un groupe du Sérapeum de Memphis conservé au musée du Louvre », *JEA* 35, 1949, p. 135-138 et pl. XIV.
Varille, *ASAE* 45 : A. Varille, « Une stèle d'Amenemouia, porte-sandales du fils royal Merimes », *ASAE* 45, 1957, p. 33-34 et pl. XII.
Vernus, *RdE* 26 : P. Vernus, « Une formule des shaouabtis sur un pseudo-naos de la XIII^{e} dynastie », *RdE* 26, 1974, p. 100-114 et pl. 10-11.
Vernus, *BIFAO* 76 : P. Vernus, « Inscriptions de la Troisième Période intermédiaire (III), *BIFAO* 76, 1976, p. 3-15 et pl. V-VI.
Vernus, *Athribis* (1) : P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonqie*, *BiEtud* 74, 1978, p. 109-110.
Vernus, *Athribis* (2) : P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonqie*, *BiEtud* 74, 1978, p. 190-191, pl. XXX-XXXII.
Vernus, *Athribis* (3) : P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonqie*, *BiEtud* 74, 1978, p. 208, pl. XXXVII.
Weigall, *RecTrav* 29 : A.E.P. Weigall, « Some Inscriptions in Prof. Petrie's Collection of Egyptian Antiquities », *RecTrav* 29, 1907, p. 218.
Wente, *JNES* 22 : Edward F. Wente, « Two Ramesside Stelas pertaining to the Cult of Amenophis I », *JNES* 22, 1963, p. 31, fig. 1.
Whelan, *Stick Shabtis* (1) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 82.
Whelan, *Stick Shabtis* (2) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 86-87.
Whelan, *Stick Shabtis* (3) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 91-92.
Whelan, *Stick Shabtis* (4) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 87-88.
Whelan, *Stick Shabtis* (5) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 69-70.
Whelan, *Stick Shabtis* (6) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 72-73.
Whelan, *Stick Shabtis* (7) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 93-94.
Whelan, *Stick Shabtis* (8) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 129-130.
Whelan, *Stick Shabtis* (9) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 100-101.
Whelan, *Stick Shabtis* (10) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 102-103.
Whelan, *Stick Shabtis* (11) : P. Whelan, *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP* 6, 2007, p. 114-115.
Whitehouse, *Ashmolean Museum* : Helen Whitehouse, *Ancient Egypt and Nubia in the Ashmolean Museum*, The Ashmolean, 2009, p. 59-60 (n°29).
Wiedemann, *RecTrav* 8 : Dr. A. Wiedemann, « Inschriften aus der saitischen Periode », *RecTrav* 8, 1886, p. 67 (7).
Wiese, *Antikenmuseum Basel* : A. Wiese, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig : Die Ägyptische Abteilung*, Mainz, 2001, p. 143, n° 100.
Wild, *MIFAO* 103/2 (1) : H. Wild, *La tombe de Néferhotep (I) et de Nebnéfer à Deir el Médina [n° 6]*, *MIFAO* 103/2, 1979, pl. 4.
Wild, *MIFAO* 103/2 (2) : H. Wild, *La tombe de Néferhotep (I) et de Nebnéfer à Deir el Médina*

[n° 6], *MIFAO* 103/2, 1979, pl. 10.
Youssef, *GM* 152 : M.M. Youssef, « A preliminary report on a New Archaic Mastaba at Saqqara », *GM* 152, p. 105-112.
Zivie, *BIFAO* 76 : Chr. Zivie, « À propos de quelques reliefs du Nouvel Empire au Musée du Caire. II. La tombe de Khaemouas, chef des charpentiers du roi, à Giza », *BIFAO* 76, 1976, p. 30-31, pl. XIII.
Zivie, *BiEtud* 106/2 : A. Zivie, « La dame Touy. Une Nubienne à Saqqara », *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/2, 1994, p. 419-428, fig. 1-6.
Zivie, *Tombe Thoutmes* : A. Zivie, *La tombe de Thoutmes, Directeur des peintres dans la Place de Maât, Les Tombes du Bubasteion à Saqqâra II*, Caracara édition, Toulouse, 2013, p. 71, pl. 29 et 30 (détail).

SOURCES TEXTUELLES HORS DU CORPUS *sᶜnḫ rn*

SOURCES TEXTUELLES HORS CORPUS *sᶜnḫ rn*	PAGES	VOL.
Cérémonial de glorification d'Osiris (P. MMA 35.9.21), col. 110, 10	339, 554, 561	II
Décret de Coptos du roi Antef (XVII^e dyn.)	22	I
Décret de Nauri, An 4 de Séthy I^er (l. 113-114)	31	I
Décret royal d'Antef Noubkhéperrê (cf. W. Helck, *Historisch-Biographische Texte*…, *KÄT*, p. 73)	198	I
Enseignement d'Ani (P. Boulaq, l. 18, 15)	20	I
Enseignement de Ptahhotep (P. Prisse, 16, 12-13)	168	I
Enseignement Loyaliste, §14, 9	24	I
Enseignement pour Mérykarê (l. 36-37)	22	I
Enseignement pour Mérykarê (l. 107-108)	19	I
Graffito Hatnoub n° 4, VI^e dyn.	27	I
Hatnoub, graffito n° 49, an 31 de Sésostris I^er	31	I
Hymne à Ptah, premier hall du temple de Ramsès II à Abou Simbel	29	I
Le dialogue d'un homme avec son ba (col. 36-38)	31	I
Le dialogue d'un homme avec son ba (col. 86-102)	19	I
Livre des Morts, Chap. 30B, col. 4 (P. Ani)	20	I
Livre des Morts, Chap. 136A, col. 6 (P. Nouou)	205	I
P. Bremner-Rhind, *Livre de renverser Apophis*, colophon 37	22	I
P. Bremner-Rhind, *Livre de renverser Apophis* (24, 2-4)	32	I
P. Chester Beatty I (BM 10681), verso, section C, 4, 9-10	28	I
P. de Genève, MAH 15274, recto VI, 7-8	28	I
P. magique du Vatican (19a, l. 9-10)	28	I
Petit Hymne à Aton	31	I
Récit biographique d'Iâhmès, fils d'Abana (l. 3)	19, 32	I
Situle piriforme (Louvre N 908), panse	194, 488	I et II
Statue acéphale de Psammétique-sa-Neith (Philadelphie, Inv. 42-9-1)	203	I
Statue d'Ahmès (Caire JE 37075), côté gauche	201	I
Statue d'Amenirdis dédiée par Chépénoupet II (Caire JE 67871)	23	I
Statue de l'épouse divine Aménardis (Caire JE 67871), pilier dorsal	194	I
Statue du faucon d'Horus (Mariemont, inv. B 126), même source que le doc. **447** du corpus	286-287	II
Statue d'Hornéfer (Berlin, sans n°. Cf. P. Vernus, *Athribis*, p. 202-206), pilier dorsal	194 et 562	I et II
Statue de Montouemhat (Berlin 17271), côté droit du siège	203	I
Statues acéphales en scribe de Montouhotep (XII^e dyn.)	23, 191	I
Statue de Padiomenipet (Caire CG 48620), face arrière du siège	196	I
Statue de Padiomenipet, face B, col. 3-4 (Louvre A92 [N93])	23	I
Statue naophore de Penhoutbit (Naples). Cf. *BIFAO* 60, p. 117-129	191	I
Statue mutilée de Ramsès II (Caire JE 89625), pilier dorsal	165	I
Statue-cube d'Ânkhpachéred (Caire JE 37993), côté droit	197	I

SOURCES TEXTUELLES HORS CORPUS *sᶜnḫ rn*	PAGES	VOL.
Statue-cube d'Harbes (Ny Carlsberg Glyptotek, n° E78)	199	I
Statue-cube d'Iryiry (Caire JE 37883), face avant	193	I
Statue-cube de Nesnaïsout (Berlin 17700), socle	201	I
Statue-cube de Nespaqachouty (Caire JE 36662, CG 42232)	24	I
Statue-cube de Padiamonipet (Louvre A 92 [N 93])	189, 195	I
Statue-cube de Ptahmès (Florence, inv. n° 1790), *Urk.* IV, 1917-1918	69	I
Statuette de Tefnakht (Caire CG 662), inscription du naos	193	I
Stèle d'Antef (BM EA 1628)	27	I
Stèle d'Antef (BM EA 1164), l. 12-14	187	I
Stèle d'Antef, fils de Sénet (BM EA 562)	217	I
Stèle du roi Antef II Ouahânkh (MMA 13.182.3)	195	I
Stèle de Beb (Leyde AP 13), même source que le doc. **78** du corpus	281	II
Stèle du « prince » Bébi (Caire CG 20578)	80-81	I
Stèle de Dédousobek (lieu de conservation inconnu)	152	I
Stèle d'Héqaïb (BM EA 1671)	538	II
Stèle du général Héqaïb (Leyde, V 119)	186	I
Stèle du Prince Iâhmès, l. 1 […] 3-4 (Caire JE 59636)	26, 198	I
Stèle d'Iâhmès (Boston, n° inv. 1981.2)	82	I
Stèle d'Ikhernéfret (Berlin 1204)	416	II
Stèle d'Iti (Caire CG 20001)	30	I
Stèle d'Itnéfer (Louvre C 47), reg. inf.	76	I
Stèle de Kéky (Petrie Collection, UC 14345)	153	I
Stèle de Kéthyânkh (l. 3-4)	21	I
Stèle de Khentika, gouverneur de l'oasis de Dakhla (musée de Kharga)	15, 25, 196	I
Stèle de Mérou (Turin 1447)	197	I
Stèle de Montou, BM EA 1012	82	I
Stèle du vizir Montouhotep (Caire CG 20539)	26, 197	I
Stèle de Naga ed-Deir, v° (Lettre aux morts)	63-64	I
Stèle de Nakht (Caire CG 20526)	136, 188	I
Stèle de Nakhti (Caire CG 20057)	153	I
Stèle de Nebamon (Avignon, inv. A1), l. 9-10	458, 467	II
Stèle de Nebânkh (Caire CG 20809), même source que le doc. **85** du corpus	434	II
Stèle de Nebipousénousret (BM EA 101)	385	II
Stèle de Nebnéfer et Tanébet (Chicago, Field Museum of Natural History, n° 31650), même source que le doc. **251** du corpus	485	II
Stèle de Nebrê (BM EA 275), reg. sup.	75	I
Stèle de l'An 2 de Néferhotep (XIII^{e} dyn.)	22	I
Stèle d'Ouahka (Caire CG 20595), reg. inf.	190	I
Stèle d'Ourmaou (Louvre C 102)	204	I
Stèle de Paser l'Ancien (Louvre C 65)	26	I
Stèle de Qaÿ (Caire CG 20567), cintre	189	I
Stèle de Satpaïr (BM EA 360)	77	I
Stèle de Senbi, Louvre C 39	83	I
Stèle fausse-porte de Sénetites (Caire CG 20016), l. 5-6	187	I
Stèle de Sobekemsaef (Caire CG 20536)	153	I
Stèle de Ta-Isis (Stèle Moscou, 4199), l. 14	196 et 550	I et II
Stèle de Tefnakht (musée d'Athènes), l. 6-7	32	I

SOURCES TEXTUELLES HORS CORPUS *sˁnḫ rn*	PAGES	VOL.
Temple de Médinet Habou (K*RI* V, 34, 16)	30	I
Textes des pyramides		
§ 256c-d [TP 246]	21, 195	I
§ 316d [TP 260]	171	I
§ 449b-450a [TP 301]	28	I
§ 639b [TP 368]	475	II
§ 655a [TP 373]	480	II
§ 658a-b [TP 374]	24	I
§ 764a-b [TP 422]	15, 186, 195	I
§ 786a [TP 435]	202	I
§ 830a-b [TP 448]	475	II
§ 899b [TP 468b]	23	I
§ 1331 a-b [TP 540]	274	II
§ 1372b [TP 554]	19	I
§ 1538 a-b [TP 578]	279, 538	II
§ 1652a-b [TP 600]	480	II
§ 1661 b-c [TP 601]	23	I
§ 1812b-c [TP 640]	22, 32	I
§ 1877c-1881b [TP 662]	372	II
Textes des Sarcophages		
CT I, 163b-i [TS 38]	64, 169, 253 et 554	I et II
CT II, 34j-35a [TS 80]	30	I
CT III, 296e [TS 229]	21	I
CT III, 309a-f [TS 237]	25	I
CT III, 342h-k [TS 248]	28	I
CT III, 350e-g [TS 251]	24, 205	I
CT V, 234a-c [TS 410]	24	I
CT V, 236a-238 d [TS 411]	25	I
CT V, 400a-f [TS 470]	372	II
CT VI, 205i-k [TS 586])	199	I
Tombe d'Amenemhat (TT 82, plafond de la chapelle	193	I
Tombe d'Aÿ, embrasure ouest de la porte, Amarna	29	I
Tombe du scribe royal Khâemhat (TT 57), même source que doc. **317** du corpus	474	II
Tombe de Khnoumhotep II à Béni Hassan (n° 3), texte biographique, col. 81-83 et col. 173-178	190	I
Tombe de Khnoumhotep II à Beni Hasan (n°3), texte biographique, col. 81-82	23	I
Tombe de Khnoumhotep II à Béni Hassan (n° 3), texte biographique, col. 96-99	252	I
Tombe de Khonsou-ir-di-sou, El-Hasâya, porte d'entrée	200	I
Tombe de Nebamon (TT 24), *Urk*. IV, 150, 3-5	187	I
Tombe de Nedjemib (Saqqâra), *Urk*. I, 75, 8-13	471	II
Tombe d'Ouserhat (TT 51)	471	II
Tombe du vizir Paser (TT 106)	202	I
Tombe de Pétosiris, Tounah el-Gebel, inscr. 2,2 (entrée de la tombe)	200	I
Tombe de Pétosiris, Tounah el-Gebel, inscr. 65a, l. 2-3	65	I
Tombe de Pétosiris, Tounah el-Gebel, inscr. 65a, l. 3	24	I
Tombe de Pétosiris, Tounah el-Gebel, inscr. 81, col. 13-16	65	I

SOURCES TEXTUELLES HORS CORPUS *sʿnḫ rn*	PAGES	VOL.
Tombe de Pétosiris, Tounah el-Gebel, inscr. 85b, col. 7-10	42, 231	I
Tombe de Pétosiris, Tounah el-Gebel, inscr. 126, col. 2-3	203	I
Tombe de Souenro (cf. W.K. Simpson, *JARCE* 8, p. 49-51)	202	I
Tombe de Téfibi, Assiout	200	I

PARADIGME DES 44 TYPES ET DES 15 PROFILS DE FORMULES *sᶜnḫ rn*

Remarques préliminaires :

- NP désigne le nom personnel du liturgiste ;
- Dans le libellé des formules-types recensées ci-dessous, le rang familial du liturgiste entretenu avec le ou les bénéficiaires de la liturgie *sᶜnḫ rn* est indiqué par l'expression prototypique *sȝ=f*, « son fils (à lui) ». Néanmoins, dans l'ensemble des exemples du corpus, ce rang familial est également attesté sous les formes *sȝ=j*, « mon fils », *sȝ=s*, « son fils (à elle) », *sȝ=sn* « leur fils (à eux) », *sȝ.t=f*, « sa fille (à lui) », *sȝ.t=s*, « sa fille (à elle) », *sn=f*, « son frère (à lui) », *sn=s*, « son frère (à elle) », *sn=sn*, « leur fille (à eux) », etc. En outre, la notation de ces liens familiaux est parfois remplacée par la mention de la fonction « professionnelle » ou de la qualité du liturgiste, à l'instar de « suivant » (*šmsw*), « desservant du *ka* » (*ḥm-kȝ*), « serviteur » (*bȝk*), « chanteur » (*ḫsw*), « ami » (*ḫnms*), etc. ;
- De même, le syntagme prototypique *rn=f*, « son nom (à lui) », faisant référence au bénéficiaire de la liturgie, peut également varier en *rn=s*, « son nom (à elle), *rn=sn*, « leur nom », *rn=tn* ou *rn=ṯn*, « vos noms », *rn=j*, « mon nom » ou encore, *rn n*(*y*) *jt=j*, « le nom de mon père », *rn n*(*y*) *nb=f*, « le nom de son maître », *rn n*(*y*) *nṯr nb*, « le nom de chaque dieu », etc. ;
- Les expressions placées entre crochets, [épithète(s) 1], [épithète(s) 2], [complément circonstanciel] et [titre(s)] apparaissent de manière facultative dans les exemples du corpus ;
- Les [épithète(s) 1] sont celles associées au rang familial du liturgiste, (*sȝ=f*) *mry=f*, « (son fils) bien-aimé », (*sȝ=f*) *wr* ou (*sȝ=f*) *smsw*, « (son fils) aîné », etc. ;
- Les [épithète(s) 2] sont celles associées au NP du liturgiste telles que, *mȝᶜ ḫrw*, *wḥm ᶜnḫ* ou *nb jmȝḫw* ;
- Le [complément circonstanciel] précise les circonstances de la mise en œuvre de la liturgie, telles que « dans le temple », « sur la terre », « pour toujours et à jamais », « en érigeant ce monument », etc. ;
- Les [titre(s)] correspondent à des titre(s) ou des fonctions accolés au NP du liturgiste, tels que *ḥȝty*, « gouverneur », *sš n*(*y*)*-sw.t*, « scribe royal », *ḥm nṯr*, « prêtre », etc. ;
- « Insc. lacun. » : inscriptions lacunaires ne permettant pas d'être classées dans un des différents types de formules définis ci-dessous. En revanche, lorsque la lacune est minime, l'inscription est répertoriée dans le type auquel elle semble appartenir sans ambiguïté ;
- Une attestation est jugée inclassable (par ex., n° 485) du fait de sa syntaxe atypique. Elle est notée par la lettre « x » ;
- Les types de formules peuvent être regroupés selon 15 « profils » du fait de leur proximité syntaxique :

  - Profil 0 (types 0, 0^{bis}, 0^{ter}) ;
  - Profil 1 (type 1) ;
  - Profil 2 (type 2) ;
  - Profil 3 (types 5, 6, 9, 10, 33) ;
  - Profil 4 (types 8, 9, 14) ;
  - Profil 5 (types 3, 4, 7) ;
  - Profil 6 (types 11, 12) ;
  - Profil 7 (types 13, 14) ;
  - Profil 8 (types 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 30, 32, 41) ;
  - Profil 9 (types 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26) ;
  - Profil 10 (types 27, 28) ;
  - Profil 11 (types 29, 30, 31, 32) ;
  - Profil 12 (types 33, 34, 35, 36, 37) ;
  - Profil 13 (types 38, 39) ;
  - Profil 14 (types 40, 41, 42, 43).

FORMULES ARCHAÏQUES

Type 0
(jn) sȝ=f mry=f* + NP + *jr(w) nn n-mr(w).t sˁnḫ rn=f
C'est son fils bien-aimé + NP + qui a fait cela afin de perpétuer son nom

Datation et n° des documents
VIII[e] dyn. : 1
Total : 1/696

Type 0[bis]
[lacune] *sˁnḫ~n sȝ sȝ.t=f rn=f*
[lacune] c'est son petit-fils qui a perpétué son nom

Datation et n° des documents
X[e]-XI[e] dyn. : 2
Total : 1/696

Type 0[ter]
(…) *ḥt~n=j jnr jn~n=j n-mrw.t sˁnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j*
(…) j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de perpétuer mon nom sur le monument que j'ai édifié

Datation et n° des documents
X[e]-XI[e] dyn. : 3
Total : 1/696

FORMULE CANONIQUE ET SES DERIVES

Type 1 (formule canonique)
***jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**
C'est son fils + [épithète(s) 1] + qui a perpétué son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Datation et n° des documents
XI[e] dyn. : **5** = 1
XII[e] dyn. : **7**, **8**, **9**, **10**, **11**, **12**, **13**, **15**, **16**, **17**, **18**, **19**, **21**, **22**, **23**, **24**, **30**, **33**, **35**, **40**, **41**, **42** = 22
XII[e]-XIII[e] dyn. : **47**, **51**, **53**, **54**, **58**, **59**, **61**, **62**, **64**, **65**, **66**, **67**, **68** = 13
ME : **69**, **70**, **71**, **72**, **73**, **74**, **75**, **77**, **81**, **82**, **83**, **85**, **86**, **89**, **90**, **91**, **92**, **93**, **95**, **96**, **97**, **98**, **99**, **100**, **101**, **102**, **103**, **105**, **107**, **108**, **109**, **111**, **112**, **113**, **114**, **115**, **116**, **117**, **118**, **119**, **120**, **122**, **124**, **125**, **126**, **129**, **130**, **132**, **133**, **134**, **137**, **138**, **140**, **141**, **143**, **145**, **146**, **147**, **148**, **149**, **154**, **155**, **156** = 63
DPi : **157**, **158**, **159**, **161**, **162**, **163**, **164**, **165**, **166**, **167**, **169**, **170**, **171**, **172**, **173**, **174**, **175**, **178**, **179**, **180**, **181**, **182**, **183**, **184**, **185**, **186**, **188**, **189**, **191**, **192**, **193**, **195**, **196**, **197**, **198**, **199**, **200**, **201**, **202**, **203**, **204**, **205**, **206**, **207**, **208**, **209**, **211**, **212**, **213**, **214**, **215**, **216**, **217**, **218**, **219**, **220**, **221**, **222**, **223**, **224**, **225**, **226**, **228**, **229**, **230**, **232**, **233**, **236**, **237**, **238**, **239** = 71
XVIII[e] dyn. : **240**, **241**, **243**, **244**, **245**, **246**, **247**, **248**, **250**, **251**, **252**, **253**, **254**, **255**, **256**, **257**, **258**, **261**, **263**, **264**, **265**, **266**, **267**, **268**, **269**, **272**, **273**, **274**, **275**, **277**, **278**, **280**, **281**, **282**, **284**, **285**, **287**, **288**, **289**, **290**, **291**, **293**, **295**, **296**, **297**, **298**, **300**, **301**, **302**, **303**, **304**, **305**, **306**, **307**, **309**, **310**, **311**, **312**, **313**, **314**, **315**, **316**, **317**, **318**, **319**, **321**, **323**, **325**, **326**, **327**, **328**, **329**, **330**, **331**, **332**, **336**, **337**, **338**, **339**, **340**, **342**, **343**, **344**, **345**, **346**, **347**, **348**, **350**, **351**, **352**, **353**, **363**, **364**, **365**, **368**, **369**, **371**, **372**, **374** = 99
XVIII[e]-XIX[e] dyn. : **376**, **377**, **378**, **379**, **380** = 5
XIX[e] : **381**, **382**, **384**, **385**, **388**, **396**, **397**, **401**, **402**, **403**, **406**, **408**, **410**, **414**, **429**, **435**, **437**, **439**, **441**, **442**, **444**, **447**, **457**, **458**, **459**, **460**, **461**, **465**, **468** = 29
XIX[e]-XX[e] dyn. : **470**, **471**, **473**, **475** = 4
XX[e] dyn. : **480**, **481**, **482**, **483**, **484**, **486**, **487**, **492**, **494** = 9

NE : **498**, **499**, **500**, **501**, **502**, **503**, **506**, **507**, **508**, **509**, **510**, **511**, **515**, **516**, **517**, **518**, **519**, **520**, **521**, **523**, **525**, **526**, **527**, **529**, **530**, **531**, **532**, **533**, **534**, **535**, **536**, **538** = 32
XXI^e^ dyn. : **539**, **540** = 2
XXV^e^ dyn. : **586**, **589** = 2
XXVI^e^ dyn. : **611**, **620**, **638** = 3
XXVI^e^-XXVII^e^ dyn. : **648** = 1
XXX^e^ dyn. : **659** = 1
Époque tardive : **666** = 1

Total : **358/696** (51,44 %)

Type 2
***jn sꜣ=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]**
C'est son fils + [épithète(s) 1] + qui a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^-XIII^e^ dyn. : **48**
ME : **78**, **128**

Total : **3/696** (0,43 %)

Type 3
***jn sꜣ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]**
C'est son fils + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] qui a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XI^e^ dyn. : **4**
XII^e^-XIII^e^ dyn. : **57**, **60**, **76**
ME : **80**, **110**, **123**, **150**
XIII^e^ dyn. : **176**, **177**
XIII^e^-XVII^e^ dyn. : **187**
XVI^e^ dyn. : **190**
XVII^e^-XVIII^e^ dyn. : **235**
NE : **512**

Total : **14/696** (2,01 %)

Type 4
***jn sꜣ=f* + NP + [épithète(s) 1 et 2] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]**
C'est son fils + NP + [épithète(s) 1 et 2] + qui a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **14**, **34**, **38**
ME : **87**, **136**
XVIII^e^ dyn. : **322**, **370**
XXVII^e^ dyn. : **653**

Total : **8/696** (1,15 %)

Type 5
jn* + NP + [épithète(s) 1 et 2] + *sᶜnḫ(w) rn=f
C'est NP + [épithète(s) 1 et 2] qui a perpétué son nom

Datation et n° des documents
XII^e^-XIII^e^ dyn. : **52**, **55**, **56**
ME : **121**
DPi : **152**
XVII^e^ dyn. : **210**
XVIII^e^ dyn. : **324**

Total : **7/696** (1,00 %)

Type 6
jn* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 1 et 2] + *sᶜnḫ(w) rn=f
C'est [titre(s)] + NP + [épithète(s) 1 et 2] qui a perpétué son nom

Datation et n° des documents
XII^e^-XIII^e^ dyn. : **43**, **50**,
XIII^e^ dyn. : **160**, **168**
XVII^e^ dyn. : **231**, **234**

Total : **6/696** (0,86 %)

Type 7
[titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *jn s3=f sᶜnḫ(w) rn=f*
[titre(s)] + NP + [épithète(s) 2], c'est son fils qui a perpétué son nom

Datation et n° des documents
ME : **131**, **139**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 8
(*jn*) *s3=f* + [épithète(s) 1] + *sᶜnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + [complément circonstanciel]
C'est son fils + [épithète(s) 1] + qui a perpétué son nom + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **27**, **31**, **32** = 3
ME : **106**, **135**, **142** = 3
XVIII^e^ dyn. : **242**, **259**, **260**, **283**, **286**, **292**, **299**, **308**, **335**, **366** = 10
XIX^e^ dyn. : **383**, **389**, **394**, **395**, **398**, **399**, **400**, **407**, **412**, **413**, **415**, **416**, **417**, **418**, **419**, **420**, **422**, **423**, **424**, **425**, **426**, **432**, **433**, **434**, **436**, **440**, **443**, **445**, **448**, **449**, **450**, **451**, **452**, **453**, **454**, **455**, **456**, **462**, **466**, **467** = 40
XIX^e^-XX^e^ dyn. : **477**, **478** = 2
XX^e^ dyn. : **479**, **495**, **496** = 3
NE : **505**, **513**, **514**, **524** = 4
XXII^e^ dyn. : **556**, **558** = 2
XXIV^e^ dyn. : **579**, **580**, **581** = 3
XXV^e^ dyn. : **592**, **593** = 2
XXV^e^-XXVI^e^ dyn. : **594**, **608**, **609** = 3
XXVI^e^ dyn. : **618**, **619**, **621**, **622**, **624**, **626**, **628**, **629**, **630**, **633**, **634**, **635**, **639**, **640**, **641**, **643** = 16
XXVI^e^-XXVII^e^ dyn. : **645**, **646**, **647** = 3
XXVII^e^ dyn. : **650** = 1
XXX^e^ dyn. : **654** = 1
Ép. tardive : **664**, **667**, **668**, **669**, **670**, **672** = 6

XXX^e^ dyn. ou début époque ptolémaïque : **681**, **682**, **684**, **686** = 4

Total : **106/696** (15,23 %)

Type 9
(*jn*) + [titre(s)] + NP + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]
C'est [titre(s)] + NP + qui a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **28**
ME : **79**, **88**
DPi : **227**
XVIII^e^ dyn. : **294**
XIX^e^ dyn. : **393**
XIX^e^-XX^e^ dyn. : **476**
NE : **522**
XXV^e^-XXVI^e^ dyn. : **610**

Total : **9/696** (1,29 %)

Type 10
NP + *sˁnḫ(w)~n=f rn=f* + [complément circonstanciel]
NP + il a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XIX^e^ dyn. : **392**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 11
***jn sꜣ=f jr(w) mnw=f* (ou *ḥnt[y]=f*) + *sˁnḫ(w) rn=f* + NP**
C'est son fils qui a édifié (son) monument (*ou* son effigie), et qui (ainsi) a perpétué son nom + NP

Datation et n° des documents
XI^e^ dyn. : **6**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 12
***jn sꜣ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + *jr(w) mnw=f* + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]**
C'est son fils + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + qui a édifié son monument, et qui (ainsi) a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **25**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 13
***jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + NP + *jr(w) n=f sw n-mrw.t sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]**
C'est son fils [épithète(s) 1] + NP + qui a fait cela [1] pour lui afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII[e] dyn. : **20**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 14
(*jn*) *sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr(w) n=f nn* + [titre(s)] + NP + *n-mrw.t sᶜnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]
C'est son fils + [épithète(s) 1] + qui a fait cela pour lui + [titre(s)] + NP + afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° documents
XII[e]-XIII[e] dyn. : **46**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 15
***jn sȝ=f* + [épithète(s) 1] + *jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP**
C'est son fils + [épithète(s) 1] qui a fait (cela) pour lui afin de perpétuer son nom+ [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXV[e]-XXVI[e] dyn. : **601**
XXVII[e] dyn. : **649**
Époque tardive : **671**

Total : **3/696** (0,43 %)

Type 16
***jn sȝ=f* + *jr(w) n=f sw r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP**
C'est son fils qui a fait cela [2] pour lui afin de perpétuer son nom+ [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXV[e] dyn. : **587**
XXV[e]- XXVI[e] dyn. : **600**
XXVI[e] dyn. : **637**

Total : **3/696** (0,43 %)

Type 17
(*jn*) *sȝ=f* [épithète(s) 1] + [titre(s)] + *jr(w) n=f r sᶜnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP
C'est son fils + [épithète(s) 1] + qui a fait (cela) pour lui afin de perpétuer son nom + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXV[e] dyn. : **583**, **584**, **585**
XXV[e]- XXVI[e] dyn. : **598**, **607**
XXVI[e] dyn. : **631**, **632**

Total : **7/696** (1,00 %)

[1] Sur l'emploi neutre de *sw*, « cela » : *AnLex* 79.2460.
[2] *Idem*.

Type 18
***jn s3=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + *jr(w) n=f r sˁnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]**
C'est son fils + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + qui a fait (cela) pour lui afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XXV^e^- XXVI^e^ dyn. : **596**, **597**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 19
***jr(w)~n s3=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**
Fait par son fils + [épithète(s) 1] qui (ainsi) a perpétué son nom + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Datation et n° des documents
XII^e^-XIII^e^ dyn. : **49**
XVIII^e^ dyn. : **271**, **276**, **356**, **357**, **358**, **361**, **375**
XIX^e^ dyn. : **387**, **405**, **411**, **421**, **431**, **438**, **463**
XIX^e^-XX^e^ dyn. : **469**, **474**
XX^e^ dyn. : **488**, **491**
NE : **504**, **537**
XXI^e^ dyn. : **541**
XXII^e^-XXV^e^ dyn. : **578**
XXX^e^ dyn. : **658**

Total : **24/696** (3,45 %)

Type 20
***jr(w)~n n=f s3=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP**
Fait pour lui par son fils + [épithète(s) 1], qui (ainsi) a perpétué son nom + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XIX^e^-XX^e^ dyn. : **472**
XX^e^ dyn. : **489**, **490**
XXII^e^-XXIII^e^ dyn. : **575**

Total : **4/696** (0,57 %)

Type 21
***jr(w)~n n=f s3=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + *sˁnḫ(w) rn=f* + [complément circonstanciel]**
Fait pour lui par son fils + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP, qui (ainsi) a perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **29**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 22
***jr(w)~n s3=f* + [épithète(s) 1] + *r sˁnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP**
Fait par son fils + [épithète(s) 1] afin de perpétuer son nom+ [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XX^e^ dyn. : **497**
XXII^e^ dyn. : **554**
XXII^e^-XXIII^e^ dyn. : **557**, **571**
XXV^e^ dyn. : **588**, **590**

XXV^e^-XXVI^e^ dyn. : **595**, **606**
XXVI^e^ dyn. : **612**, **625**, **627**
XXX^e^ dyn. : **657**, **660**
Époque tardive : **663**
XXX^e^ dyn. -début ép. ptol. : **680**
Époque ptolémaïque : **689**, **696**

Total : **17/696** (2,44 %)

Type 23
***jr(w)~n n=f s3=f* + [épithète(s) 1] + *r sʿnḫ rn=f* + [titre(s)] + NP**
Fait pour lui par son fils + [épithète(s) 1] afin de perpétuer son nom+ [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXVI^e^ dyn. : **616**
XXX^e^ dyn.-début ép. ptol. : **676**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 24
***jr(w)~(n) s3=f* + [épithète(s) 1] + *ḥr sʿnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP**
Fait (par) son fils + [épithète(s) 1] afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
Époque ptolémaïque : **695**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 25
***jr(w)~n sn=f* + [épithète(s) 1] + *jr=f n=f m s3 r sʿnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**
Fait par son frère + [épithète(s) 1] afin qu'il agisse pour lui en qualité de fils, dans le but de perpétuer son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Datation et n° des documents
XXX^e^ dyn. ou début ptol. : **683**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 26
***jr(w)~n {n} s3=f* + [épithète(s) 1] + *r sʿnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**
Fait par son fils + [épithète(s) 1] afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Datation et n° des documents
XXI^e^-XXII^e^ dyn. : **542**
XXII^e^ dyn. : **543**, **547**, **548**, **549**, **550**, **551**, **552**, **553**, **555**, **560**, **561**, **562**, **563**, **564**
XXII^e^-XXIII^e^ dyn. : **565**, **566**, **567**, **568**, **569**, **570**, **572**, **573**, **574**, **576**
XXV^e^-XXVI^e^ dyn. : **604**, **605**, **613**
XXVI^e^ dyn. : **617**

Total : **29/696** (4,17 %)

Type 27
***jr(w).t~n s3=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**
Cela a été fait par son fils + [épithète(s) 1], qui (ainsi) a perpétué son nom + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Datation et n° des documents
XVIII^e dyn. : **354**, **355**, **359**
XIX^e dyn. : **430**
XXVI^e dyn. : **615**
Époque tardive : **665**

Total : **6/696** (0,86 %)

Type 28
***jr(w).t~n n=f s3=f* + [épithète(s) 1] + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]**
Cela a été fait pour lui par son fils + [épithète(s) 1], celui qui a perpétué son nom + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2]

Datation et n° des documents
XII^e dyn. : **26**
ME : **94**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 29
***jr(w).t~n s3=f* + [épithète(s) 1] + *r sˁnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP**
Cela a été fait par son fils+ [épithète(s) 1] afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXII^e dyn. : **544**, **545**, **546**
XXV^e dyn. : **582**, **591**
XXV^e-XXVI^e dyn. : **599**
XXVI^e dyn. : **614**, **636**
XXX^e dyn. : **655**, **656**, **661**
XXX^e dyn.-début époque ptol. : **674**, **675**, **678**, **685**
Époque ptolémaïque : **687**, **691**, **692**

Total : **18/696** (2,59 %)

Type 30
***jr(w).t~n s3=f* + [titre(s)] + NP + *r sˁnḫ rn=f* + [complément circonstanciel]**
Cela a été fait par son fils + [titre(s)] + NP, afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
Époque tardive : **662**
XXX^e dyn.-début ép. ptol. : **679**
Époque ptolémaïque : **690**, **693**

Total : **4/696** (0,57 %)

Type 31
***jr(w).t~n s3=f* + [épithète(s) 1] + *ḥr sˁnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP**
Cela a été fait par son fils + [épithète(s) 1] afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXX^e^-début ép. ptol. : **673**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 32
***jr(w).t~n s3=f jr(w) n=f r sˁnḫ rn=f* + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP**
Cela a été fait par son fils + [épithète(s)], celui qui a agi pour lui afin de perpétuer son nom + [complément circonstanciel] + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XXV^e^-XXVI^e^ dyn. : **602**, **603**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 33
***jn* + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP**
De la part de celui qui a perpétué son nom + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XVII^e^ dyn. : **194**
XVIII^e^ dyn. : **362**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 34
(*jr.t d n*[*y*]*-sw.t ḥtp* **ou** *jr.t wp.t-r3*) ***jn s3=f* + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP**
(exécution du *d n*[*y*]*-sw.t ḥtp ou* exécution de l'ouverture de la bouche) par son fils qui a perpétué son nom + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
ME : **104**
XVIII^e^ dyn. : **262**, **270**, **341**, **373**
XIX^e^ dyn. : **442**

Total : **6/696** (0,86 %)

Type 35
m jr(w.t) n=f s3=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *n-mrw.t sˁnḫ rn=f
En témoignage de ce qu'a fait pour lui son fils + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + afin de perpétuer son nom

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **39**, **44**, **45**

Total : **3/696** (0,43 %)

Type 36
m jr(w.t) n=f sꜣ=f* + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + *sˁnḫ(w) rn=f
En témoignage de ce qu'a fait pour lui son fils + [épithète(s) 1] + [titre(s)] + NP + [épithète(s) 2] + qui (ainsi) a perpétué son nom

Datation et n° des documents
XII^e^-XIII^e^ dyn. : **63**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 37
***m-ḏr.t n(y) sꜣ=f* + *sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP**
(…) sous la responsabilité de son fils, celui qui a perpétué son nom + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XIX^e^ dyn. : **446**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 38
***n kꜣ n(y) sꜣ=f sˁnḫ(w) rn=f* + [titre(s)] + NP**
Pour le *ka* de son fils, celui qui a perpétué son nom + [titre(s)] + NP

Datation et n° des documents
XVIII^e^ dyn. : **360**
XIX^e^ dyn. : **386**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 39
n kꜣ n(y)* + [titre(s)] + NP + *sˁnḫ(w) rn=f
Pour le *ka* de [titre(s)] + NP + celui qui a perpétué son nom

Datation et n° des documents
XVIII^e^ dyn. : **249**, **367**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 40
***sˁnḫ~n=j rn=f* + [complément circonstanciel]**
J'ai perpétué son nom + [complément circonstanciel]

Datation et n° des documents
XII^e^ dyn. : **36**, **37**
XXVI^e^ dyn. : **642**

Total : **3/696** (0,43 %)

Type 41
jr~n=j rp.t=tn r sˁnḫ rn=j
J'ai réalisé cette statue afin de perpétuer mon nom

Datation et n° des documents
Époque ptolémaïque : **694**

Total : **1/696** (0,14 %)

Type 42
***jnk s3=f sʿnḫ(w) rn=f* (ou *rn n*[*y*] X)**
Je suis son fils, celui qui a perpétué son nom

Datation et n° des documents
XVIII^e dyn. : **320**
XIX^e dyn. : **391**

Total : **2/696** (0,29 %)

Type 43
jnk pw sʿnḫ(w) rn=f
C'est moi qui ai perpétué son nom

Datation et n° des documents
XIX^e dyn. : **390**

Total : **1/696** (0,14 %)

Inscriptions inclassables (= X)

Datation et n° des documents
XX^e dyn. : **485**

Inscriptions lacunaires ou illisibles

Datation et n° des documents
ME : **84**, **127**, **144**, **151**
DPi : **153**
XVIII^e dyn. : **279**, **333**, **334**, **349**
XIX^e dyn. : **404**, **409**, **427**, **428**, **464**, **493**
NE : **528**
XXII^e dyn. : **559**
XXII^e-XXV^e dyn. : **577**
XXVI^e dyn. : **623**, **644**
XXVII^e dyn. : **651**, **652**
XXX^e dyn.-début ép. ptol. : **677**
Époque ptolémaïque : **688**

Total : **24/696** (3,45 %)

TABLEAUX RELATIFS AUX DOCUMENTS CONTENANT, SOIT UNE UNIQUE FORMULE *sˁnḫ rn* MENTIONNANT PLUSIEURS BENEFICIAIRES, SOIT PLUSIEURS FORMULES *sˁnḫ rn*

CATEGORIE 1. Documents comportant **une unique formule** *sˁnḫ rn* avec mentions d'un **unique liturgiste** et de **plusieurs bénéficiaires**.

	Nº du document	type de support	statut du liturgiste	référence aux bénéficiaires
1.	**10**	stèle	fils bien-aimé	*rn=sn*
2.	**28**	stèle	sculpteur	*rn=sn*
3.	**35**	stèle	fils bien-aimé	*rn=sn*
4.	**50**	stèle	l'ornement royal	*rn=sn*
5.	**55**	stèle	NP (Inou)	*rn=sn*
6.	**56**	statuette	NP (Inou)	*rn=sn*
7.	**65**	stèle	frère	*rn=sn*
8.	**79**	stèle	NP (Pépi)	*rn=tn*
9.	**88**	stèle	*jmꜣḫy*	*rn.w*
10.	**111**	stèle	frère	*rn=tn*
11.	**148**	plaque dorsale groupe statuaire	cousin	*rn=s* et *rn=f*
12.	**155**	stèle	sœur	*rn=sn*
13.	**168**	stèle	« préposé à la chambre des veilleurs »	*rn=sn*
14.	**227**	stèle	nb.t-pr	*rn.w* (de ses pères)
15.	**237**	stèle	prêtre-*ouâb*	*rn=sn*
16.	**245**	stèle	petit-fils	*rn=sn*
17.	**257**	statue	fils	*rn=sn*
18.	**270**	stèle	fils	*rn=tn*
19.	**294**	statue	NP (Djéhoutyhétep)	*rn n(y) jt=f mw.t=f ḥm.t=f*
20.	**316**	stèle	fils	*rn n(y) jt=f mw.t=f sn.t=f*
21.	**318**	stèle	« frère »	*rn=sn*
22.	**324**	stèle	NP (Kiki)	*rn(=sn) ?*
23.	**325**	stèle	fils	*rn=sn*
24.	**331**	stèle	fils	*rn=sn*
25.	**352**	stèle	fils	*rn=sn*
26.	**367**	stèle	*sḏm-ˁš*	*rn n(y) jt=f mw.t=f*
27.	**370**	gr. statuaire	fille	*rn=sn*
28.	**373**	stèle	fils	*rn=sn*
29.	**374**	stèle	fils	*rn=sn*
30.	**384**	stèle	sœur	*rn=sn*
31.	**394**	tombe	« fils »	*rn=sn*
32.	**398**	tombe	petit-fils	*rn=sn*
33.	**429**	tombe	fils	*rn=sn*
34.	**438**	tombe	fils	*rn=sn*
35.	**439**	tombe	fils	*rn=sn*
36.	**446**	stèle	« fils »	*rn=tn*
37.	**469**	stèle	fils	*rn=sn*
38.	**476**	stèle	NP (Tousy)	*rn n(y) jt=f mw.t=f*
39.	**492**	tombe	[fille]	*rn=sn*
40.	**511**	stèle	fils	*rn=sn*
41.	**512**	stèle	scribe	*rn=sn*
42.	**532**	stèle	fils	*rn.w=sn*

43.	**612**	statue	fils	*rn=sn*
44.	**620**	dyade	fils	*rn=sn*
45.	**639**	statue	fils	*rn jt=f mw.t=f*
46.	**650**	stèle	fils	*rn.w*
47.	**652**	stèle	fils (?)	*rn n(y) jt=f mw.t=f*
48.	**653**	stèle	fils	*rn n(y) jt=f jt.w=f mj nn mw.t=f*

Total : 48 documents ; 48 formules *sᶜnḫ rn*.

Catégorie 2. Documents comportant plusieurs formules *sᶜnḫ rn* avec mentions de plusieurs liturgistes et d'un unique bénéficiaire.

	N^os^ des documents et n^bre^ formules	type de support	statut des liturgistes	nombre et fonction des liturgistes (A = « actualisateur »)
1.	**26-27** (x 2)	stèle	fils père	2 liturgistes (2 x A)
2.	**176-177** (x 2)	stèle	frère sœur	2 liturgistes
3.	**231-235** (x 5)	statue	père mère ou tante sœur sœur (autre)	4 liturgistes
4.	**281-282** (x 2)	stèle	mère père	2 liturgistes (1 x A)
5.	**290-291** (x 2)	stèle	frère frère (autre)	2 liturgistes
6.	**434-435** (x 2)	paroi tombe	fils fille	2 liturgistes
7.	**458-459** (x 2)	statue	fils fille	2 liturgistes (1 x A)
8.	**470-471** (x 2)	paroi tombe	fils fils (autre)	2 liturgistes
9.	**499-500** (x 2)	statue	père mère	2 liturgistes
10.	**683-684** (x 2)	statue	frère (en qualité de fils) « fils »	2 liturgistes

Total : 10 documents ; 23 formules *sᶜnḫ rn*.

CATEGORIE 3. Documents comportant **plusieurs formules** *sᶜnḫ rn* avec mentions de **plusieurs liturgistes** et de **plusieurs bénéficiaires**.

	N^os^ documents et n^bre^ formules	type de support	statut des liturgistes	nombre et fonction des liturgistes (A = « actualisateur »)
1.	**90-93** (x 4)	stèle	fils petit-fils petit-fils	3 liturgistes (?)
2.	**266-267** (x 2)	stèle	fils fils (autre)	2 liturgistes (1 x A)
3.	**302-310** (x 9)	statue	petit-fils (et fils) petit-fils (et fils)	2 liturgistes (2 x A)
4.	**319-322** (x 4)	paroi tombe	fils petit-fils	2 liturgistes (2 x A)
5.	**411-412** (x 2)	stèle	« fils » et fils	2 liturgistes

6.	**422-424** (x 3)	statue	fils fille	2 liturgistes
7.	**444-445** (x 2)	stèle	fils et « sœur » fils	2 liturgistes (1 x A)
8.	**451-453** (x 3)	paroi tombe	fils belle-fille fils (autre)	3 liturgistes
9.	**454-455** (x 2)	paroi tombe	père père (autre)	2 liturgistes
10.	**494-496** (x 3)	stèle	fille fils fille (autre)	3 liturgistes (1 x A)
11.	**516-518** (x 3)	stèle	fils fils (autre) fils (autre)	3 liturgistes (3 x A)
12.	**669-670** (x 2)	statue	fils fils (autre)	2 liturgistes

Total : 12 documents ; 39 formules *sʿnḫ rn*.

CATEGORIE 4. Documents comportant **plusieurs formules** *sʿnḫ rn* avec mentions d'un **unique liturgiste** et de **plusieurs bénéficiaires (dans chaque formule)**.

	N^os documents et n^bre formules	**type de support**	**statut du liturgiste**	**nombre de bénéficiaires**
1.	**36-37** (x 2)	bas-relief	« fils » et fils	2 bénéficiaires
2.	**183-185** (x 3)	plaque dorsale groupe statuaire	petit-fils neveu petit-neveu	3 bénéficiaires
3.	**240-241** (x 2)	groupe statuaire	fille	2 bénéficiaires (père et mère)
4.	**286-289** (x 4)	groupe statuaire	fille	2 bénéficiaires (père et mère)
5.	**298-299** (x 2)	groupe statuaire	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
6.	**300-301** (x 2)	groupe statuaire	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
7.	**312-313** (x 2)	groupe statuaire	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
8.	**333-334** (x 2)	groupe statuaire	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
9.	**335-338** (x 4)	groupe statuaire	fils et petit-fils	2 bénéficiaires (père et grand-mère)
10.	**371-372** (x 2)	stèle	« fils » et « frère »	5 bénéficiaires
11.	**427-428** (x 2)	table d'offrandes	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
12.	**430-431** (x 2)	siège	fils ou « fils »	2 bénéficiaires
13.	**466-467** (x 2)	stèle	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
14.	**522-523** (x 2)	stèle	fils	2 bénéficiaires (père et mère)
15.	**524-526** (x 3)	stèle	« sœur » fille épouse	3 bénéficiaires (père, « frère »/époux)
16.	**609-610** (x 2)	stèle-niche	fils/« fils »	6 bénéficiaires
17.	**640-641** (x 2)	linteau	« fils »	13 bénéficiaires (ancêtres)

Total : 17 documents ; 40 formules *sʿnḫ rn*.

CATEGORIE 5. Documents comportant **plusieurs formules** *sᶜnḫ rn* avec mentions d'un **unique liturgiste** et d'un **unique bénéficiaire** mais la formule est répétée dans le document.

	N^os documents et n^bre formules	**type de support**	**statut du liturgiste**	**fonction du liturgiste** (A : « actualisateur » en plus de « fondateur »)
1.	**69-70** (x 2)	table d'offrandes	sœur	
2.	**94-95** (x 2)	stèle	fils	liturgiste A
3.	**214-215** (x 2)	petit sarcophage et *chaouabti*	frère	
4.	**248-249** (x 2)	stèle	fils	liturgiste A
5.	**261-264** (x 4)	stèle	fils	liturgiste A
6.	**271-272** (x 2)	statue	fils	
7.	**341-342** (x 2)	stèle	fils	
8.	**343-344** (x 2)	stèle	fils	
9.	**348-349** (x 2)	groupe statuaire	fils	
10.	**354-357** (x 4)	statue	fils	
11.	**358-360** (x 3)	statue	fils	
12.	**409-410** (x 2)	statue-cube	fils	
13.	**416-417** (x 2)	groupe statuaire	fils	
14.	**420-421** (x 2)	naos	fils	
15.	**425-426** (x 2)	statue	fils	
16.	**449-450** (x 2)	table d'offrandes	fils	
17.	**489-490** (x 2)	statue	fils	
18.	**513-514** (x 2)	groupe statuaire	fils	
19.	**544-546** (x 3)	statue	fils	
20.	**560-561** (x 2)	statue	fils	
21.	**573-574** (x 2)	statue	fils	
22.	**583-584** (x 2)	statue	fils	
23.	**587-588** (x 2)	statue	fils	
24.	**592-593** (x 2)	statue	fils	
25.	**596-597** (x 2)	statue	fils	liturgiste A
26.	**602-603** (x 2)	statue	fils	
27.	**631-632** (x 2)	statue	fils	
28.	**667-668** (x 2)	groupe statuaire	fils	
29.	**674-675** (x 2)	groupe statuaire	fils	

Total : 29 documents ; 64 formules *sᶜnḫ rn*.

TABLEAU RELATIF AUX COMPLEMENTS CIRCONSTANCIELS PRESENTS DANS LES FORMULES *sᶜnḫ rn*

COMPLEMENTS CIRCONSTANCIELS DE TEMPS

Pour toujours et à jamais (*nḥḥ ḥnᶜ ḏ.t*)

N° document	Séquence circonstancielle
20	« (afin de perpétuer son nom) **pour toujours et à jamais**. »
25	« (qui a perpétué son nom sur terre) **pour toujours et à jamais**. »
35	« (qui a perpétué leur nom sur cette stèle) **pour toujours et à jamais**. »
39	« (afin de perpétuer le nom de son maître) **pour toujours et à jamais**. »

Pour l'éternité (*n ḏ.t*)

N° document	Séquence circonstancielle
79	« (qui a perpétué vos noms) **pour l'éternité**. »

Chaque jour (*rᶜ nb*)

N° document	Séquence circonstancielle
85	« (qui a perpétué son nom […] qui chante pour son *ka*) **chaque jour**. »
677	« (afin de perpétuer son nom) **chaque jour**. »

Alors que 177 années avaient passé depuis son époque (*jr*[=*w*] *rnp.wt* 177 *ḥ*[*r*]-*sȝ rk*=*f*)

N° document	Séquence circonstancielle
642	

Total des circonstanciels de temps : 8 exemples.

COMPLEMENTS CIRCONSTANCIELS DE LIEU

Sur cette stèle (*ḥr ᶜbȝ pn* ou *ḥr wḏ pn*)

N° document	Séquence circonstancielle
35	« (qui a perpétué leur nom) **sur cette stèle**. »
78	« (qui a perpétué [mon] nom) **sur cette stèle**. »

Au moyen de sa statue (*m twt*=*f*)

N° document	Séquence circonstancielle
593	« (qui a perpétué son nom) **au moyen de sa statue**. »

« Sur les portes » (*ḥr sbȝ.w*) et **« sur elles** (= les colonnes) **»** (*ḥr*=*sn*)

N° document	Séquence circonstancielle
36	« (j'ai perpétué le nom de mes pères) **sur les portes**. »
37	« (j'ai perpétué le nom de mon père) **sur elles** (= les colonnes). »

« Dans ce lieu » (*m s.t tn*)

N° document	Séquence circonstancielle
305	« (qui a perpétué son nom) **dans ce lieu**. »
306	« (qui a perpétué son nom) **dans ce lieu**. »

« Sur le monument (mémoriel) » (*ḥr mnw*)

N° document	Séquence circonstancielle
3	« (afin de perpétuer le nom) **sur le monument**. »

« Dans (son) monument funéraire collectif » (*m smy.t=f*)

N° document	Séquence circonstancielle
87	« (qui a perpétué son nom) **dans (son) monument funéraire collectif**. »
88	« (qui a perpétué les noms de ceux) **de son monument funéraire collectif**. »

« Sur la butte-*déhénet* à l'Ouest de Thèbes » (*ḥr dhn*[*.t*] *Jmnt.t W3s.t*)

N° document	Séquence circonstancielle
461	« (qui a perpétué son nom) **sur la butte-*déhénet* à l'Ouest de Thèbes**. »

« Dans ce temple » (*m r*[*3*]*-pr pn*)

N° document	Séquence circonstancielle
19	« (qui a perpétué son nom) **dans ce temple d'Osiris**. »
21	« (qui a perpétué son nom) **dans ce temple**. »

« Dans le temple d'Horus » (*m pr Ḥr*)

N° document	Séquence circonstancielle
393	« (qui [a perpétué] le nom du père de son père) **dans le temple d'Horus**. »

« Dans Karnak » (*m Jp.t-sw.t*)

N° document	Séquence circonstancielle
551	« (afin de perpétuer son nom) **dans Karnak**. »

« Dans la cour du temple » (*m wsḫ.t r*[*3*]*-pr*)

N° document	Séquence circonstancielle
568	« (afin de perpétuer son nom) **dans la cour du temple**. »

« Dans sa cité de Thèbes » (*m njw.t=f W3s.t*)

N° document	Séquence circonstancielle
596	« (afin de perpétuer son nom) **dans sa cité de Thèbes**. »
613	« (afin de perpétuer son nom) **dans sa cité de Thèbes**. »

« À Éléphantine » (*m 3bw*)

N° document	Séquence circonstancielle
46	« (afin de perpétuer son nom) **dans Éléphantine**. »

« Dans Ta-Our » (*m T3-Wr*)

N° document	Séquence circonstancielle
46	« (il a perpétué son nom) **dans Ta-Our**. »

« Dans le nom saïte » (*m Nt*)

N° document	Séquence circonstancielle
672	« (qui a perpétué son nom) **dans le nome saïte**. »

« Sur terre » (*tp-tȝ* et *ḥr*(*y*)*-tp tȝ)*

N° document	Séquence circonstancielle
23	« (qui a perpétué son nom) **sur terre**. »
25	« (qui a perpétué son nom) **sur terre** (pour toujours et à jamais). »
29	« (qui a perpétué [mon] nom) **sur terre**. »
31	« (qui a perpétué le nom de son père) **sur terre**. »
40	« (qui a perpétué son nom) **sur terre**. »
112	« (qui a perpétué son nom) **sur terre**. »
144	« (afin de [?] perpétuer son nom) **sur terre**. »
160	« (qui a perpétué son nom) **sur terre** (dans la nécropole). »
165	« (qui a perpétué son nom) **sur terre**. »
172	« (qui a perpétué son nom) **sur terre**. »
582	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre** (dans la nécropole face à Thèbes). »
656	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
673	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
674	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
678	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
683	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
692	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
693	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »
695	« (afin de perpétuer son nom) **sur terre**. »

Total des circonstanciels de lieu : 40 exemples.

Total des compléments circonstanciels (temps + lieu) : 48 exemples.

TABLEAU RELATIF AUX PRINCIPALES EPITHETES ATTRIBUEES AU LITURGISTE ET AU BENEFICIAIRE

1. L'épithète *mɜᶜ-ḫrw*, « justifié de voix » (j.v.)

PPi-Moyen Empire (doc. 1-156)

N^bre	N° doc.	Liturgiste j. v.	Bénéficiaire j.v ou non j.v.
1.	**7**	fils	père j.v.
2.	**8**	assistant	« patron » j.v.
3.	**9**	frère bien-aimé	frère j.v.
4.	**10**	« fils » bien aimé	g.-père ; arrière-g.-père j.v.
5.	**14**	fils	père j.v.
6.	**18**	frère	frère j.v.
7.	**26**	fils	père non j.v.
8.	**30**	fils	père j.v.
9.	**35**	fils et petit-fils	père ; gr-père non j.v.
10.	**36**	« fils »	« pères » non j.v.
11.	**40**	fille	père j.v.
12.	**43**	majordome	« patron » j.v
13.	**50**	ornement royal	« patron » non j.v.
14.	**53**	fils	père j.v.
15.	**60**	frère	frère j.v
16.	**62**	fils	père j.v.
17.	**63**	ami	ami j.v.
18.	**64**	fils	père non j.v.
19.	**65**	« frère »	collectivité non j.v.
20.	**74**	fils	père j.v.
21.	**75**	fils	père j.v.
22.	**88**	NP	ceux de la *smy.t* j.v.
23.	**89**	sœur	frère j.v
24.	**90**	fils	père non j.v.
25.	**101**	fils	père j.v.
26.	**102**	sœur	frère jv.
27.	**104**	fils	père j.v.
28.	**105**	fils	mère j.v. ; père non j.v.
29.	**108**	frère	frère j.v.
30.	**111**	« frère »	collectivité tous j.v.
31.	**112**	fils (de la mère)	mère non j.v.
32.	**116**	sœur ou oncle	frère j.v.
33.	**117**	sœur	frère j.v.
34.	**123**	frère	frère j.v.
35.	**129**	fils	père j.v.
36.	**143**	frère	frère j.v.
37.	**146**	fils	mère non j.v.

Total : 37 sur 156 soit 23,71 %.
Dans 32 formules, le bénéficiaire est « justifié de voix » alors que le liturgiste est « non justifié de voix » : 15, 17, 29, 31, 33, 34, 39, 57, 61, 68, 79, 80, 88, 96, 99, 103, 110, 122, 127, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 144, 148, 150, 154.

DPi (doc. 157-239)

N^bre	N° doc.	Liturgiste j. v.	Bénéficiaire j.v ou non j.v.
1.	**159**	frère	frère j. v.
2.	**164**	frère	frère j.v.
3.	**166**	fils	père non j.v.
4.	**167**	frère	frère j.v.
5.	**170**	frère	frère j.v.
6.	**175**	sœur	frère j.v.
7.	**177**	sœur	frère j.v.
8.	**194**	NP	anonyme non j.v.
9.	**229**	frère	frère j.v.

Total : 9 sur 83 soit 10,84 %.
Dans 21 formules, le bénéficiaire est « justifié de voix » alors que le liturgiste est « non justifié de voix » : 157, 160, 165, 169, 171, 172, 173, 176, 179, 183, 184, 185, 188, 191, 198, 220, 221, 222, 224, 236, 238.

Nouvel Empire (doc. 240-538)

N^bre	N° doc.	Liturgiste j. v.	Bénéficiaire j.v ou non j.v.
1.	**243**	fils	père non j.v.
2.	**248**	fils	père non j.v.
3.	**249**	fils	père j.v.
4.	**250**	fils	père j.v.
5.	**275**	fils	père non j.v.
6.	**282**	père	fille j.v.
7.	**289**	fille	père j.v.
8.	**292**	fils	père j.v.
9.	**299**	fils	père et mère non j.v.
10.	**302**	petit-fils	grand-père j.v.
11.	**303**	petit-fils	grand-père j.v.
12.	**304**	petit-fils	grand-père j.v.
13.	**305**	petit-fils	grand-père j.v.
14.	**306**	petit-fils	grand-père j.v.
15.	**307**	petit-fils	grand-père j.v.
16.	**308**	fils	père j.v. et mère non j.v.
17.	**309**	petit-fils	g.-père et g-mère j.v.
18.	**310**	fils	père j.v. et mère non j.v.
19.	**311**	fils	père j.v
20.	**316**	fils	père, mère, sœur non j.v.
21.	**317**	fils	père j.v.
22.	**329**	mère	fille non j.v.
23.	**337**	petit-fils	g.-mère j.v.
24.	**350**	fils	père j.v.
25.	**351**	fils	père j.v.
26.	**352**	fils	père et mère j.v.
27.	**355**	fils	père j.v.
28.	**364**	fils	père j.v.
29.	**370**	fille	mère, père, fille non j.v.
30.	**377**	fils	père j.v
31.	**379**	frère	frère non j.v.
32.	**381**	fille	père j.v.
33.	**382**	« sœur »	« frère » j.v.
34.	**383**	fils	père j.v.
35.	**384**	« sœur »	collectivité j.v.
36.	**386**	fils	père j.v.
37.	**393**	petit-fils	g.-père (roi) non j.v.
38.	**394**	« fils »	un des trois « pères » j.v.

39.	**395**	fils	père j.v.
40.	**396**	fils	père non j.v.
41.	**397**	fils	père j.v.
42.	**398**	« petit-fils »	certains membres de la famille j.v.
43.	**399**	fils	père j.v.
44.	**400**	fils	père j.v.
45.	**401**	fils	père j.v.
46.	**404**	fils non j.v.	père j.v.
47.	**406**	fils	père j.v.
48.	**407**	fils	père j.v.
49.	**409**	fils	père j.v.
50.	**410**	fils	père j.v.
51.	**411**	« fils »	« père » et « mère » non j.v.
52.	**412**	fils	père non j.v.
53.	**414**	fils	père j.v.
54.	**415**	fils	père j.v.
55.	**416**	fils	père j. v.
56.	**417**	Fils	père j. v.
57.	**418**	« frère »	« frère » j.v.
58.	**419**	fils	père j.v.
59.	**420**	fils	père j.v.
60.	**421**	fils	père j.v.
61.	**422**	fils	père j.v.
62.	**425**	fils	père j.v.
63.	**427**	fils (en lacune)	père j.v.
64.	**428**	fils	père j.v. mère non j.v.
65.	**430**	fils ou « « fils »	père et mère ou « père et mère » non j.v.
66.	**431**	fils ou « « fils »	père et mère ou « père et mère » non j.v.
67.	**432**	fils	père j.v.
68.	**433**	fils	père j.v.
69.	**436**	fils	père j.v.
70.	**437**	fils	père j.v.
71.	**438**	fils	père et mère j.v
72.	**440**	fils	père j.v.
73.	**441**	fils	père j.v.
74.	**442**	fils	père j.v.
75.	**444**	fils et « sœur »	père et « sœur » j.v.
76.	**445**	fils	père j.v.
77.	**446**	« fils »	collectivité (tous j.v.)
78.	**447**	fils	père j.v.
79.	**448**	fils	père j.v.
80.	**449**	fils	père j.v.
81.	**450**	fils	père j.v.
82.	**451**	fils	père j.v.
83.	**452**	« fille » (belle-fille)	« mère » j.v.
84.	**453**	fils	père non j.v.
85.	**454**	fils	père j.v.
86.	**455**	fils (en lacune)	père j.v. (en lacune)
87.	**456**	fils	père j.v.
88.	**459**	fille	mère j.v.
89.	**460**	fils	père j.v.
90.	**464**	fils	père non j.v.
91.	**466**	fils	père j.v.
92.	**467**	fils	mère j.v.
93.	**471**	fils	père j.v.
94.	**472**	fils	père non j.v.
95.	**473**	fils	père j.v.
96.	**474**	« frère »	« frère »
97.	**482**	mère	fille j.v.
98.	**483**	frère	sœur j.v.
99.	**487**	fils	père non j.v.

100.	**488**	fils	père j.v.
101.	**491**	fils	père j.v.
102.	**492**	fille	père et mère j.v.
103.	**502**	frère	frère j.v.
104.	**505**	fils	père j.v.
105.	**508**	fils	mère j.v.
106.	**514**	fils	père j.v.
107.	**515**	« fils » (en lacune)	« père » non j.v.
108.	**518**	fils	père non j.v.
109.	**522**	NP (fils)	père et mère j.v.
110.	**523**	fils	père et mère non j.v.
111.	**527**	« sœur »	« frère » (mari) non j.v.
112.	**530**	frère	frère j.v.
113.	**538**	fils	père j.v.

Total : 113 sur 299 soit 37,79 %.
Dans 54 formules, le bénéficiaire est « justifié de voix » alors que le liturgiste est « non justifié de voix » : 240-241, 242, 251, 255, 257, 274, 277, 278, 280, 281, 287, 294, 295, 296, 297, 319, 321, 322, 323, 330, 336, 340, 343, 344, 348-349, 354, 356, 361, 369, 374, 385, 387, 388, 404, 405, 423, 426, 429, 439, 443, 457, 462, 468, 481, 489-490, 501, 509, 513, 516, 517, 521.

TPi-Basse Époque- Époque ptolémaïque (doc. 539-696)

N^{bre}	N° doc.	Liturgiste j. v.	Bénéficiaire j.v
1.	**539**	frère	frère j.v.
2.	**542**	fils	père j.v.
3.	**543**	fils	père j.v.
4.	**547**	fils	père j.v.
5.	**548**	fils	père j.v.
6.	**549**	fils	père j.v.
7.	**550**	fils	père j.v.
8.	**556**	fils	père j.v.
9.	**560**	fils	père non j.v.
10.	**561**	fils	père non j.v.
11.	**566**	fils	père non j.v.
12.	**568**	fils	père non j.v.
13.	**585**	chef de l'onguent royal	Chépénoupet II non j.v.
14.	**620**	fils	père et mère non j.v.
15.	**621**	fils	père non j.v.
16.	**622**	fils	mère non j.v.
17.	**624**	fils	père j.v.
18.	**625**	fils	père j.v.
19.	**680**	fils	père j.v.
20.	**683**	frère	frère ou « père » j.v.
21.	**685**	fils	père j.v.
22.	**690**	fils	père non j.v.

Total : 22 sur 158 soit 13,92 %.
Dans 64 formules, le bénéficiaire est « justifié de voix » alors que le liturgiste est « non justifié de voix » : 544, 545, 546, 551, 552, 553, 554, 555, 562, 564, 565, 569, 571, 572, 573, 574, 576, 577, 587, 588, 589, 594, 595, 596, 597, 600, 601, 602, 603, 605, 606, 607, 611, 614, 615, 616, 617, 626, 627, 629, 631, 632, 633, 636, 637, 650, 654, 657, 658, 660, 673, 674, 675, 678, 679, 682, 684, 685, 687, 689, 692, 693, 695, 696.

	Liturgiste « justifié de voix »	Bénéficiaire « justifié de voix »
PPi-Moyen Empire	37	60
DPi	9	28
Nouvel Empire	113	150
TPi-BE-Ep. Ptol.	22	77
TOTAL	**181** (26,01 %)	**315** (45,26 %)

2. L'épithète *wḥm ʿnḫ* « renouvelé de vie » (*w.ʿ.*)

N^bre	N° doc.	Liturgiste *wḥm ʿnḫ*	Bénéficiaire *wḥm ʿnḫ*
1.	**47**	fils	père non *w.ʿ.*
2.	**107**	fils	père présent non *w.ʿ.*
3.	**160**	« suivant »	« patron » présent non *w.ʿ.*
4.	**169**	frère	frère présent non *w.ʿ.*
5.	**173**	frère	frère présent non *w.ʿ.*
6.	**186**	frère	frère *w.ʿ.*
7.	**225**	frère	frère non *w.ʿ.*
8.	**226**	petit-fils	grand-père non *w.ʿ.*
9.	**228**	frère	frère non *w.ʿ.*
10.	**247**	fils	père non *w.ʿ.*
11.	**251**	époux (*nb pr*)	épouse non *w.ʿ.*
12.	**255**	fils	père non *w.ʿ.*
13.	**269**	épouse	époux non *w.ʿ.*
14.	**312**	fils	mère non *w.ʿ.*
15.	**313**	fils	père non *w.ʿ.*
16.	**314**	fils	père non *w.ʿ.*
17.	**323**	frère	frère non *w.ʿ.*
18.	**338**	fils et petit-fils	père et g-mère non *w.ʿ.*
19.	**346**	fils	père et mère non *w.ʿ.*
20.	**354**	fils	père non *w.ʿ.*
21.	**357**	fils	père non *w.ʿ.*
22.	**468**	fils	père non *w.ʿ.*
23.	**500**	mère	fille non *w.ʿ.*

Total : 23 sur 696 soit 3,30 %.
Dans 2 formules, le bénéficiaire est « renouvelé de vie » alors que le liturgiste est « non renouvlé de vie » : 171, 540.

	Liturgiste « renouvelé de vie »	Bénéficiaire « renouvelé de vie »
PPi-Moyen Empire	2	0
DPi	7	2
Nouvel Empire	14	0
TPi-BE-Ep. Ptol.	0	1
TOTAL	**23** (3,30 %)	**3** (0,43 %)

3. Les épithètes *jm3ḫ(w)* ou *nb jm3ḫ(w)*

Nbre	N° doc.	Liturgiste *jm3ḫ(w)* ou *nb jm3ḫ*	Bénéficiaire *jm3ḫ(w)* ou *nb jm3ḫ*
1.	**7**	fils *nb jm3ḫ*	père *jm3ḫy*
2.	**10**	fils *nb jm3ḫ*	
3.	**21**	fils *jm3ḫ*	
4.	**28**	sculpteur *jm3ḫw*	
5.	**40**	fille *jm3ḫ(w.t)*	père *jm3ḫ(w)*
6.	**47**	fils *nb jm3ḫ*	
7.	**74**	fils *jm3ḫy*	
8.	**85**	chanteur *jm3ḫy*	
9.	**88**	NP *jm3ḫy*	collectivité *nb.w jm3ḫ*
10.	**107**	fils *nb jm3ḫ*	
11.	**131**	fils *nb jm3ḫ*	père *nb jm3ḫ*
12.	**146**	fils *jm3ḫw*	père *jm3ḫ*
13.	**160**	suivant *nb jm3ḫ*	
14.	**167**	frère *nb jm3ḫ*	
15.	**172**	fils *nb jm3ḫ*	*nb jm3ḫ*
16.	**255**	fils *nb jm3ḫ*	
17.	**312**	fils *nb jm3ḫ*	
18.	**313**	fils *nb jm3ḫ*	
19.	**314**	fils *nb jm3ḫ*	
20.	**364**	fils *nb jm3ḫ*	
21.	**404**	fils *jm3ḫw*	
22.	**464**	fils *jm3ḫ*	
23.	**468**	fils *nb jm3ḫ*	
24.	**624**	fils *nb jm3ḫ*	père *nb jm3ḫ*
25.	**659**	fils *jm3ḫ*	

Dans 24 formules, le bénéficiaire est *jm3ḫ(w)* alors que le liturgiste n'est pas *jm3ḫ(w)* : 1, 6, 39, 45, 49, 106, 108, 113, 118, 120, 127, 129, 130, 134, 142, 145, 241, 530, 628, 647, 648, 654, 666, 682.
Dans 13 formules, le bénéficiaire est *nb jm3ḫ(w)* alors que le liturgiste n'est pas *nb jm3ḫ(w)* : 57, 61, 66, 132, 144, 168, 171, 186, 351, 605, 607, 611, 687.

	Liturgiste *jm3ḫ(w)* ou *nb jm3ḫ(w)*	Bénéficiaire *jm3ḫ(w)* ou *nb jm3ḫ(w)*
PPi-Moyen Empire	12	26
DPi	3	4
Nouvel Empire	8	3
TPi-BE-Ep. Ptol.	2	11
TOTAL	**25** (3,59 %)	**44** (6,32 %)

TABLEAU RELATIF AUX DIFFERENTS SUPPORTS DE LA FORMULE *sᶜnḫ rn*

	Stèles, stèles fausse-porte (fp)	**Statues, statuettes**	**Parois et linteaux (tombes et temples)**	***Chaouabti***	**Table d'offrandes (to) Autel (a) Naos (n) Monolithe (m) Stèle-obélisque (so) Pyramidion (p) Cuve à libation (c) Siège (s)**	**Graffiti**
PPi-ME	4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 (fp), 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 50, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90-93, 94-95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150-151, 153, 154, 155, 156 **(= 130/156)** **83, 33 %**	44, 45, 46, 48, 49, 54, 56, 77, 96, 97, 98, 99, 147 **(= 13/156)** **8, 33 %**	1, 2, 3, 36-37 **(= 5/156)** **3,21 %**	152 **(= 1/156)** **0,64 %**	47 (a), 53 (m), 63 (n), 69-70 (to), 149 (n) **(=6/156)** **3,85 %**	76 **(= 1/156)** **0,64 %**
DPi	158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 236, 237, 239 **(= 39/83)** **46,99 %**	157, 181, 183-185, 189, 192, 224, 231-235, 238 **(= 14/83)** **16,87 %**		180, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 229 **(= 27/83)** **32,53 %**	162 (so), 173 (n), 179 (n) **(= 3/83)** **3,61 %**	

	Stèles, stèles fausse-porte (fp)	Statues, statuettes	Parois et linteaux (tombes et temples)	*Chaouabti*	Table d'offrandes (to) Autel (a) Naos (n) Monolithe (m) Stèle-obélisque (so) Pyramidion (p) Cuve à libation (c) Siège (s)	Graffiti
NE	243, 245, 246, 248-249, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 259, 260, 261-264, 265 (fp), 266-267, 268, 269, 270, 280, 281-282, 283, 284, 290-291, 292, 293, 314, 315, 316, 317, 318, 323, 324, 325, 329, 330, 331, 339, 341-342, 343-344 (fp), 345, 346, 347, 350, 351 (fp), 352, 353, 364, 365, 366, 367, 368, 371-372, 373, 374, 375, 376, 379, 382, 384, 385, 390, 391, 395, 396, 397, 403, 406, 407, 411-412 (fp), 413, 419, 433, 441, 443, 444-445, 446, 448, 460, 462, 466-467, 468, 469, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 494-496, 501, 502, 504, 509, 510, 511, 512, 516-518, 519, 520, 521, 522-523, 524-526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537 **(= 133/299)** **44,48 %**	240-241, 242, 244, 247, 257, 271-272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 285, 286-289, 294, 295, 298-299, 300-301, 311, 312-313, 326, 327, 328, 332, 333-334, 335-338, 340, 348-349, 354-357, 358-360, 362, 369, 370, 380, 381, 383, 387, 388, 389, 392, 393, 404, 408, 409-410, 414, 415, 416-417, 418, 422-424, 425-426, 432, 447, 456, 457, 458-459, 464, 472, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489_490, 493, 498, 499-500, 503, 505, 506, 507, 508, 513-514 **(= 105/299)** **35,12 %**	250, 296, 302-310, 319-322, 363, 377, 394, 398, 399, 401, 402, 429, 434, 435, 437, 438, 439, 442, 451-453, 454-455, 461, 465, 470-471, 491, 492, 515, 538 **(= 42/299)** **14,05 %**	297, 361, 378 **(= 3/299)** **1,00 %**	255 (p), 386 (c), 400 (to), 405 (p), 420-421 (n), 427-428 (to), 430-431 (s), 436 (to), 440 (p), 449-450 (to) **(= 14/299)** **4,68 %**	463, 497 **(= 2/299)** **0,67 %**
TPi	550, 558, 559, 579, 580, 581, **(= 6/55)** **10,90 %**	539, 540, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 560-561, 562, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573-574, 575, 576, 577, 578, 582, 583-584, 585, 587-588, 589, 590, 591, 592-593 **(= 46/55)** **83,63 %**	541, 563, 586 **(= 3/55)** **5,45 %**			

	Stèles, stèles fausse-porte (fp)	Statues, statuettes	Parois et linteaux (tombes et temples)	*Chaouabti*	Table d'offrandes (to) Autel (a) Naos (n) Monolithe (m) Stèle-obélisque (so) Pyramidion (p) Cuve à libation (c) Siège (s)	Graffiti
BE Ep. Ptol.	609-610, 611, 618, 619, 624, 633, 634, 635, 636, 638, 643, 644, 645, 646, 650, 651, 652, 653, 682 **(= 20/103)** **19,42 %**	594, 595, 596-597, 598, 599, 600, 601, 602-603, 604, 605, 606, 607, 608, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 620, 621, 622, 623, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631-632, 637, 639, 642, 647, 648, 649, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667-668, 669-670, 671, 672, 673, 674-675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 683-684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696 **(= 81/103)** **78,64 %**	640-641 **(= 2/103)** **1,94%**			
TOTAUX	**328/696 47,12 %**	**259/696 37,21 %**	**52/696 7,47 %**	**31/696 4,45 %**	**23/696 3,30 %**	**3/696 0,43 %**

TABLEAU RELATIF A LA TYPOLOGIE ET AU DENOMBREMENT DES LITURGISTES

Nota bene : les exemples entre crochets […] désignent le rang présumé réel du liturgiste. Ils ne sont donc dénombrés que dans le rang mentionné, mais supposé fictif (par ex., dans le rang « épouse », le doc. [524] est entre crochets puisqu'il est déjà recensé dans le rang « sœur »).

CERCLE FAMILIAL

RANG ET STATUT	DOCUMENTS	TOTAL	RATIO
fils (*s3*)	1, 4, 6, 7, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 38, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 57, 58, 62, 64, 67, 74, 75, 77, 78, 90, 91, 94, 95, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 112, 118, 120, 122, 126, 129, 130, 131, 134, 136, 139, 142, 146, 147, 158, 166, 172, 174, 179, 193, 224, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 253, 255, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 283, 285, 292, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 325, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 364, 366, 368, 371, 373, 374, 375, 377, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 457 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 477, 478, 480, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 495, 497, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 516, 517, 518, 519, 520, 523, 529, 532, 534, 536, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 557, 558, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 580, 581, 582, 586, 587, 588, 589, 590, 592, 593, 594, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 643, 645, 647, 648, 649, 653, 654, 655, 656, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 673, 674, 675, 677, 678, 680, 681, 682, 684, 685, 687, 689, 690, 691, 692, 695, 696	393	56,47 %
« fils » (*s3*)	10, 25, 257, 394, 411, 446, 447, 515, 554, 556, 609, 640, 641, 650	14	2,01%
frère (*sn*)	5, 9, 12, 13, 18, 19, 23, 41, 60, 61, 66, 68, 71, 72, 73, 82, 83, 86, 87, 108, 110, 115, 119, 123, 124, 132, 133, 135, 137, 140, 143, 149, 154, 156, 157, 159, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 173, 176, 180, 181, 186, 187, 189, 190, 191, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 228, 229, 239, 258, 290, 291, 293, 297, 323, 326, 353, 365, 369, 372, 376, 379, 412, 418, 481, 483, 486, 501, 502, 521, 530, 531, 539, 646, 672, 676, 683, 686	105	15,08 %
« frère » (*sn*)	32, 44, 59, 65, 80, 111, 318, 474	8	1,15 %
sœur (*sn.t*)	51, 69, 70, 89, 99, 102, 114, 116, 117, 138, 155, 175, 177, 192, 197, 212, 213, 218, 232, 233, 235, 284, 330, 382, 533	25	3,74 %

« sœur » (*sn.t*)	363, 384, 524, 527	4	0,57 %
fille (*sꜣ.t*)	11, 34, 40, 182, 240, 241, 242, 246, 252, 259, 286, 287, 288, 289, 370, 378, 381, 434, 452, 459, 492, 494, 496, 525, 535, 693	26	3,74 %
père (*jt*)	27, 96, 380, 591	4	0,57 %
mère (*mw.t*)	198, 205, 329, 482	4	0,57 %
père et mère (*jt et mw.t*)	281, 282, 499, 500	4	0,57 %
épouse (*ḥm.t*)	22, 42, 230, 254, 269, 280, 479, [524], 526, [527], 657	9	1,29 %
maîtresse de domaine (*nb.t-pr*)	227	1	0,14 %
maître de domaine (*nb-pr*)	251	1	0,14 %
petit-fils (*sꜣ n*[*y*] *sꜣ*)	2, 92, 93, 113, 145, 183, 226, 245, 256, 277, 296, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 398, [554], 555, 595, 644	22	3,16 %
petite-fille (*sꜣ.t n*[*y*] *sꜣ*)	498	1	0,14 %
neveu (*sꜣ n*[*y*] *sn*)	[25], 141, 184	2	0,29 %
petit-neveu (*sꜣ sꜣ n*[*y*] *sn*)	97, 185	2	0,29 %
cousin (*sꜣ n*[*y*] *sn n*[*y*] *mw.t*)	148	1	0,14 %
***ego* (=*j*, *jnk*)**	3, 36, 37, 390, 642, 694	6	0,86 %
nom personnel (NP)	49, 52, 55, 56, 88, 121, 152, 210, 324, 476, 610, 679	12	1,72 %
nom du roi	231, 234, 392, 393	4	0,57 %
TOTAL		**648**	**93,10 %**

CERCLE HORS PARENTELE

RANG ET STATUT	DOCUMENTS	TOTAL	RATIO
« protégé » (*ḫrd*)	81, 125, 161, 171	4	0,57 %
« protégée » (*ḫrd.t*)	128	1	0,14 %
« ami » (*ḫnms*)	63	1	0,14 %
« serviteur » (*bꜣk*)	339, 347, 361	3	0,43 %
« serviteur » (*sḏm-ꜥš*)	367	1	0,14 %
« majordome » (*ḫry-pr*)	43	1	0,14 %
« scribe » (*sš*)	512, 522	2	0,29 %
« suivant » (*šmsw*)	76, 160	2	0,29 %
« assistant » (*ḫry-ꜥ*)	8	1	0,14 %
« ornement du roi » (*ḫkr.t-n*[*y*]*-sw.t*)	50	1	0,14 %
« prêtre-*ouâb* » (*wꜥb*)	237	1	0,14 %
« desservant du *ka* » (*ḫm-kꜣ*)	238	1	0,14 %
« Grand de Sa Majesté » (*wr ḫm=s*)	583, 584, 585	3	0,43 %
« échanson » (*wbꜣ*)	39	1	0,14 %
« chanteur » (*ḫsw*)	85	1	0,14 %
« chef des percussionnistes » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*ꜣ*] *ḫnw.w*)	79	1	0,14 %
« doyenne des recluses » (*wr.t ḫnr*)	362	1	0,14 %
« sculpteur » (*gnwty*)	28	1	0,14 %
« supérieur du magasin avec accès au département des fruits » ([*j*]*m*[*y*]*-r*[*ꜣ*] *s.t ꜥq n ꜥt dqr*[*.w*])	162	1	0,14 %
« préposé à la chambre des veilleurs » (*jry-ꜥt* [*ny*] *wšrw*)	168	1	0,14 %
TOTAL		**29**	**4,17 %**

EXEMPLES ILLISIBLES

Exemples incertains : cassure, usure, effacement, etc.	84, 127, 144, 150, 151, 153, 178, 188, 194, 204, 236, 279, 493, 528, 559, 577, 651, 652, 688	19	2,73 %
TOTAL		**19**	**2,73 %**

TABLEAU RELATIF A LA TYPOLOGIE DES DOCUMENTS ETABLIE EN FONCTION DE L'EMPLACEMENT DE LA FORMULE *sʿnḫ rn* ET DE SES LIENS AVEC L'ICONOGRAPHIE PRESENTE SUR LE SUPPORT

Catégories	Dispositif visuel	Emplacement de la formule *sʿnḫ rn*	Documents
1A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est visuellement présent dans le document. Il est figuré face au bénéficiaire, dans une des postures opératoires * qui participent à la phase d'actualisation de la liturgie. * Cf. *infra*, « Index général, *notabilia* », p. 732	La formule *sʿnḫ rn* accompagne la scène rituelle où figurent le liturgiste et le bénéficiaire mentionnés dans la formule.	14, 19, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 31, 33, 39, 50, 61, 62, 81, 85, 89, 95, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 113, 115, 118, 120, 124, 125, 127, 130, 132, 134, 139, 142, 145, 155, 171, 172, 178, 219, 193, 227, 236, 248, 249, 250, 260, 262, 266, 270, 283, 284, 293, 296, 305, 307, 308, 310, 314, 315, 317, 319, 320, 323, 325, 331, 341, 345, 346, 366, 368, 371, 372, 373, 376, 381, 382, 384, 385, 395, 396, 397, 399, 401, 403, 413, 437, 439, 442, 444, 448, 468, 475, 477, 492, 495, 504, 510, 516, 517, 518, 521, 528, 531, 624, 674 = **110 ex.**
1B		La formule *sʿnḫ rn* se situe dans une zone distincte de la scène rituelle.	6, 7, 8, 15, 16, 22, 25, 32, 43, 47, 59, 67, 71, 74, 79, 82, 86, 88, 94, 123, 133, 135, 141, 156, 158, 162, 166, 170, 182, 191, 219, 228, 237, 239, 240-241, 252, 253, 258, 259, 267, 268, 281, 282, 318, 330, 339, 342, 347, 350, 351, 352, 353, 365, 367, 374, 375, 476, 501, 509, 519, 529, 530, 532, 534, 535, 536, 550 = **68 ex.**
2A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est visuellement présent dans le document. Il est soit, éloigné du bénéficiaire soit, à côté de lui ou face à lui mais dans une posture non opératoire (par ex. : assis devant table d'offrandes).	La formule *sʿnḫ rn* accompagne le liturgiste.	13, 52, 131, 247, 254, 335, 343, 344, 349, 434, 435, 542, 596, 597 = **14 ex.**
2B		La formule *sʿnḫ rn* se situe à distance du liturgiste, dans une zone distincte du document.	11, 38, 186, 245, 280, 285, 286-289, 294, 304, 433, 640, 641, 667, 668 = **17 ex.**
3A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est visuellement présent dans le document. Il adopte la posture non opératoire consistant à accompagner le bénéficiaire dans une scène d'adoration d'un roi ou d'une divinité.	La formule *sʿnḫ rn* accompagne le liturgiste/	17, 55, 161, 261, 377, 398, 407, 419, 429, 438, 441, 443, 462, 466, 467, 515, 537, 538, 541, 572, 611 = **21 ex.**
3B		La formule *sʿnḫ rn* se situe à distance du liturgiste, dans une zone distincte du document.	103, 411, 412, 445, 473, 511, 559, 573, 633, 638 = **10 ex**
4A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est visuellement présent dans le document, mais il est figuré en train de bénéficier d'un rituel effectué par un tiers. Le ou les bénéficiaires mentionnés dans la formule sont également présents.	La formule *sʿnḫ rn* accompagne le liturgiste.	168, 524 = **2 ex.**
4B		La formule *sʿnḫ rn* se situe à distance du liturgiste, dans une zone distincte du document.	10, 24, 35, 53, 65, 90, 91, 92, 93, 159, 230, 251, 265, 525, 526, 527 = **16 ex.**

Tableau relatif à la typologie des documents établie en fonction de l'emplacement de la formule *sʿnḫ rn* et de ses liens avec l'iconographie présente sur le support

Catégories	Dispositif visuel	Emplacement de la formule *sʿnḫ rn*	Documents
5A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est visuellement présent dans le document alors que le bénéficiaire est absent ou très éloigné du liturgiste.	La formule *sʿnḫ rn* accompagne le liturgiste.	18, 244, 302, 303, 470, 661 = **6 ex.**
5B		La formule *sʿnḫ rn* se situe à distance du liturgiste, dans une zone distincte du document.	63, 263, 264, 364 = **4 ex.**
6A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* est visuellement présent dans le document. Mais, c'est un autre individu qui ritualise face au bénéficiaire.	La formule *sʿnḫ rn* accompagne le liturgiste.	80 = **1 ex.**
6B		La formule *sʿnḫ rn* se situe à distance du liturgiste, dans une zone distincte du document.	40, 78, 129, 160 = **4 ex.**
7A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* n'est pas visuellement présent dans le document et c'est un autre individu qui agit rituellement face au bénéficiaire.	La formule *sʿnḫ rn* accompagne le liturgiste.	57, 126, 148 = **3 ex.**
7B		La formule *sʿnḫ rn* se situe dans une zone distincte de la scène rituelle.	4, 29, 41, 66, 68, 72, 73, 119, 154, 163, 167, 246, 256, 269, 329 = **15 ex.**
8A	Le liturgiste mentionné dans la formule *sʿnḫ rn* n'est pas visuellement présent dans le document. Le bénéficiaire est figuré dans diverses postures (debout, agenouillé, assis devant une table d'offrandes, adorant un roi ou un dieu), mais sans bénéficier d'aucune action rituelle.	La formule *sʿnḫ rn* accompagne l'image du bénéficiaire de la liturgie.	12, 114, 138, 140, 146, 173, 174, 175, 177, 190, 243, 292, 321, 322, 363, 394, 420, 421, 440, 451, 452, 453, 454, 455, 478, 491, 494, 496, 522, 602, 603, 614 = **32 ex.**
8B		La formule *sʿnḫ rn* se situe dans une zone distincte de la partie iconographique du document.	9, 30, 34, 51, 64, 75, 76, 83, 87, 89, 105, 110, 111, 112, 116, 117, 121, 122, 136, 137, 143, 164, 169, 176, 179, 188, 324, 406, 469, 474, 512, 520, 523, 551, 552, 557, 558, 567, 571, 581, 609, 610, 634, 635, 636, 643, 644, 645, 646, 650, 653, 682 = **52 ex.**
9	Documents « aniconiques » façonnés aux traits du bénéficiaire (statues, *chaouabtis*) ou monuments comportant une statuette du bénéficiaire au sein de leur structure (naos, stèle-niche).		44, 45, 46, 48, 49, 54, 56, 58, 77, 96, 97, 98, 99, 147, 149, 152, 157, 180, 181, 183, 184, 185, 189, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 224, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 242, 257, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 311, 326, 327, 328, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 348, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 369, 370, 378, 380, 383, 387, 388, 389, 392, 393, 404, 408, 409, 410, 414, 415, 416, 417, 418, 422, 423, 424, 425, 426, 432, 447 456, 457, 458, 459, 464, 465, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 493, 498, 499, 500, 503, 505, 506, 507, 508, 513, 514, 539, 540, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 553, 554, 555, 556, 560, 561, 562, 564, 565, 566, 568, 569, 570, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 582, 583, 584, 585, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 599, 600, 601, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 612, 613, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 637, 639, 642, 647, 648, 649, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 662, 663, 664, 665, 666, 669, 670, 671, 672, 673, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696 = **265 ex.**

Catégories	Dispositif visuel	Emplacement de la formule *sᶜnḫ rn*	Documents
10	Documents aniconiques (paroi de tombe, stèle, siège, cuve à libation, pyramidion, graffiti, table d'offrandes, etc.).		1, 2, 3, 36, 37, 60, 69, 70, 128, 150, 165, 220, 221, 222, 223, 226, 255, 290, 291, 305, 306, 309, 386, 390, 391, 400, 402, 405, 427, 428, 430, 431, 436, 449, 450, 463, 471, 497 = **38 ex.**
11	Documents peu lisibles (cassure, usure, etc.).		5, 42, 84, 144, 151, 153, 187, 225, 316, 379, 460, 461, 472, 533, 563, 586, 651, 652 = **18 ex.**

TOTAL		**696 ex.**

INDEX DES CITATIONS DES SOURCES *sᶜnḫ rn*

Nota bene :

- Dans la colonne « Pages et notes de bas de page », les nombres seuls indiquent la pagination ; les mentions des notes de bas de page sont précédées de (n.).
- Les numéros de documents en grisé et entourés d'un filet épais indiquent un document regroupant plusieurs formules.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
1	Akhmim (tombe G 23)	**VOL. I :** n. 224, 41, 53, 90, 98, 99, 100, n. 1092, n. 1483, 230 ; **VOL. II :** n. 1722, n. 1723, n. 2155, 559.
2	Assiout (tombe n° 5)	**VOL. I :** 90, n. 1483 ; **VOL. II :** 348, 355.
3	El-Bersheh (tombe n° 5)	**VOL. I :** 44, 47, 90, 99, 100, 110, 150, 151, n. 1483, 231 ; **VOL. II :** n. 2373, 382.
4	New York Brooklyn Museum 54.66	**VOL. I :** 98, n. 1002, 222 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1774, n. 1777, 281, 282, 299, n. 3549, n. 3554.
5	Londres BM EA 52881	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, 308.
6	Chatsworth Devonshire Collections	**VOL. I :** 98, 99, n. 880, n. 1002, n. 1092, n. 1330 ; **VOL. II :** 276, n. 1737, 278, n. 1840, 321, n. 3047, n. 3053, n. 3054.
7	Oxford Ashmolean Museum 1926.213	**VOL. I :** n. 330, n. 333, 90, 91, 98, 174, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1723, 290, n. 1853, 291, n. 3047, 458, n. 3064, 463, n. 3096, n. 3108, n. 3721.
8	Toulouse 49.267	**VOL. II :** n. 1801, 414, 415, 417, n. 2759, n. 2807, n. 3047, 462, 466, n. 3114, n. 3355.
9	Kansas City 33-16	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3406.
10	Leyde AP 7	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 647, n. 1092, n. 1098, 212, n. 1330 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, 275, 278, n. 1814, n. 1834, 294, n. 1931, 407, n. 3361, n. 3366, 505, n. 3374, n. 3457, n. 3500.
11	Copenhague Aad 13	**VOL. II :** n. 2024, n. 2049, 328, n. 2052, 333, n. 2109, n. 2114, 517, 520, 522, n. 3643.
12	Hanovre August Kestner Museum 2931	**VOL. I :** n. 743, n. 1607 ; **VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3326, 508, n. 3407, n. 3620.
13	Parme 177	**VOL. I :** n. 743 ; **VOL. II :** 307, n. 1930, n. 1933, n. 1961, n. 3047, n. 3361, n. 3366, n. 3372.
14	Tübingen Université 461	**VOL. II :** n. 1853, 292, n. 1867, 293, 510, n. 3397, n. 3399.
15	Berlin 7731 (perdu)	**VOL. I :** n. 330, n. 333 ; **VOL. II :** n. 1853, 292, n. 1867, n. 3047, n. 3053, n. 3064, n. 3457.
16	Magdebourg (?)	**VOL. II :** n. 1853, 292, n. 1867, 293, n. 3047, n. 3053.
17	Berlin 7287	**VOL. I :** 78, 133, n. 1607 ; **VOL. II :** n. 1723, 296, n. 3361, n. 3380, n. 3407, n. 3621.
18	Bologne KS 1933	**VOL. II :** 296, 307, n. 1930, n. 3361, n. 3366, n. 3372.
19	Le Caire CG 20516	**VOL. I :** n. 330, n. 333, 59, n. 388, n. 395, n. 397, n. 401, n. 410, 77, 85, 154, 155, 156 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1799, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3047, n. 3064, n. 3069, 460, n. 3096.
20	Vienne ÄS 164	**VOL. I :** 54, 99, 100, 138, n. 772, 141, 190 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853, 292, n. 1867, 293, n. 3225, 483, n. 3256, 526, 551.
21	Le Caire CG 20515	**VOL. I :** n. 272, n. 274, n. 388, n. 395, n. 401, n. 410, 134, n. 743, 135, n. 754, 154, 155, 156, n. 1092, 180, 188 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 1799, n. 1840, 290, n. 2327, n. 3029, n. 3047, n. 3069, n. 3721.
22	Oxford Queen's College 1112	**VOL. I :** 56 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2102, 341, n. 2122, n. 2327, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225, 480, n. 3478.
23	Oxford Queen's College 1113	**VOL. I :** n. 278, n. 388, n. 394, n. 401, n. 410, 96, n. 1010 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3047, 468, 469, n. 3721.
24	Paris Louvre C 197	**VOL. II :** n. 1931, n. 3405.
25	Paris Louvre E 20345	**VOL. I :** 98, 99, n. 772, 141, n. 880, n. 1002, n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1723, 285, n. 1809, n. 1814, n. 1819, n. 1859, n. 1862, 375, 378.
26	New York MMA 12.184	**VOL. I :** n. 388, n. 401, n. 410, n. 690 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 1867, 360, 361, n. 2223, 370, n. 2439, n. 3047, n. 3053, 481.
27	New York MMA 12.184	**VOL. I :** n. 388, n. 401, n. 410, 95, n. 690, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2210, 361, n. 2223, 370, n. 2439, n. 3225, 481, n. 3563.
28	Los Angeles 50.33.31 (anc. A 5141.50-876)	**VOL. I :** n. 388, n. 401, n. 410, 94, 95, 96, n. 624, n. 638, n. 664, n. 1092 ; **VOL. II :** 446, 447, 448, 449, n. 3397, 511, n. 3457, n. 3569.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
29	Londres BM EA 152	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 396, 102, n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1795, 293, n. 1869, n. 1874, 299.
30	Londres BM EA 213	**VOL. I :** n. 1330 ; **VOL. II :** 299, n. 2471.
31	Londres BM EA 577	**VOL. I :** 95, 96, 168, n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1723, 276, n. 1795, n. 1859, 321, n. 3405, 561.
32	Londres BM EA 831	**VOL. I :** 95, 215 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 1859, n. 1862, n. 1908, 304, n. 1918, n. 3361, n. 3366, n. 3376.
33	Londres BM EA 584	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 401, n. 410, n. 1063 ; **VOL. II :** 275, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3047, n. 3053.
34	Londres Petrie Museum UC 14452	**VOL. I :** 97 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1987, n. 2005, n. 2027, n. 2049, 328, n. 2053, 334, n. 3560.
35	Vienne ÄS 90	**VOL. I :** 45, n. 261, 51, 52, n. 624, n. 631, n. 647, n. 772, 141, 145, n. 826 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, 275, 276, n. 1734, n. 1738, n. 1834, n. 1840, n. 1931, n. 2327, n. 3361, n. 3366, n. 3374, n. 3457, 551.
36	Béni Hassan (tombe n° 3)	**VOL. I :** n. 238, 45, n. 261, 110, n. 713, n. 718, n. 826, 147, n. 1483, 232, n. 1563 ; **VOL. II :** n. 2373, n. 2383, 551.
37	Béni Hassan (tombe n° 3)	**VOL. I :** 110, n. 713, n. 718, n. 826, 147, 148, n. 978, n. 1483, 232, n. 1563 ; **VOL. II :** n. 2373, 382.
38	Paris Louvre C 170	**VOL. I :** n. 1330.
39	Paris Louvre C 313	**VOL. I :** 108, n. 772, 141, n. 1092, n. 1096 ; **VOL. II :** 276, 303, 384, 391, 392, n. 2504, n. 2590, n. 2759, 429, n. 2807, n. 2808, 430, 432, 433, n. 3225, 480, n. 3232, n. 3404, n. 3553.
40	Londres Petrie Museum UC 14334	**VOL. I :** 62, n. 361, 85, 91, n. 1010, n. 1058, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 2048, n. 2049, 328, n. 2052, 334, n. 2327, n. 3361, 507, n. 3380, 508, n. 3475, n. 3721.
41	Londres Petrie Museum UC 14455	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3397, n. 3404, n. 3410.
42	Londres Petrie Museum UC 14451	**VOL. II :** n. 2024, 339, n. 2102, n. 2106, 340, n. 2109, 342, n. 3425.
43	Philadelphie Penn Museum 54-33-1	**VOL. I :** 94, n. 1053, 176 ; **VOL. II :** n. 2327, 402-404, n. 3361, 507, n. 3380, n. 3568.
44	Assouan musée Nubie 1340	**VOL. I :** 108, n. 743, n. 982, 187, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1908, 303, 304, n. 1918, 391, n. 3404, n. 3522.
45	Assouan musée Nubie (sans n°)	**VOL. I :** 108, n. 743, n. 982, n. 1092, n. 1094, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1774, n. 1777, n. 1795, 391, n. 3522, n. 3549, n. 3551, n. 3553, n. 3643.
46	Assouan musée Nubie 1322	**VOL. I :** 97, 99, n. 743, 163, n. 982, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1723, 635, n. 3522.
47	Assouan musée Nubie 1353	**VOL. I :** n. 736, n. 743, n. 982, 177, n. 1078, n. 1092, n. 1378, 237, 249, 250 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 3361, n. 3405.
48	Assouan musée Nubie 1512	**VOL. I :** 93, 94, n. 982, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 3404, n. 3522.
49	Assouan musée Nubie 1513	**VOL. I :** 102, n. 982, n. 1092, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1901, n. 2353, n. 2356, n. 3522.
50	Londres Petrie Museum UC 14418	**VOL. I :** 95, n. 624, n. 641, n. 664, n. 1058, n. 1062 ; **VOL. II :** 417, 418, 419, n. 3397, n. 3399, n. 3404, n. 3410.
51	Londres Petrie Museum UC 14369	**VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2109.
52	Londres Petrie Museum UC 14450	**VOL. I :** 94, 95 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357.
53	Avignon musée Calvet A 31	**VOL. I :** n. 333, n. 1607, 247, 248, 250 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 1931, n. 2327, n. 3047, n. 3064, n. 3405.
54	Le Caire CG 42034	**VOL. II :** n. 1774, 282, n. 3522, n. 3549.
55	Florence 2547	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 643, n. 664, n. 743, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357, 380, n. 3397, n. 3398, n. 3404, n. 3410.
56	Florence 1787	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 643, n. 647, n. 664, n. 743, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1901, n. 2353, n. 2357, 380, n. 3404, 635.
57	Florence 6382	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** 299, 413, n. 3173, n. 3174.
58	Florence 7581	**VOL. II :** n. 1794, 298.
59	Bruxelles Musées royaux E 6254	**VOL. I :** 222 ; **VOL. II :** n. 1908, 303, n. 1918, 305, n. 1926, n. 3047, 466, n. 3119, n. 3225, 482.
60	*Inconnu*	**VOL. I :** 97 ; **VOL. II :** n. 1938.
61	Paris Louvre C 193	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1926, 477.
62	Vienne ÄS 104	**VOL. II :** n. 1840, n. 2327, n. 3047, n. 3114, n. 3355, n. 3457.
63	Vienne ÄS 186	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 400, 108, n. 1571, 242, n. 1610 ; **VOL. II :** 276, 303, 384, 391, 392, 394, 395, n. 2759, n. 2807, n. 2808, n. 3500, n. 3553.
64	Rio de Janeiro inv. 632 [2424]	**VOL. II :** n. 1886.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
65	Rio de Janeiro inv. 643 [2433]	**VOL. I :** n. 624, n. 633, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1908, 304, n. 1918, 305, 307, n. 1930, n. 2116, n. 3425.
66	Londres BM EA 231	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1933, 309, n. 1961, n. 3047, n. 3053.
67	Londres BM EA 232	**VOL. II :** n. 1733, 293, n. 1869, n. 1873, n. 2810, n. 3361, n. 3380, n. 3404.
68	Collection privée (Suisse)	**VOL. II :** 309, n. 3397, n. 3399, n. 3410.
69	Philadelphie Penn Museum 69-29-141	**VOL. I :** n. 725, n. 1533 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
70	Philadelphie Penn Museum 69-29-141	**VOL. I :** n. 725, n. 1533, 249 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
71	*Inconnu*	**VOL. I :** 222 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3173, n. 3174.
72	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 736, 222 ; **VOL. II :** 298, n. 1933, 309, n. 3404.
73	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 736, 222 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3047, n. 3053.
74	Berlin 1197	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1723, 275, 280, n. 1774, n. 1777, n. 1840, 289, n. 3549, n. 3553.
75	Le Caire JE 46784	**VOL. II :** 298.
76	Assouan, rive droite	**VOL. I :** 97, 254, n. 1682 ; **VOL. II :** 276, 303, n. 1913, n. 1941, 410, 411, 413, n. 2759, n. 2807, n. 2808, n. 3047, n. 3553, n. 3567.
77	Boston MFA 78.65	**VOL. II :** n. 3404.
78	Leyde AP 13	**VOL. I :** 47, 93, 145, n. 826 ; **VOL. II :** n. 1774, 281, n. 2327, n. 2848, n. 3225, 481, 482, n. 3549.
79	Leyde AP 38	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 639, n. 664, n. 667, n. 773 ; **VOL. II :** n. 2871, 439, n. 3047, n. 3051, 466, n. 3119, n. 3225, n. 3260, n. 3457.
80	Leyde Cl. 315	**VOL. I :** n. 880, n. 1002, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1908, n. 1918, n. 1930, 407, n. 3047, n. 3053, n. 3361, 504, n. 3366, n. 3370, 505, 530, 531.
81	Leyde H.III.RR.3	**VOL. I :** 57 ; **VOL. II :** n. 2397, 387, 388, n. 2590, n. 2759, n. 2807, n. 2807, n. 3047, n. 3053, 458.
82	Philadelphie Penn Museum 9182	**VOL. II :** n. 1926, n. 3047, n. 3053.
83	Manchester 2783	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 2327.
84	Le Vatican 22789	**VOL. II :** 477, 514, n. 3425, n. 3428, 515, n. 3432, n. 3440.
85	Le Caire CG 20809	**VOL. I :** n. 340, 71, 72, n. 774, 142, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 2759, n. 2807, 434, 435, 436, 523, n. 3553.
86	Washington (?)	**VOL. II :** n. 1929, n. 3047, n. 3053, n. 3457, n. 3500.
87	Collection Wells Bib.	**VOL. I :** 152, n. 888 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, n. 2027, n. 3500.
88	Heidelberg Inv.-Nr. 560	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 643, n. 664, 122, 123, 152, 175, n. 1092, 182, 183 ; **VOL. II :** n. 2116, n. 2353, n. 2356, n. 2642, n. 3425, n. 3432, n. 3440, n. 3500.
89	Paris Louvre C 301 [E 13060]	**VOL. I :** n. 1058 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2109, n. 3500, 533.
90	Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
91	Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
92	Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
93	Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
94	Londres BM EA 643	**VOL. I :** 105, n. 725 ; **VOL. II :** n. 2327, n. 3253, n. 3457.
95	Londres BM EA 643	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2327, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225, 483, n. 3253, n. 3256, n. 3457.
96	Le Caire CG 451	**VOL. I :** n. 742, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, 359, n. 2209, n. 2302, n. 3563.
97	Le Caire CG 467	**VOL. I :** n. 743, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 2193, n. 2196, 376, 378, n. 3404.
98	Le Caire CG 473	**VOL. I :** 225, n. 1455 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 3404.
99	Le Caire CG 489	**VOL. I :** n. 1058 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, n. 2030.
100	Le Caire CG 20012	**VOL. II :** 275, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3225, 482.
101	Le Caire CG 20034	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3047, n. 3053.
102	Le Caire CG 20037	**VOL. I :** n. 1058, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, 322, 323, n. 2030, 325, n. 2109.
103	Le Caire CG 20057	**VOL. I :** n. 896, n. 1334 ; **VOL. II :** 297, 393, n. 3302, 493, 494, n. 3407, 528.
104	Le Caire CG 20059	**VOL. I :** n. 272, 58, n. 330, n. 333, 77, 107, n. 608, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 3029, n. 3047, n. 3064, 466, n. 3114, n. 3355.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
105	Le Caire CG 20077	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 3407, n. 3409.
106	Le Caire CG 20108	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1723, 275, n. 1840, 289, 290, n. 2327, 482, n. 3243.
107	Le Caire CG 20147	**VOL. I :** n. 278, n. 1078, 178, n. 1092, n. 1099, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1853, 305, n. 2808, n. 3225, 481.
108	Le Caire CG 20150	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** 303, 306, n. 1929, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3053, 459.
109	Le Caire CG 20168	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1840, 289.
110	Le Caire CG 20192	**VOL. II :** 307, n. 1933, 308, n. 2027, n. 3404.
111	Le Caire CG 20198	**VOL. I :** n. 624, n. 633, n. 667, 121, n. 1062, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1908, 304, n. 1918, n. 1933, 309, n. 3404.
112	Le Caire CG 20219	**VOL. I :** n. 1010, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, 275, n. 1733, n. 1869, n. 1874, 299.
113	Le Caire CG 20263	**VOL. I :** n. 272, n. 274, 134, n. 743, 135, 156, n. 1092, 188 ; **VOL. II :** n. 1804, 351, 352, n. 2170, n. 3029, n. 3047, n. 3052, n. 3069, n. 3071, n. 3562, n. 3701.
114	Le Caire CG 20277	**VOL. I :** n. 743, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, n. 2026, 323, n. 2030, 326, n. 2043, n. 2109, n. 3407, 534, 546, n. 3620.
115	Le Caire CG 20304	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 299, n. 1929.
116	Le Caire CG 20307	**VOL. I :** n. 1058, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044.
117	Le Caire CG 20368	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2109.
118	Le Caire CG 20384	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1840.
119	Le Caire CG 20387	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 303, n. 1933, 309, n. 2027, n. 3397, n. 3399, n. 3404, n. 3410.
120	Le Caire CG 20398	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3225, 482.
121	Le Caire CG 20417	**VOL. I :** 95, n. 736 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357.
122	Le Caire CG 20432	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 299.
123	Le Caire CG 20437	**VOL. II :** n. 1933, 309.
124	Le Caire CG 20439	**VOL. II :** 303, 304, 306, n. 1961, n. 3047, n. 3069, n. 3559.
125	Le Caire CG 20450	**VOL. II :** n. 2397, 387, 388, 389, 390, 422, n. 2742, n. 2743, 424, n. 2759, n. 2807, n. 3047, 466, n. 3119, n. 3225, 480, n. 3229.
126	Le Caire CG 20475	**VOL. II :** 275, 298, n. 3225, 483.
127	Le Caire CG 20476	**VOL. I :** n. 736, n. 1092, n. 1094, 213 ; **VOL. II :** n. 3225, 482, n. 3260, 485.
128	Le Caire CG 20478	**VOL. I :** 93, 94 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2397, n. 2397, 390, n. 2759, n. 2807.
129	Le Caire CG 20535	**VOL. I :** n. 1092, n. 1336 ; **VOL. II :** 294, 295, n. 3047, n. 3053.
130	Le Caire CG 20548	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1723, 295, n. 3397, 511.
131	Le Caire CG 20551	**VOL. I :** 98, n. 1092 ; **VOL. II :** 295, n. 3361, n. 3366, n. 3372, 523.
132	Le Caire CG 20557	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1859, n. 1862, 306, n. 1929, 517, 518, 519, n. 3559.
133	Le Caire CG 20604	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3047, n. 3053.
134	Le Caire CG 20611	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, n. 3047, n. 3069.
135	Le Caire CG 20622	**VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3231, n. 3232, n. 3405.
136	Le Caire CG 20661	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 298.
137	Le Caire CG 20663	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 2223.
138	Le Caire CG 20668	**VOL. I :** n. 1337 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2026, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2700.
139	Le Caire CG 20677	**VOL. I :** n. 1337 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3053, n. 3225, 480.
140	Le Caire CG 20700	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, 308, n. 2027, n. 3404.
141	Le Caire CG 20705	**VOL. I :** n. 333 ; **VOL. II :** n. 1809, 375, n. 3047, n. 3064, 466, n. 3114, n. 3355.
142	Le Caire CG 20708	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1840, 289, 290, n. 3047, n. 3053.
143	Le Caire CG 20711	**VOL. II :** 307, n. 1933, 308, n. 2027, n. 3409.
144	Le Caire CG 20735	**VOL. I :** n. 736, n. 1010, n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 3361, n. 3366, n. 3376.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
145	Le Caire CG 20751	**VOL. I :** 134, n. 743, 135, 156, n. 1092, 188 ; **VOL. II :** n. 1804, 351, 352, n. 3047, 459, n. 3069, n. 3562.
146	Le Caire CG 20756	**VOL. I :** n. 1336 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 1859, n. 1862, n. 3361, n. 3366, n. 3376, 517, 518, 519, n. 3721.
147	Le Caire sans n°	**VOL. II :** n. 1799.
148	Le Caire RT 9.6.18.27	**VOL. I :** n. 624, n. 626, n. 636, 124, n. 688, n. 1371 ; **VOL. II :** 377, n. 3397, n. 3399, n. 3666.
149	Le Caire sans n°	**VOL. I :** n. 1571, n. 1571 ; **VOL. II :** 303, n. 1933, 308, n. 2027, 422, n. 2742, n. 3404.
150	*Inconnu*	**VOL. I :** 133 ; **VOL. II :** n. 3272.
151	*Inconnu*	Sans citation dans les commentaires
152	*Inconnu*	**VOL. I :** 95, n. 1472, 228, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937, n. 2353, n. 2357, 381.
153	Karnak-nord magasin inv. A418 + A580	**VOL. I :** n. 736, 213, n. 1346.
154	Liverpool M.13.12.05.25.	**VOL. I :** n. 1408 ; **VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3478.
155	Liverpool E63	**VOL. I :** n. 624, n. 634, n. 655, n. 1062, n. 1408 ; **VOL. II :** n. 1867, n. 1987, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, n. 3047, n. 3404.
156	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 1408 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 1933, n. 3173, n. 3174, n. 3184.
157	Tübingen Université 1092	**VOL. II :** n. 1936, n. 3500.
158	Karnak-nord magasin inv. A4045	**VOL. I :** 213, n. 1346 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 289, n. 3405.
159	Moscou Pouchkine I.l.a. 5649	**VOL. II :** 307, n. 1930, n. 1931, n. 1933, n. 1961, n. 2116, n. 3225, n. 3425, 515, n. 3432, n. 3440.
160	St Pétersbourg Ermitage inv. 1062	**VOL. I :** n. 1010, 169, 170, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 2116, n. 2590, 410, 411, 412, 413, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3425, n. 3432, n. 3440, n. 3567.
161	Vienne ÄS 135	**VOL. I :** n. 1607 ; **VOL. II :** n. 2397, 387, 388, 390, n. 2590, n. 2759, n. 2807, n. 3226, 486, n. 3407, 527, n. 3621.
162	Durham N. 1984	**VOL. I :** n. 1488, 245, 246 ; **VOL. II :** n. 3047.
163	New York MMA 21.2.68	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3404, n. 3410.
164	New York MMA 22.3.307	**VOL. I :** 213 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, n. 2027.
165	Londres BM EA 208	**VOL. I :** n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1938.
166	Londres BM EA 223	**VOL. II :** n. 1853, n. 3047, n. 3053.
167	Varsovie 141295 MNW	**VOL. I :** n. 1092, 180, n. 1098, 216 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, 309, n. 3047, 510, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3404, n. 3410, 531.
168	Londres BM EA 236	**VOL. I :** 95, n. 624, n. 664, 120, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2116, n. 3047, n. 3053, n. 3425, n. 3432, 517, n. 3440, 520, 529
169	Londres BM EA 245	**VOL. I :** n. 743, n. 1078 ; **VOL. II :** n. 1933, 308, n. 2027, n. 3517.
170	Londres BM EA 255	**VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3397, n. 3399, n. 3404, n. 3410.
171	Bologne KS 1927	**VOL. I :** 80, n. 1078, 178, n. 1089, n. 1092, n. 1100 ; **VOL. II :** n. 2397, n. 2433, 390, n. 2564, 413, n. 2759, n. 2807, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
172	Edimbourg A. 1951.344	**VOL. I :** n. 1010, n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853, 407, n. 3225.
173	Paris Louvre E 20909 A	**VOL. I :** n. 1078, 216, 217, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** 308, n. 3405.
174	*Inconnu*	**VOL. I :** 216, 217 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 3361, n. 3366.
175	*Inconnu*	**VOL. I :** 216 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 2013, n. 2030, n. 2043.
176	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 2223, n. 2439.
177	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2030, n. 2043, n. 2223, n. 2439, n. 2700.
178	Cambridge Fitzwilliam Museum No. E.SS.26	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 3361, n. 3380.
179	Collection Tadros	**VOL. I :** n. 736, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** 298.
180	Collection Omar Pacha (ancien.)	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937, 407.
181	Turin 192	**VOL. II :** 310, n. 1936.
182	Londres BM EA 1370	**VOL. II :** 317, n. 1989, n. 2005, n. 2049, n. 2053, 330, n. 3173, n. 3174, 473.
183	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 713, n. 714, 134, n. 743, n. 757, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** 355, 357, 376, 378.
184	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 713, n. 714, 134, n. 743, n. 757, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** 357, 376, 378.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
185	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 713, n. 714, 134, n. 743, n. 757, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** 357, 376, 378.
186	Londres BM EA 1247	**VOL. I :** n. 1078, 178, n. 1089, n. 1090, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** 303, 307, n. 1930, n. 2116, 422, n. 2742, n. 3425, n. 3432, n. 3440.
187	Sydney Macquarie University MU 4575	Sans citation dans les commentaires
188	Odessa 50508	**VOL. II :** 298, n. 2027, n. 3404.
189	Moscou Pouchkine I.1.a.6477	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1936.
190	Londres BM EA 362	**VOL. II :** 307, n. 1933, n. 2027, n. 3404.
191	Londres BM EA 300	**VOL. II :** 305, n. 1926, 306, n. 3173, n. 3174, n. 3181, n. 3184.
192	Paris Louvre E 10525	**VOL. I :** n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327, n. 3404.
193	Moscou Pouchkine I.l.a. 5606	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 3225, 482.
194	Tübingen Université 164	**VOL. I :** 95, 107, n. 1472.
195	Londres Petrie Museum UC 40186	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
196	Londres Petrie Museum UC 40190	**VOL. I :** n. 1472, 228, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937.
197	Le Caire CG 47940	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 1997, n. 2005, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
198	Leyde 2.1.1.2	**VOL. I :** n. 1074, n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 1989, n. 1997, 364, n. 2259, n. 2302, n. 3564.
199	Le Caire CG 47906	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
200	Londres Petrie Museum UC 40194	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937, n. 2148, 349.
201	Londres Petrie Museum UC 40191	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
202	Le Caire CG 47909	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
203	Londres Petrie Museum UC 40177	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
204	Londres Petrie Museum UC 40179	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
205	Londres Petrie Museum UC 40195	**VOL. I :** n. 1074, n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 1989, n. 1997, 364, n. 2259, n. 3564.
206	Durham EG 535	**VOL. I :** n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937, 313.
207	Londres Petrie Museum UC 40200	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
208	Londres Petrie Museum UC 40201	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
209	Londres Petrie Museum UC 40210	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
210	Le Caire CG 47925	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357, 381.
211	Londres BM 21706	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474.
212	Londres BM 16007	**VOL. I :** 61, n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 1997, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327, n. 3465.
213	Londres BM 16005	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474 ; **VOL. II :** n. 1867, n. 1989, n. 1997, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
214	Londres BM 16006	**VOL. I :** n. 725, n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 3272.
215	Londres BM 16006	**VOL. I :** n. 725, n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 1937.
216	Londres BM 21707	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474.
217	Londres BM 21708	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474.
218	Leyde Q 11	**VOL. I :** n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 1997, n. 2005, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327, 541
219	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 306, n. 1929.
220	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 736, n. 743, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 2188, 389, 407, n. 3404.
221	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 743, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 2188, 389.
222	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 743, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 2188, 389, 407.
223	*Inconnu*	**VOL. I :** 218 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 1962.
224	Khartoum National Museum n° 31	Sans citation dans les commentaires
225	Khartoum National Museum (sans n°)	**VOL. I :** n. 1078, 219 ; **VOL. II :** n. 1962, n. 2188.
226	Khartoum National Museum n° 18	**VOL. I :** n. 1078, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** 355, 356, n. 2188.
227	Collection privée (Suisse)	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 642, 122, n. 1063 ; **VOL. II :** 340, n. 2317, n. 3047, n. 3053, n. 3404.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
228	Philadelphie Penn Museum E 10983	**VOL. I :** n. 736, n. 1078, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** 298, n. 1933, 309, n. 1962, n. 2188, 357.
229	Collection Emmacha 45	**VOL. I :** n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937.
230	St Pétersbourg Ermitage 1091	**VOL. II :** n. 1931, n. 1989, n. 2102, 341, 344, n. 2122, n. 3173, n. 3174, 517, 520, 521, 528.
231	Paris Louvre E 15682	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, 126, n. 736, n. 1074, n. 1457, n. 1510, ; **VOL. II :** n. 1957, 323, 330, n. 2072, n. 2211, 361, n. 2223, 362, 370, n. 2302, n. 2353, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
232	Paris Louvre E 15682	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, 327, n. 2047, 330, n. 2072, 361, n. 2223, 370, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
233	Paris Louvre E 15682	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2013, 323, n. 2030, 327, 330, n. 2072, 361, n. 2223, 370, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
234	Paris Louvre E 15682	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1074, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, 323, 330, n. 2072, n. 2211, 361, n. 2223, 362, 370, n. 2302, n. 2353, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
235	Paris Louvre E 15682	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, 327, 330, n. 2072, 361, n. 2223, 362, 370, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
236	Londres BM EA 69673	**VOL. II :** 477, n. 3225, 482, n. 3260.
237	Cambridge Fitzwilliam Museum Acc. No. E.SS.30	**VOL. I :** 624, n. 640, n. 647, n. 664, n. 1063 ; **VOL. II :** 384, 422, n. 2742, 423, n. 3173, n. 3174, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
238	Liverpool SAOS E 609	**VOL. I :** n. 336, n. 736 ; **VOL. II :** 284, 384, n. 2759, 425, 428, n. 3700.
239	Muscat Sharqeya National Museum (H 705)	**VOL. I :** 48, n. 278, 49 ; **VOL. II :** n. 1926, 413, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3199, n. 3355.
240	Collection privée (Suisse)	**VOL. I :** 129, n. 713, n. 714, n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 329, 330, 334, n. 2077, n. 2116, n. 2966, n. 3425, n. 3465, n. 3475, n. 3560.
241	Collection privée (Suisse)	**VOL. I :** 129, n. 713, n. 714, 130, n. 1092, n. 1094, 180, n. 1457 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2024, n. 2049, 328, n. 2053, n. 2054, 329, 330, 334, n. 2077, n. 2109, n. 2116, n. 2966, n. 3425, n. 3465, n. 3475, n. 3560.
242	Mariemont Ac.81/9	**VOL. I :** n. 1454 ; **VOL. II :** n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, 336, n. 2966, n. 3465, n. 3478.
243	Berlin 7317	**VOL. II :** n. 2601, 407.
244	Londres BM EA 2300	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1801, 294, n. 1876, n. 2691, n. 3047, n. 3052, n. 3080, 461, n. 3478, 530.
245	Le Caire JE 59636	**VOL. I :** n. 35, n. 388, n. 394, n. 410, n. 624, n. 635, n. 655, n. 1063, 198, 213 ; **VOL. II :** n. 1804, 351, n. 2162, 352, 353, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3173, n. 3174, n. 3562.
246	*Inconnu*	**VOL. II :** n. 1733, 284, n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, 331, n. 2062, 334, n. 3173, n. 3174.
247	Dijon n° 4	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, n. 2601, 407, n. 3397.
248	Paris Louvre C 102	**VOL. I :** n. 725, 204, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3317.
249	Paris Louvre C 102	**VOL. I :** 109, n. 725, 204, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3317.
250	Saqqâra Bubasteion I.19	**VOL. I :** n. 272, n. 275, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1801, n. 1840, 407, n. 2691, n. 3047, 460, n. 3080, n. 3643.
251	Chicago Field Museum n° 31650	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** 276, n. 1931, n. 2024, n. 2064, n. 2116, 372, 373, n. 3225, 485, n. 3425, 521.
252	Chicago Field Museum n° 31656	**VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2053, 329, 330, 331, 334, n. 3173, n. 3174, n. 3181, n. 3260, 521, 526.
253	Compiègne Inv. L. 486	**VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3053.
254	Compiègne Inv. L. 494	**VOL. II :** n. 2102, 341, n. 2328, 517, 520, 521.
255	Oxford Ashmolean Museum E 3926	**VOL. I :** n. 1078, n. 1092, n. 1099, 244 ; **VOL. II :** 635.
256	Paris Louvre C 65	**VOL. I :** 26, n. 330, n. 388, n. 395, n. 396, n. 410, n. 608, n. 739 ; **VOL. II :** 355, 357, 407, n. 3047, n. 3096, n. 3109.
257	New York Brooklyn Museum 40.523	**VOL. I :** n. 624, n. 631, 117, n. 1062 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, 407, n. 2966, n. 3465, n. 3476.
258	Florence 7570	**VOL. I :** 213 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3225, n. 3721.
259	Florence 2511	**VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, 330, 331, n. 3173, n. 3174.
260	Florence 2534	**VOL. II :** n. 1840, n. 3173, n. 3174, n. 3721.
261	Paris Louvre C 76	**VOL. I :** n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3621, n. 3721.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
262	Paris Louvre C 76	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3047, n. 3064, 466, n. 3119, 467, n. 3225, n. 3260, n. 3621.
263	Paris Louvre C 76	**VOL. I :** n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3047, n. 3621.
264	Paris Louvre C 76	**VOL. I :** n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3621.
265	Vienne ÄS 89	**VOL. I :** n. 743 ; **VOL. II :** 297, n. 1931, n. 2691, 462, n. 3173, n. 3174, n. 3226, n. 3621, 547.
266	Leyde V 107	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2691, 462, n. 3173, n. 3174, n. 3183.
267	Leyde V 107	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 703, 128, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1840.
268	New York Brooklyn Museum 37.1353E	**VOL. II :** n. 1840, 289, n. 1850, n. 3173, n. 3174.
269	Paris Louvre C 90	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** n. 2102, 343, n. 2122, n. 3174, 532.
270	Paris Louvre E 20357	**VOL. I :** n. 608, n. 624, n. 631, 120, n. 667, 122, n. 739, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 3173, n. 3174, n. 3184, n. 3721.
271	magasin proche de la Metropolitan Museum House	**VOL. I :** 102, n. 725, n. 736, n. 1457 ; **VOL. II :** 407.
272	magasin proche de la Metropolitan Museum House	**VOL. I :** n. 725, n. 736, n. 1457 ; **VOL. II :** 407, n. 3334.
273	Turin 3085	Sans citation dans les commentaires
274	Chicago Oriental Institute E8635	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2601, 407.
275	Le Caire CG 563	**VOL. I :** n. 736.
276	Le Caire CG 814	**VOL. I :** 102 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 2005, n. 3369, n. 3409.
277	Le Caire CG 1107	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 355, 422, n. 2742, n. 2966, n. 3465.
278	Le Caire CG 42134	**VOL. II :** n. 1869, n. 1872, n. 3404.
279	Florence 1790	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 398, n. 400, 226, n. 1465.
280	New York Brooklyn Museum 07.420	**VOL. II :** n. 2024, n. 2102, n. 2106, 340, n. 2109, 341, n. 2328, 517, 520, 521.
281	Londres BM EA 280	**VOL. I :** n. 690, 125, n. 1074, 231 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2005, n. 2223, 367, 370, n. 2302, n. 2439, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3478, n. 3565.
282	Londres BM EA 280	**VOL. I :** n. 690, 125, n. 1074, 231 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2223, 367, 370, n. 2302, n. 2439, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3478, n. 3565.
283	Londres BM EA 346	**VOL. II :** n. 1859, n. 1861, 297, n. 3302, 494, 496, 497.
284	Londres BM EA 218	**VOL. II :** n. 2005, n. 2013, 323, 324, 325, n. 3047, 463, n. 3096, n. 3110, n. 3721.
285	Londres BM EA 31	**VOL. II :** n. 1794, n. 3361, n. 3366, n. 3371, n. 3465, n. 3476.
286	Londres BM EA 29	**VOL. I :** n. 361, n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 2048, n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 330, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
287	Londres BM EA 29	**VOL. I :** n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
288	Londres BM EA 29	**VOL. I :** n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, n. 2054, 330, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
289	Londres BM EA 29	**VOL. I :** n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 330, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
290	Vienne ÄS 5088	**VOL. I :** 124, n. 690 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 2223, n. 2439, 422, n. 2742, 536.
291	Vienne ÄS 5088	**VOL. I :** 124, n. 690 ; **VOL. II :** 303, n. 1938, n. 2223, n. 2439, 536.
292	Turin S. 6137	**VOL. I :** n. 325, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1897, 407, n. 3408, 533, n. 3620.
293	Turin 50005	**VOL. I :** n. 1349 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3173, n. 3174, n. 3721.
294	Debeira (tombe)	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 628, n. 643, n. 664, n. 688, n. 758 ; **VOL. II :** n. 2109.
295	Londres University College (sans n°)	Sans citation dans les commentaires
296	Cheikh Abd-el-Gournah (TT C4)	**VOL. I :** 43, n. 238, n. 739, 192, n. 1483, 232 ; **VOL. II :** 352, 353, n. 2750, n. 2751, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
297	Musée Leyde (sans n°)	**VOL. I :** n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937.
298	Collection privée (Paris)	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 176 ; **VOL. II :** n. 2439, 407, n. 3465.
299	Collection privée (Paris)	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 176 ; **VOL. II :** n. 2439, 407, n. 3465.
300	Hartwell Art Museum (sans n°)	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, 131 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, n. 2966.
301	Hartwell Art Museum (sans n°)	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 131 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, n. 2966.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
302	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 232 (302-308), n. 625, n. 703, 128, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, n. 3047.
303	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, n. 3047.
304	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** 41, n. 234, n. 272, n. 273, n. 625, n. 703, 128, 150, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, n. 3029, n. 3272.
305	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, 356, 407.
306	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, 356, 407.
307	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, n. 736, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 353, 407, n. 3051, n. 3096, n. 3108.
308	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 272, n. 273, n. 625, n. 631, n. 703, 128, n. 736, n. 1483, 233, 234, n. 1509 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2072, 350, 352, 407, n. 3029, n. 3047, n. 3096
309	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 233 (309-310), n. 625, n. 635, n. 703, 128, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, 356, 407.
310	Elkab (tombe n° 5)	**VOL. I :** n. 272, n. 273, n. 625, n. 631, n. 703, 128, n. 736, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1509 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 407, n. 3029, n. 3047.
311	Turin 3061	**VOL. II :** n. 1794.
312	Oxford Ashmolean Museum Inv. Nr. 1888.298	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1871, 407, n. 2966, n. 3465.
313	Oxford Ashmolean Museum Inv. Nr. 1888.298	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
314	Oxford Ashmolean Museum (sans n°)	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 401, n. 410, n. 736, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853, n. 3173, n. 3174.
315	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 736, 215 ; **VOL. II :** n. 1840, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
316	Londres BM EA 1016	**VOL. I :** n. 624, n. 629, n. 631, 124, n. 688, n. 736.
317	Cheikh Abd-el-Gournah (TT 57)	**VOL. I :** n. 736, 214 ; **VOL. II :** n. 1853, 292, n. 2601, 407, n. 3173, n. 3174, 474.
318	Hildesheim Inv.-Nr. 1261	**VOL. I :** n. 624, n. 633, 116, n. 647, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1908, n. 1918, 305, 407, n. 2750, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
319	Deir el-Médîna (TT 340)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** 298, n. 3047, n. 3053.
320	Deir el-Médîna (TT 340)	**VOL. I :** 46, n. 625, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** n. 1840, 409.
321	Deir el-Médîna (TT 340)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** n. 2114, n. 3272.
322	Deir el-Médîna (TT 340)	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** n. 2114, n. 3409.
323	Brunswick, HAUM, Aeg S 13	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** n. 1914, n. 1926, n. 3173, n. 3174.
324	New York MMA 20.2.4	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 643, n. 664, n. 1063, 214 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357.
325	Bologne KS 1923	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3621.
326	Moscou Pouchkine I.1.a.4760	**VOL. I :** n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1936.
327	Moscou Pouchkine I.1.a.2103	**VOL. I :** n. 1454 ; **VOL. II :** 422, n. 2742, n. 3404.
328	Moscou Pouchkine I.1.a.2099	**VOL. I :** n. 1454 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, 422, n. 2742, n. 3369.
329	Stockholm MM 11443	**VOL. I :** n. 1074, 215 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2005, n. 2259, 365, n. 3173, n. 3176, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3409, n. 3564.
330	Philadelphie Penn Museum 29-87-462	**VOL. I :** 214 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, n. 2750, n. 3173, n. 3174, n. 3721.
331	Hildesheim Inv.-Nr. 1896	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 647, n. 655, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1853, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3173, n. 3174, n. 3721.
332	Paris Louvre E 20205	Sans citation dans les commentaires
333	Paris Louvre E 10443	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 133, n. 736, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 3329, n. 3465.
334	Paris Louvre E 10443	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, 133, n. 736, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 3465.
335	Collection privée	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 655, 118, n. 713, n. 736 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
336	Collection privée	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
337	Collection privée	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
338	Collection privée	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, n. 736, n. 1078 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, n. 2966, n. 3465.
339	Tübingen Université 1684	**VOL. I :** n. 736, n. 743 ; **VOL. II :** n. 2507, 397, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225.
340	Cleveland 1920.2004	**VOL. II :** 407.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
341	Bologne KS 1908	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3064, n. 3173, n. 3174, n. 3183, n. 3620.
342	Bologne KS 1908	**VOL. I :** n. 333, n. 725, 132 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3064, n. 3620.
343	Paris Louvre C 140	**VOL. I :** 131, n. 725 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, 407, n. 3302, 493, n. 3623.
344	Paris Louvre C 140	**VOL. I :** 131, n. 725 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, 407, n. 3302, 493, n. 3623.
345	Gîza Magasin n° 230	**VOL. I :** 219, 221 ; **VOL. II :** n. 1840, 321, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3721.
346	Washington Smithsonian Institution (anc. Le Caire RT 05.06.1976.01)	**VOL. I :** n. 1078, 219, 220, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 2750, n. 3173, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
347	Liverpool n° 25	**VOL. I :** n. 743 ; **VOL. II :** n. 2507, 397, 398.
348	Le Caire JE 46600	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794.
349	Le Caire JE 46600	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794, 294, n. 1876, n. 3302, 491.
350	Florence 2567	**VOL. II :** n. 1853, n. 1859, n. 1862, 407, 517, 518, 519, 520, n. 3721.
351	Florence 2565	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1795, n. 1801, n. 1853, n. 2691, n. 3047, n. 3052, n. 3080, 461, 462.
352	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 647, n. 736, n. 1062, 214 ; **VOL. II :** 407, n. 3047, n. 3080.
353	Paris Louvre C 244	**VOL. II :** n. 1929, n. 3173.
354	Le Caire RT 16.12.17.1	**VOL. I :** n. 725, 132, n. 731, n. 743, n. 1078.
355	Le Caire RT 16.12.17.1	**VOL. I :** n. 725, 132, n. 731, n. 743.
356	Le Caire RT 16.12.17.1	**VOL. I :** n. 725, 132, n. 731, n. 743.
357	Le Caire RT 16.12.17.1	**VOL. I :** 102, n. 725, 132, n. 731, n. 743, n. 1078.
358	Le Caire RT (sans n°)	**VOL. I :** 102, n. 725, 132, n. 730, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1869, n. 1872.
359	Le Caire RT (sans n°)	**VOL. I :** 105, 109, n. 610, n. 725, 132, n. 730, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872.
360	Le Caire RT (sans n°)	**VOL. I :** 109, n. 725, 132, n. 730, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1869, n. 1872.
361	Le Caire JE 60836	**VOL. I :** 102, n. 698, n. 1472, n. 1475, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2507, 398, 399, n. 2536.
362	Khartoum National Museum n° 2960	**VOL. I :** 107, n. 736 ; **VOL. II :** 442, n. 2989, n. 2990.
363	Khartoum National Museum n° 3745	**VOL. I :** 56, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, 324, 326, n. 2043, n. 2044, n. 2050, 339, 340, 441, n. 2950, 442, 443, n. 2990.
364	Londres BM EA 211	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098, n. 1465 ; **VOL. II :** 276, n. 1875, 295, 296, 303, n. 1913, 407, n. 3302, 491, n. 3407, 529, 557, n. 3702.
365	Londres Petrie Museum UC 14486	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 306, n. 1929.
366	Paris Louvre E 25496	**VOL. I :** n. 339, 66, 67 ; **VOL. II :** n. 1801, n. 1840, 289, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3199, n. 3200, n. 3355.
367	Odessa 52658	**VOL. I :** 109, n. 624, n. 627, 124, n. 688, n. 736, n. 1063 ; **VOL. II :** 400, 402, n. 3621.
368	Adelaide Museum of Classical Archaeology (sans n°)	**VOL. I :** n. 736, 219, 221 ; **VOL. II :** n. 1882, n. 3302, 495, n. 3327, n. 3621.
369	Turin 202	**VOL. II :** n. 1936.
370	New York MMA 25.184.8.	**VOL. I :** n. 624, n. 632, 116, n. 647, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2054, 336, n. 3174, n. 3465.
371	New York MMA 25.184.2.	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, 130, n. 718 ; **VOL. II :** n. 1840, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3096, n. 3173.
372	New York MMA 25.184.2.	**VOL. I :** n. 625, n. 713, 130, n. 718 ; **VOL. II :** n. 1929, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3096.
373	Le Caire CG 34039	**VOL. I :** n. 330, n. 608, n. 624, n. 631, n. 647, 122, n. 736 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3096.
374	Paris Louvre C 82	**VOL. I :** n. 624, n. 631, 115, n. 647, 122 ; **VOL. II :** 407, n. 3361, n. 3366, 506, n. 3376, 517, 518, 519, 520, n. 3621.
375	Paris Louvre C 283	**VOL. II :** n. 1840, 289, 290, n. 2750, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3199, n. 3355, n. 3621, n. 3721.
376	Turin 50022	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 739, n. 1349, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3064, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
377	Le Caire RT 27.6.24.11	**VOL. I :** n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** 296, n. 3302, 495.
378	Berlin 17810	**VOL. I :** n. 1472, 228 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, 330, 336, 337.
379	Londres BM EA 322	Sans citation dans les commentaires
380	Londres Petrie Museum UC 14734	**VOL. II :** n. 1785, n. 2209, 360, n. 3563.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
381	New York MMA 15.2.1	**VOL. I :** n. 235, n. 1471, n. 1488 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, 330, 331, n. 2966, n. 3173, 476, n. 3201, n. 3225, n. 3465.
382	Paris Louvre E 16344	**VOL. I :** 214, n. 1349, n. 1352, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, 324, 325, 465, 477, n. 3302, 498, n. 3355.
383	Londres BM EA 712	**VOL. II :** n. 3369.
384	Londres BM EA 183	**VOL. I :** n. 624, n. 634, 119, n. 1062 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, 324, 325, 326, n. 2050, 339, 340, n. 3302, 497, 498, n. 3369, n. 3621.
385	Londres BM EA 156	**VOL. I :** n. 385 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, 465, n. 3173, n. 3174, n. 3180, n. 3195, n. 3196, n. 3355.
386	Londres BM EA 384	**VOL. I :** 109, 240.
387	Londres BM EA 845	**VOL. I :** 102 ; **VOL. II :** n. 1797, 422, n. 2742.
388	Le Caire CG 42183	**VOL. II :** 407.
389	Collection Michaélidis (Le Caire)	**VOL. I :** n. 736.
390	Abydos Chapelle de Séthy I^{er}	**VOL. I :** 111, n. 698, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2362, n. 2374, 383, n. 2385, n. 2536.
391	Abydos Chapelle de Séthy I^{er}	**VOL. I :** 111, n. 698, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 2232, n. 2362, n. 2385, n. 2387, n. 2536.
392	Le Caire JE 89625	**VOL. I :** n. 698, 164, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2353, n. 2356, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2387, n. 2536, n. 3272.
393	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 238, n. 698, n. 736, 151, 154, 158, n. 1002, 166 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2353, n. 2356, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2536, 552.
394	Cheikh Abd-el-Gournah (TT 51)	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1814, 287, n. 1834, 298, n. 3407.
395	Paris Louvre C 93	**VOL. II :** n. 1840.
396	Oxford Ashmolean Museum n° 1883.14	**VOL. II :** n. 1840, n. 1859, n. 1862, 517, 518, 519, 520, n. 3620.
397	Paris Louvre C 89	**VOL. II :** n. 1853, n. 3302, 498, n. 3355, n. 3620, n. 3643.
398	Deir el-Médîna (TT 323)	**VOL. I :** n. 272, n. 624, n. 635, n. 655, 118, n. 736, n. 743, n. 1062, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2116, 350, 355, n. 3029, n. 3425, n. 3432, 517, n. 3440, 520, n. 3621, n. 3643.
399	Deir el-Médîna (TT 323)	**VOL. I :** n. 272, n. 343, n. 743, n. 1483 ; **VOL. II :** 299, n. 3029, n. 3643.
400	Deir el-Médîna (TT 360)	**VOL. I :** 238, n. 1533.
401	Cheikh Abd-el-Gournah (TT 45)	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
402	Abydos Temple Séthy I^{er} 2de cour sud portique	**VOL. I :** 32, n. 698, n. 1483, n. 1484, 235, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2362, n. 2385, n. 2536.
403	Sérabit el-Khâdim (n° 262)	**VOL. I :** n. 698, n. 1510 ; **VOL. II :** 298, n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2536, n. 3302, 493, 494.
404	Berlin 24022	**VOL. I :** n. 698, n. 736, n. 1092, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2536.
405	Liverpool M 11015	**VOL. I :** 102, 244 ; **VOL. II :** n. 3500.
406	Collection Michaélidis (Le Caire)	**VOL. II :** n. 1896, 407, n. 3408, n. 3500.
407	Copenhague (sans n°)	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 296, n. 3302, 495, n. 3407, n. 3500, n. 3621.
408	Collection privée (New York)	**VOL. II :** n. 1794.
409	Copenhague AEIN 662	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794.
410	Copenhague AEIN 662	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794.
411	Paris Louvre C 210	**VOL. I :** n. 406, 102, n. 625, n. 631, n. 703, 201, 215 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, n. 1841, n. 1894, 486, n. 3407, n. 3621.
412	Paris Louvre C 210	**VOL. I :** 36, n. 388, n. 396, 70, n. 625, n. 703, 201, 215 ; **VOL. II :** 297, n. 3226, n. 3302, 498, n. 3407, n. 3621, 553.
413	Londres BM EA 132	**VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3114, n. 3355.
414	Leyde AST 23 (D 45)	**VOL. I :** n. 388, n. 396, 69-70, n. 736, 226, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1798.
415	Le Caire JE 35257	**VOL. I :** 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, 287, n. 2966.
416	Le Caire JE 35258	**VOL. I :** n. 688, n. 725, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1794, n. 1829, n. 1869, n. 1871, n. 3404.
417	Le Caire JE 35258	**VOL. I :** n. 725, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829.
418	Athènes AIG 106	**VOL. II :** n. 1829, n. 1936, n. 3272.
419	Uppsala 1	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, n. 1859, n. 1861, 297, n. 3302, 496.
420	Bruxelles Musées royaux 1550	**VOL. I :** n. 725, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, n. 1888, n. 3407, n. 3620.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
421	Bruxelles Musées royaux 1550	**VOL. I :** n. 725, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, 298, n. 3620.
422	Turin 3047	**VOL. I :** n. 703.
423	Turin 3047	**VOL. I :** n. 703.
424	Turin 3047	**VOL. I :** n. 703.
425	Turin 3047 (?)	**VOL. I :** n. 725.
426	Turin 3047 (?)	**VOL. I :** n. 725.
427	Turin 22025	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736, n. 743, n. 1533, 239 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3302, 495.
428	Turin 22025	**VOL. I :** n. 272, n. 625, n. 631, n. 655, n. 713, n. 718, n. 736, n. 743, n. 1533, 239 ; **VOL. II :** n. 3029.
429	Deir el-Médîna (TT 4)	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1062, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 3002, n. 3226, 486, n. 3407.
430	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 625, n. 631, 123, n. 713, n. 718, n. 736, 251, 252 ; **VOL. II :** n. 1841, n. 2601, 407.
431	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736, 251 ; **VOL. II :** n. 2601, 407.
432	Malte, La Valette	Sans citation dans les commentaires
433	Londres BM EA 305	**VOL. I :** n. 341, 66, n. 743, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** 299, 541, 542, n. 3643.
434	Deir el-Médîna (TT 328)	**VOL. I :** n. 690, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2049, n. 2052, 329, 333, n. 2223, n. 2439, n. 3560.
435	Deir el-Médîna (TT 328)	**VOL. I :** n. 690, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1895, 329, n. 2223, n. 2439.
436	Turin 22036	**VOL. I :** n. 736, 238, n. 1533.
437	Deir el-Médîna (TT 2)	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 2331.
438	Deir el-Médîna (TT 2)	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 2331, n. 3302, 495, n. 3327, n. 3407.
439	Deir el-Médîna (TT 330)	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, 290, n. 3173, n. 3174, n. 3181.
440	Varsovie (anc. Louvre E. 14396)	**VOL. I :** 237, 244 ; **VOL. II :** n. 1894, 400, 402.
441	Florence 2524	**VOL. I :** n. 1349 ; **VOL. II :** 296, n. 3302, 495, n. 3407, n. 3621, n. 3721.
442	Deir el-Médîna (TT 23)	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2601, 407, n. 3064.
443	Londres BM EA 139	**VOL. II :** n. 1859, n. 1861, 297, 407, n. 3302, 496, n. 3621.
444	Londres BM 150 + 1754	**VOL. I :** 66, n. 625, n. 631, n. 703, n. 736, n. 743, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2109, 400, 402, n. 3581.
445	Londres BM 150 + 1754	**VOL. I :** 66, n. 625, n. 703, n. 736, n. 743, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 3581.
446	Turin 50012	**VOL. I :** 108, 109, n. 624, n. 631, n. 667, n. 739, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1801, n. 1814, n. 1835, 400, 402, n. 3173, n. 3174.
447	Mariemont B 126 ou E 46	**VOL. I :** n. 238, n. 240, n. 1002, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1814, 286, n. 3668.
448	Birmingham 134 72	**VOL. II :** n. 1799, n. 1840, 289, n. 3620.
449	Deir el-Médîna (TT 6)	**VOL. I :** n. 725, 238, n. 1533, 239 ; **VOL. II :** n. 3107.
450	Deir el-Médîna (TT 6)	**VOL. I :** n. 725, n. 1530, n. 1533, 239.
451	Deir el-Médîna (TT 6)	**VOL. I :** n. 703, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1888, 329, 335, n. 2072, n. 3407, n. 3560, n. 3620.
452	Deir el-Médîna (TT 6)	**VOL. I :** n. 703, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2049, n. 2053, 329, 334, 335, n. 2072, n. 3408, n. 3560, n. 3620.
453	Deir el-Médîna (TT 6)	**VOL. I :** n. 703, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1891, n. 2057, n. 2072, n. 3620.
454	Deir el-Médîna (TT 211)	**VOL. I :** n. 703, n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 3407, n. 3621.
455	Deir el-Médîna (TT 211)	**VOL. I :** n. 703, n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 3643.
456	Paris Louvre A 71	Sans citation dans les commentaires
457	New York MMA 06.1231.88	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2734, 422, n. 2742, n. 2747.
458	Paris Louvre E 11523	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 2072, 336, n. 2439, 407, n. 3409, n. 3642.
459	Paris Louvre E 11523	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 2005, n. 2049, n. 2053, n. 2072, 336, n. 2439, n. 3409, n. 3642.
460	Paris Louvre C 292	**VOL. I :** 219, 221 ; **VOL. II :** 407.
461	Cheikh Abd-el-Gournah (TT 58)	**VOL. I :** 154, n. 1483.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
462	Sotheby's Vente 5 juillet 1982	**VOL. II :** 296, n. 3302, 496.
463	Khartoum National Museum (sans n°)	**VOL. I :** n. 1682, 255 ; **VOL. II :** n. 1941, n. 2601, 407, n. 3107, n. 3620.
464	Vienne ÄS 5768	**VOL. I :** n. 736, n. 1092, n. 1098, 226, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1723.
465	El-Mashayikh (tombe Inhermès)	**VOL. I :** n. 736, n. 1483.
466	Londres BM EA 1680	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1796, 294, n. 1876, n. 3302, 493, 494, n. 3621.
467	Londres BM EA 1680	**VOL. I :** n. 624, n. 713, n. 714, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1796, n. 1869, n. 1872, 298, n. 3302, 493, 494, n. 3621.
468	Collection privée	**VOL. I :** n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 289, n. 1851, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3643.
469	Heidelberg Inv.-Nr. 26	**VOL. I :** 102, n. 624, n. 631 ; **VOL. II :** n. 1889, 407, n. 3407, n. 3620.
470	El-Mashayikh (tombe Iymiséba)	**VOL. I :** n. 690, n. 736, n. 743, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 2223, n. 2439, 407, n. 3407, n. 3620, n. 3643.
471	El-Mashayikh (tombe Iymiséba)	**VOL. I :** n. 690, n. 736, n. 743, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2223, n. 2439, 407, n. 3407, n. 3643.
472	Copenhague AEIN 85	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 2966, n. 3409.
473	Londres BM EA 349	**VOL. I :** n. 325 ; **VOL. II :** 297, n. 3302, 491, 492, n. 3407.
474	Turin 50015	**VOL. I :** n. 279, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1908, 303, 304, n. 1918, n. 1933, n. 2027, 422, n. 2742, n. 3643.
475	Le Caire CG 34072	**VOL. I :** n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 3361, n. 3366, n. 3376, 517, 518, 519, n. 3620.
476	Le Caire CG 34073	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 627, n. 643, n. 664, 124, n. 688 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2356, 379, 407, 408, n. 2605, n. 3047, n. 3053.
477	Le Caire CG 34104	**VOL. I :** n. 736, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1874, n. 3047.
478	Côme Q1. Inv. ED 19	**VOL. I :** n. 278 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 1888, 300, n. 3053, n. 3407.
479	Turin 179	**VOL. II :** 339, n. 2102, n. 2106, 340, 344, n. 3465.
480	Turin 190	**VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872.
481	Turin 176	**VOL. II :** n. 1936.
482	Turin 213	**VOL. I :** n. 1074 ; **VOL. II :** 282, n. 1785, n. 2005, n. 2259, 365, 370, n. 2302, n. 3404, n. 3564.
483	Turin 178	**VOL. II :** 310, n. 1936.
484	Turin 31	Sans citation dans les commentaires
485	Turin (sans n°)	Sans citation dans les commentaires
486	Turin 213	**VOL. II :** 310, n. 1936.
487	Turin 34	Sans citation dans les commentaires
488	Le Caire CG 42162	**VOL. I :** 51 ; **VOL. II :** n. 1794.
489	Le Caire CG 42187	**VOL. I :** 104, n. 725 ; **VOL. II :** 283, n. 1794, n. 1797, n. 1799, 422, n. 2742.
490	Le Caire CG 42187	**VOL. I :** 104, n. 725 ; **VOL. II :** 283, n. 1794, n. 1797, n. 1799, 422, n. 2742.
491	*Inconnu*	**VOL. I :** 102, n. 1483, n. 1484, 235, 236 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1859, n. 1861, 297, 496, n. 3407, n. 3620, n. 3721.
492	Elkab (tombe n° 4)	**VOL. I :** n. 624, n. 632, n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2054, 330.
493	Le Caire CG 42176	**VOL. I :** n. 736.
494	Lausanne Inv. 3378	**VOL. I :** n. 703, 214 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, n. 2053, 334, 335, n. 2601, n. 3407, n. 3620.
495	Lausanne Inv. 3378	**VOL. I :** n. 703, 214 ; **VOL. II :** n. 1840, 290, 335, n. 2074, n. 2601, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3620.
496	Lausanne Inv. 3378	**VOL. I :** n. 703, 214 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, n. 2053, 334, 335, n. 2601, n. 3620.
497	Deir el-Bahari Temple funéraire de Thoutmôsis III	**VOL. I :** 45, n. 1682, 256 ; **VOL. II :** n. 1941, 407.
498	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** 345, 346.
499	Leyde S. 155	**VOL. I :** n. 690, n. 694, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2223, 367, 370, n. 2439, n. 3409, n. 3565.
500	Leyde S. 155	**VOL. I :** n. 690, n. 694, n. 1074, n. 1078 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2005, n. 2223, 367, 370, n. 2439, n. 3409, n. 3565.
501	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 736, n. 1408 ; **VOL. II :** 466, n. 3355, 502, n. 3404.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
502	Paris Louvre C 228	**VOL. I :** n. 279, 49 ; **VOL. II :** n. 2027, 407, n. 3404.
503	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2601, 407.
504	Grenoble MG 1953	**VOL. I :** 102, 103 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3225, 487.
505	Leyde (sans n°)	Sans citation dans les commentaires
506	Le Caire CG 856	**VOL. II :** 407.
507	Le Caire CG 977	Sans citation dans les commentaires
508	Le Caire CG 1215	**VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, 407.
509	Leyde n° 106	**VOL. II :** n. 1801, n. 1840, n. 2691, n. 3047, n. 3051, n. 3080, 461.
510	Leyde L.XI.13	**VOL. II :** n. 1840, 477, n. 3225, 484, n. 3260, 546.
511	Leyde V 48	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 655, 118 ; **VOL. II :** 297, n. 3002, n. 3226, 486, n. 3621.
512	Leyde V 45	**VOL. I :** n. 624, n. 637, n. 664 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, 408, n. 2605, n. 3302, 495, n. 3620.
513	Le Caire CG 934	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** 407.
514	Le Caire CG 934	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** 407.
515	Collection privée (Le Caire)	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1814, 296, n. 3407.
516	Le Caire RT 29.6.24.2	**VOL. I :** n. 703, 127, 136, n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3622.
517	Le Caire RT 29.6.24.2	**VOL. I :** n. 703, 127, 136, n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3184, n. 3622.
518	Le Caire RT 29.6.24.2	**VOL. I :** n. 703, 127, 136, n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3184, n. 3622.
519	Le Caire CG 34008	**VOL. I :** n. 1335 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3173, n. 3177, n. 3201, 477, n. 3225, n. 3260.
520	Le Caire CG 34030	**VOL. II :** n. 1797, 298, n. 2742.
521	Le Caire CG 34042	**VOL. II :** 303, 304, n. 1917, n. 1926, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3053.
522	Le Caire CG 34080	**VOL. I :** 94, 95, n. 625, n. 688, n. 713, n. 718, n. 1334 ; **VOL. II :** 297, 407, 408, n. 2605, 409, n. 3302, 491, 492, n. 3478, n. 3561.
523	Le Caire CG 34080	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 1334 ; **VOL. II :** 297, n. 2114, 407, 408, 409, 492, n. 3313, n. 3361, n. 3366, n. 3371, n. 3478.
524	Le Caire CG 34098	**VOL. I :** n. 361, n. 713, n. 714, n. 739 ; **VOL. II :** 276, n. 1931, 320, n. 2013, 321, n. 2020, n. 2024, 322, 323, 325, n. 2050, 330, 334, 339, 340, n. 2109, 342, 343, n. 2691, 462, n. 3173, n. 3174, n. 3620.
525	Le Caire CG 34098	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 739 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2020, n. 2024, 322, n. 2049, 328, n. 2052, 330, 334, n. 2109, 342, 343, n. 2691, n. 3620.
526	Le Caire CG 34098	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 739 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2020, n. 2024, 322, 330, 334, n. 2102, n. 2106, n. 2109, 340, n. 2109, 342, 343, n. 2328, n. 2691, n. 3620.
527	Le Caire CG 34102	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2013, 323, 325, 326, n. 2050, 339, 340, n. 2691, n. 3173, n. 3174, n. 3226, 517, 520, n. 3463, 521, 522, n. 3561.
528	Le Caire CG 34109	**VOL. I :** n. 736, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 3173, n. 3174, n. 3180.
529	Le Caire CG 34116	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 1850.
530	Le Caire CG 34119	**VOL. I :** n. 1094, n. 1338 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 1961, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3559.
531	Le Caire CG 34121	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3225, n. 3260, 487, n. 3355.
532	Le Caire CG 34123	**VOL. I :** n. 624, n. 631 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3047, n. 3053.
533	Le Caire CG 34132	**VOL. I :** n. 333 ; **VOL. II :** n. 2005, n. 2013, 323, n. 2039, n. 3064.
534	Le Caire CG 34148	**VOL. II :** n. 1840, n. 3173, n. 3174, n. 3180.
535	Le Caire CG 34150	**VOL. I :** n. 278, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, 330, 332, n. 3047, 467, n. 3173.
536	Le Caire CG 34173	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1853, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225, 482, n. 3721.
537	Le Caire CG 34188	**VOL. I :** 102, 103, 215 ; **VOL. II :** 296, 486, n. 3407.
538	Cheikh Abd el-Gourna (TT 372)	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1797, 297, n. 3407.
539	Turin (sans n°)	**VOL. II :** n. 1936, n. 3404.
540	Turin (sans n°)	**VOL. I :** 177, n. 1078, 178, n. 1089 ; **VOL. II :** n. 3404.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
541	Louqsor cour de Ramsès II mur sud-est	**VOL. I :** n. 698, n. 1483, n. 1484, 235, n. 1510, 237 ; **VOL. II :** n. 1794, 297, n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2536, n. 3407.
542	Le Caire CG 42188	**VOL. II :** n. 2116, n. 3369, n. 3425.
543	Le Caire CG 42189	**VOL. II :** n. 1794, n. 1796.
544	Le Caire CG 42210	**VOL. I :** n. 725, n. 730.
545	Le Caire CG 42210	**VOL. I :** n. 725, n. 730.
546	Le Caire CG 42210	**VOL. I :** n. 725, n. 730.
547	Le Caire CG 42213	Sans citation dans les commentaires
548	Le Caire CG 42214	**VOL. II :** n. 1796.
549	Le Caire CG 42215	Sans citation dans les commentaires
550	Bruxelles Musées royaux E. 4439	**VOL. II :** n. 1853, n. 3302, 498, 499, n. 3355.
551	Le Caire CG 42221	**VOL. I :** 159, 160 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
552	Le Caire CG 42254	**VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
553	Le Caire CG 1212	**VOL. I :** n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1800.
554	Le Caire CG 42225	**VOL. II :** n. 1794, n. 1814, n. 1901.
555	Le Caire CG 42230	**VOL. II :** 351, 355, 407.
556	Paris Louvre IM 4206	**VOL. I :** 226, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1814.
557	Le Caire CG 42220	**VOL. I :** n. 631 ; **VOL. II :** n. 1796, 298, 550, 551.
558	Paris Louvre IM 2809	**VOL. I :** n. 736, n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892.
559	Paris Louvre IM 3085	**VOL. I :** n. 736, n. 1364 ; **VOL. II :** 297, n. 3408, n. 3621.
560	Le Caire JE 37323	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1737.
561	Le Caire JE 37323	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1737.
562	Le Caire CG 717	**VOL. I :** n. 736, n. 1456.
563	Cheikh Abd-el-Gournah (TT 117)	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872.
564	Le Caire JE 37512	Sans citation dans les commentaires
565	Le Caire CG 42211	**VOL. I :** 105.
566	Le Caire CG 42219	**VOL. I :** 104 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 1794, 407.
567	Le Caire CG 42222	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
568	Le Caire CG 42223	**VOL. I :** 104, 160 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 1794.
569	Le Caire CG 42224	**VOL. II :** n. 3620.
570	Le Caire CG 42229	**VOL. II :** n. 1738, n. 1794.
571	Le Caire CG 42231	**VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
572	Le Caire JE 36971	**VOL. I :** 105 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1796, n. 1797, 297, 422, n. 2742, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3198, n. 3355, n. 3621.
573	Le Caire JE 36998	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1797, 297, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3198, n. 3355, n. 3621.
574	Le Caire JE 36998	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 3621.
575	Berlin 17272 (anc. Le Caire)	**VOL. II :** n. 3622.
576	Le Caire JE 37437	**VOL. I :** n. 1339 ; **VOL. II :** n. 3620.
577	Le Caire JE 37439	**VOL. I :** n. 736.
578	Le Caire JE 37182	Sans citation dans les commentaires
579	Paris Louvre IM 2718	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** 300, n. 3622.
580	Paris Louvre IM 3050	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** 300, n. 3622.
581	Paris Louvre IM 2680	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620.
582	Boston MFA 1971.21	**VOL. I :** 106, n. 1012, n. 1028, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 1794, 407.
583	Collection privée	**VOL. I :** n. 725.
584	Collection privée	**VOL. I :** n. 725.
585	Londres Petrie Museum UC 14745	**VOL. I :** n. 1454.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
586	Londres Petrie Museum UC 14658	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2868.
587	Tübingen Université 1734	**VOL. I :** n. 561, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1723.
588	Tübingen Université 1734	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1723.
589	Le Caire CG 42235	Sans citation dans les commentaires
590	Le Caire JE 37851	Sans citation dans les commentaires
591	Le Caire JE 37885	**VOL. I :** n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2209, 360, n. 3563.
592	New York Brooklyn Museum 64.146.	**VOL. I :** n. 725, 147 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 3643.
593	New York Brooklyn Museum 64.146.	**VOL. I :** 47, n. 388, n. 396, n. 725, n. 826, 146, 157, 190 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1738, n. 3643, 553.
594	Le Caire RT 20.10.48.15	**VOL. II :** n. 1737.
595	Le Caire JE 36992	**VOL. II :** 355, 357.
596	Le Caire JE 37866	**VOL. I :** n. 725, 161 ; **VOL. II :** 278, n. 1794, n. 1801, 294, n. 1876, n. 2601, 407, n. 2691, n. 3047, n. 3080.
597	Le Caire JE 37866	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, 278, n. 1794, n. 1801, 294, n. 1876, n. 2601, 407, n. 2691, n. 3047, n. 3080, 461, n. 3082, n. 3096, 464, n. 3108.
598	New York MMA 35.9.1. (anc. Le Caire JE 37003)	**VOL. II :** n. 1723, n. 1893.
599	Le Caire CG 48604	**VOL. II :** 407.
600	Le Caire CG 42244	**VOL. I :** n. 561 ; **VOL. II :** n. 1794.
601	Le Caire CG 48629	Sans citation dans les commentaires
602	Le Caire CG 42247	**VOL. I :** 106, n. 725, n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1890, n. 3047, n. 3053, n. 3096, 464, n. 3108, n. 3518.
603	Le Caire CG 42247	**VOL. I :** 106, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1888, n. 3518.
604	Baltimore Walters Art Museum 22.172 (anc. Le Caire JE 37161)	Sans citation dans les commentaires
605	Baltimore Walters Art Museum 22.172 (anc. Le Caire JE 37161)	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1893.
606	Le Caire JE 42894	**VOL. II :** n. 3404, n. 3407, n. 3620.
607	Le Caire CG 48625	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1737.
608	Le Caire JE 38045	**VOL. II :** 294, n. 1876.
609	Le Caire JE 36728	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, n. 1839.
610	Le Caire JE 36728	**VOL. I :** 94, n. 625, n. 713, n. 718 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2356.
611	Collection privée Genève	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** 297, 407, n. 3621.
612	Tübingen Université 1150	**VOL. I :** n. 279, n. 624, n. 631, n. 736, n. 1467.
613	Baltimore Walters Art Museum 22.174 (anc. Le Caire JE 37846)	**VOL. I :** 161, n. 965 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, n. 2601, n. 3409.
614	Le Caire JE 36980	**VOL. II :** n. 1888, 534, n. 3518, n. 3621.
615	Le Caire JE 37398	**VOL. II :** n. 1723.
616	Le Caire CG 48644	**VOL. II :** n. 1723.
617	New York Brooklyn Museum 57.66	**VOL. II :** n. 1737.
618	El Matariya magasin n° 2155	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 2650.
619	*Inconnu*	**VOL. II :** n. 1733, 300,
620	Londres BM EA 41516	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1465.
621	Berlin 8812	**VOL. II :** n. 3404.
622	Berlin 8814	**VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 3404.
623	Paris Louvre E 18834	**VOL. I :** n. 337, n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794.
624	Yverdon-les-Bains Inv. 83.2.1.	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3096, n. 3108, n. 3721.
625	Le Caire JE 37413	Sans citation dans les commentaires
626	Le Caire CG 665	**VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737.
627	Le Caire JE 37163	**VOL. II :** n. 1794, n. 3302, 491, 491.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
628	*Inconnu*	**VOL. I :** n. 1092, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1794.
629	Berlin 2291	**VOL. II :** n. 1794.
630	Le Caire CG 1278	**VOL. I :** n. 559.
631	Le Caire JE 36664	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, n. 1794.
632	Le Caire JE 36664	**VOL. I :** 101, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, n. 1794.
633	Paris Louvre IM 3142	**VOL. I :** n. 1364, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1800, 296, n. 3407, 512, n. 3413, 513, n. 3621.
634	Paris Louvre IM 3039	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620
635	Paris Louvre IM 3431	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1800, n. 1892, n. 3620.
636	Boston MFA 98.1046	**VOL. I :** 222 ; **VOL. II :** n. 1869, n. 1872, n. 1891, n. 3620.
637	Le Caire CG 48622	**VOL. I :** 101, n. 561 ; **VOL. II :** n. 1737, 407.
638	Florence 2551	**VOL. II :** n. 1737, 283, n. 1796, 297, n. 3407, 542.
639	Paris Louvre N 663	**VOL. I :** n. 624, n. 627, n. 631, 124, n. 688, n. 736.
640	Le Caire JE 36194 + 38824	**VOL. I :** n. 333, n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, n. 1483, 230 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, 288, n. 1840, n. 1841, 290, n. 3047, n. 3053, n. 3054, n. 3064, n. 3664.
641	Le Caire JE 36194 + 38824	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, n. 1483, 230 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, 288, n. 1840, n. 1841, 290, n. 3047, n. 3053, n. 3054, n. 3064, n. 3664.
642	*Inconnu*	**VOL. I :** 43, 110, n. 736, n. 775, 143, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 2373, n. 2383, 552.
643	Paris Louvre IM 4118	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620.
644	Paris Louvre IM 4189	**VOL. I :** n. 736, n. 1364 ; **VOL. II :** 355.
645	Paris Louvre IM 4085	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620.
646	Collection Per Neb n° 55	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, 303, n. 1914, n. 1933, 309, n. 1956, n. 2027, n. 3620.
647	Paris Louvre E 11604	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1723.
648	Londres BM EA 178	**VOL. I :** 151, n. 1002, n. 1092, 191 ; **VOL. II :** n. 1794.
649	Londres BM EA 41517	**VOL. I :** n. 1467.
650	Paris Louvre IM 137	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 655, 123, n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1800, n. 1814, n. 1892, n. 3620.
651	Paris Louvre IM 3131	**VOL. I :** n. 736, n. 1364.
652	Paris Louvre IM 4016	**VOL. I :** n. 624, n. 627, n. 631, 124, n. 688, n. 736, n. 1364.
653	Paris Louvre IM 4188	**VOL. I :** 98, n. 624, n. 630, n. 631, n. 688, n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1792, n. 1892, n. 3620.
654	Collection Emmacha 112	**VOL. I :** n. 736, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1737.
655	Le Caire JE 37354	Sans citation dans les commentaires
656	Le Caire JE 37993	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 1796.
657	Le Caire JE 36945	**VOL. I :** n. 361 ; **VOL. II :** 339, n. 2102, 342, n. 3302, 493, 494.
658	Le Caire JE 37011	**VOL. II :** n. 1794, n. 2223.
659	Moscou Pouchkine I.l.a. 7702	**VOL. I :** n. 736, n. 1092, n. 1095, n. 1111.
660	Le Caire JE 37353	**VOL. II :** n. 3409.
661	Le Caire RT 8.12.24.5	**VOL. I :** n. 338, n. 388, n. 396, n. 410 ; **VOL. II :** n. 3404.
662	Le Caire JE 38006	**VOL. II :** n. 1723, n. 1737.
663	Collection Sabattier	**VOL. II :** n. 1733, 293, n. 1869, n. 1872.
664	Le Caire CG 669	Sans citation dans les commentaires
665	Le Caire CG 1044	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 283, n. 1792.
666	Le Caire CG 1281	**VOL. I :** n. 1092.
667	Le Caire CG 882	**VOL. I :** n. 725.
668	Le Caire CG 882	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1796.
669	Le Caire (sans n°)	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 2223.

N° DOC.	LIEU DE CONSERVATION	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
670	Le Caire (sans n°)	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 703, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 2223.
671	Oxford Ashmolean Museum 1131	**VOL. I :** n. 736, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1794.
672	Vienne ÄS 62	**VOL. I :** 166, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1936, n. 1956.
673	Le Caire JE 37327	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1737.
674	Le Caire JE 37136	**VOL. I :** n. 725, n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853.
675	Le Caire JE 37136	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1853.
676	Le Caire JE 37869	**VOL. II :** n. 1956,
677	Le Caire JE 37139	**VOL. I :** n. 736, n. 774, n. 808 ; **VOL. II :** n. 3409
678	Le Caire JE 37847	**VOL. I :** n. 1012.
679	Le Caire JE 37199	**VOL. II :** n. 1775, n. 1796, n. 2353, n. 2356, n. 3550.
680	Le Caire JE 37149	**VOL. I :** n.°1457 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 1775, n. 1778, n. 3550.
681	Aberdeen 1418	Sans citation dans les commentaires
682	Hanovre August Kestner Museum 2949	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, 215 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1888, n. 3407, n. 3620.
683	Le Caire JE 36983	**VOL. I :** 104, n. 690, n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1723, 276, 303, 306, n. 1936, n. 1956, 313, n. 2223, n. 2439, n. 3559.
684	Le Caire JE 36983	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** 276, 283, n. 1796, n. 1901, 303, n. 2223, n. 2439.
685	Le Caire JE 36663	**VOL. II :** n. 1737, n. 1794.
686	St Pétersbourg Ermitage 5629 (anc. collection Touraeff)	**VOL. I :** 95 ; **VOL. II :** 303, n. 1936, n. 1956.
687	Le Caire JE 37989	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** 407.
688	Le Caire RT 18.12.24.2	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1723.
689	Stockholm Victoria Museum B 471	**VOL. I :** n. 736.
690	Le Caire JE 36579	**VOL. I :** 174.
691	Le Caire JE 37864	Sans citation dans les commentaires
692	Le Caire JE 38583	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 3404, n. 3523.
693	Le Caire JE 38583	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2051, n. 2052, 334, 336, n. 2104, n. 3523.
694	Munich 2842	**VOL. I :** n. 494, n. 736 ; **VOL. II :** n. 2373, 382, n. 3523.
695	Turin 3034	**VOL. I :** 101, n. 736, 138, n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, n. 3523.
696	Le Caire CG 680	**VOL. I :** 225 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 3523.

INDEX DES LIEUX DE CONSERVATION DES SOURCES *sˁnḫ rn*

Nota bene : dans la colonne « Pages et notes de bas de page », les nombres seuls indiquent la pagination ; les mentions des notes de bas de page sont précédées de (n.).

Temples, tombes, magasins de fouilles et lieux divers

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Abydos Chapelle de Séthy I^{er}	doc. 390	**VOL. I :** 111, n. 698, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2362, n. 2374, 383, n. 2385, n. 2536.
Abydos Chapelle de Séthy I^{er}	doc. 391	**VOL. I :** 111, n. 698, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 2232, n. 2362, n. 2385, n. 2387, n. 2536.
Abydos Temple de Séthy I^{er} 2de cour sud portique	doc. 402	**VOL. I :** 32, n. 698, n. 1483, n. 1484, 235, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2362, n. 2385, n. 2536.
Akhmim, (tombe G 23)	doc. 1	**VOL. I :** n. 224, 41, 53, 90, 98, 99, 100, n. 1092, n. 1483, 230 ; **VOL. II :** n. 1722, n. 1723, n. 2155, 559.
Assiout, (tombe n° 5)	doc. 2	**VOL. I :** 90, n. 1483 ; **VOL. II :** 348, 355.
Assouan, graffiti rive droite	doc. 76	**VOL. I :** 97, 254, n. 1682 ; **VOL. II :** 276, 303, n. 1913, n. 1941, 410, 411, 413, n. 2759, n. 2807, n. 2808, n. 3047, n. 3553, n. 3567.
Béni Hassan (tombe n° 3)	doc. 36	**VOL. I :** n. 238, 45, n. 261, 110, n. 713, n. 718, n. 826, 147, n. 1483, 232, n. 1563 ; **VOL. II :** n. 2373, n. 2383, 551.
Béni Hassan (tombe n° 3)	doc. 37	**VOL. I :** 110, n. 713, n. 718, n. 826, 147, 148, n. 978, n. 1483, 232, n. 1563 ; **VOL. II :** n. 2373, 382.
Cheikh Abd-el-Gournah (TT 45)	doc. 401	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
Cheikh Abd-el-Gournah (TT 51)	doc. 394	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1814, 287, n. 1834, 298, n. 3407.
Cheikh Abd-el-Gournah (TT 57)	doc. 317	**VOL. I :** n. 736, 214 ; **VOL. II :** n. 1853, 292, n. 2601, 407, n. 3173, n. 3174, 474.
Cheikh Abd-el-Gournah (TT 58)	doc. 461	**VOL. I :** 154, n. 1483.
Cheikh Abd-el-Gournah (TT 117)	doc. 563	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872.
Cheikh Abd el-Gourna (TT 372)	doc. 538	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1797, 297, n. 3407.
Cheikh Abd-el-Gournah (TT C4)	doc. 296	**VOL. I :** 43, n. 238, n. 739, 192, n. 1483, 232 ; **VOL. II :** 352, 353, n. 2750, n. 2751, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
Debeira (tombe)	doc. 294	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 628, n. 643, n. 664, n. 688, n. 758 ; **VOL. II :** n. 2109.
Deir el-Bahari Temple funéraire de Thoutmôsis III	doc. 497	**VOL. I :** 45, n. 1682, 256 ; **VOL. II :** n. 1941, 407.
Deir el-Médîna (TT 2)	doc. 437	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 2331.
Deir el-Médîna (TT 2)	doc. 438	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 2331, n. 3302, 495, n. 3327, n. 3407.
Deir el-Médîna (TT 4)	doc. 429	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1062, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 3002, n. 3226, 486, n. 3407.
Deir el-Médîna (TT 6)	doc. 449	**VOL. I :** n. 725, 238, n. 1533, 239 ; **VOL. II :** n. 3107.
Deir el-Médîna (TT 6)	doc. 450	**VOL. I :** n. 725, n. 1530, n. 1533, 239.
Deir el-Médîna (TT 6)	doc. 451	**VOL. I :** n. 703, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1888, 329, 335, n. 2072, n. 3407, n. 3560, n. 3620.
Deir el-Médîna (TT 6)	doc. 452	**VOL. I :** n. 703, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2049, n. 2053, 329, 334, 335, n. 2072, n. 3408, n. 3560, n. 3620.
Deir el-Médîna (TT 6)	doc. 453	**VOL. I :** n. 703, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1891, n. 2057, n. 2072, n. 3620.
Deir el-Médîna (TT 23)	doc. 442	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2601, 407, n. 3064.
Deir el-Médîna (TT 211)	doc. 454	**VOL. I :** n. 703, n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 3407, n. 3621.
Deir el-Médîna (TT 211)	doc. 455	**VOL. I :** n. 703, n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 3643.
Deir el-Médîna (TT 323)	doc. 398	**VOL. I :** n. 272, n. 624, n. 635, n. 655, 118, n. 736, n. 743, n. 1062, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2116, 350, 355, n. 3029, n. 3425, n. 3432, 517, n. 3440, 520, n. 3621, n. 3643.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Deir el-Médîna (TT 323)	doc. 399	**VOL. I :** n. 272, n. 343, n. 743, n. 1483 ; **VOL. II :** 299, n. 3029, n. 3643.
Deir el-Médîna (TT 328)	doc. 434	**VOL. I :** n. 690, n. 1483 ; **Vol. II** : n. 2049, n. 2052, 329, 333, n. 2223, n. 2439, n. 3560**.**
Deir el-Médîna (TT 328)	doc. 435	**VOL. I :** n. 690, n. 1483 ; **VOL. II** : n. 1895, 329, n. 2223, n. 2439**.**
Deir el-Médîna (TT 330)	doc. 439	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1840, 290, n. 3173, n. 3174, n. 3181.
Deir el-Médîna (TT 340)	doc. 319	**VOL. I :** n. 625, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** 298, n. 3047, n. 3053.
Deir el-Médîna (TT 340)	doc. 320	**VOL. I :** 46, n. 625, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** n. 1840, 409.
Deir el-Médîna (TT 340)	doc. 321	**VOL. I :** n. 625, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** n. 2114, n. 3272.
Deir el-Médîna (TT 340)	doc. 322	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 703, n. 1483, 233 ; **VOL. II :** n. 2114, n. 3409.
Deir el-Médîna (TT 360)	doc. 400	**VOL. I :** 238, n. 1533.
El-Bersheh (tombe n° 5)	doc. 3	**VOL. I :** 44, 47, 90, 99, 100, 110, 150, 151, n. 1483, 231 ; **VOL. II :** n. 2373, 382.
Elkab (tombe n° 4)	doc. 492	**VOL. I :** n. 624, n. 632, n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2054, 330.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 302	**VOL. I :** n. 232 (302-308), n. 625, n. 703, 128, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, n. 3047.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 303	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, n. 3047.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 304	**VOL. I :** 41, n. 234, n. 272, n. 273, n. 625, n. 703, 128, 150, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, n. 3029, n. 3272.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 305	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, 356, 407.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 306	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, 356, 407.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 307	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, n. 736, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 353, 407, n. 3051, n. 3096, n. 3108.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 308	**VOL. I :** n. 272, n. 273, n. 625, n. 631, n. 703, 128, n. 736, n. 1483, 233, 234, n. 1509 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2072, 350, 352, 407, n. 3029, n. 3047, n. 3096
Elkab (tombe n° 5)	doc. 309	**VOL. I :** n. 233 (309-310), n. 625, n. 635, n. 703, 128, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1508 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 355, 356, 407.
Elkab (tombe n° 5)	doc. 310	**VOL. I :** n. 272, n. 273, n. 625, n. 631, n. 703, 128, n. 736, 149, n. 1483, 233, 234, n. 1509 ; **VOL. II :** n. 2072, 350, 352, 407, n. 3029, n. 3047.
El-Mashayikh (tombe Inhermès)	doc. 465	**VOL. I :** n. 736, n. 1483.
El-Mashayikh (tombe Iymiséba)	doc. 470	**VOL. I :** n. 690, n. 736, n. 743, n. 1483 ; **VOL. II :** 297, n. 2223, n. 2439, 407, n. 3407, n. 3620, n. 3643.
El-Mashayikh (tombe Iymiséba)	doc. 471	**VOL. I :** n. 690, n. 736, n. 743, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2223, n. 2439, 407, n. 3407, n. 3643.
El Matariya (magasin n° 2155)	doc. 618	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 2650.
Gîza (magasin n° 230)	doc. 345	**VOL. I :** 219, 221 ; **VOL. II :** n. 1840, 321, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
Karnak-nord (magasin inv. A4045)	doc. 158	**VOL. I :** 213, n. 1346 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 289, n. 3405.
Karnak-nord (magasin inv. A418 + A580)	doc. 153	**VOL. I :** n. 736, 213, n. 1346.
Louqsor Cour de Ramsès II mur sud-est	doc. 541	**VOL. I :** n. 698, n. 1483, n. 1484, 235, n. 1510, 237 ; **VOL. II :** n. 1794, 297, n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2536, n. 3407.
Saqqâra Bubasteion I.19	doc. 250	**VOL. I :** n. 272, n. 275, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1801, n. 1840, 407, n. 2691, n. 3047, 460, n. 3080, n. 3643.
Sérabit el-Khâdim (n° 262)	doc. 403	**VOL. I :** n. 698, n. 1510 ; **VOL. II :** 298, n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2536, n. 3302, 493, 494.

Musées, collections privées

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Aberdeen 1418	doc. 681	Sans citation dans les commentaires
Adelaide Museum of Classical Archaeology (sans n°)	doc. 368	**VOL. I :** n. 736, 219, 221 ; **VOL. II :** n. 1882, n. 3302, 495, n. 3327, n. 3621.
Assouan musée Nubie 1322	doc. 46	**VOL. I :** 97, 99, n. 743, 163, n. 982, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1723, 635, n. 3522.
Assouan musée Nubie 1340	doc. 44	**VOL. I :** 108, n. 743, n. 982, 187, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1908, 303, 304, n. 1918, 391, n. 3404, n. 3522.
Assouan musée Nubie 1353	doc. 47	**VOL. I :** n. 736, n. 743, n. 982, 177, n. 1078, n. 1092, n. 1378, 237, 249, 250 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 3361, n. 3405.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Assouan musée Nubie 1512	doc. 48	**VOL. I :** 93, 94, n. 982, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 3404, n. 3522.
Assouan musée Nubie 1513	doc. 49	**VOL. I :** 102, n. 982, n. 1092, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1901, n. 2353, n. 2356, n. 3522.
Assouan musée Nubie sans n°	doc. 45	**VOL. I :** 108, n. 743, n. 982, n. 1092, n. 1094, n. 1378, 225, n. 1450 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1774, n. 1777, n. 1795, 391, n. 3522, n. 3549, n. 3551, n. 3553, n. 3643.
Athènes AIG 106	doc. 418	**VOL. II :** n. 1829, n. 1936, n. 3272.
Avignon musée Calvet A 31	doc. 53	**VOL. I :** n. 333, n. 1607, 247, 248, 250 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 1931, n. 2327, n. 3047, n. 3064, n. 3405.
Baltimore Walters Art Museum 22.172 (anc. Le Caire JE 37161)	doc. 604	Sans citation dans les commentaires
Baltimore Walters Art Museum 22.172 (anc. Le Caire JE 37161)	doc. 605	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1893.
Baltimore Walters Art Museum 22.174 (anc. Le Caire JE 37846)	doc. 613	**VOL. I :** 161, n. 965 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, n. 2601, n. 3409.
Berlin 1197	doc. 74	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1723, 275, 280, n. 1774, n. 1777, n. 1840, 289, n. 3549, n. 3553.
Berlin 2291	doc. 629	**VOL. II :** n. 1794.
Berlin 7287	doc. 17	**VOL. I :** 78, 133, n. 1607 ; **VOL. II :** n. 1723, 296, n. 3361, n. 3380, n. 3407, n. 3621.
Berlin 7317	doc. 243	**VOL. II :** n. 2601, 407.
Berlin 7731 (perdu)	doc. 15	**VOL. I :** n. 330, n. 333 ; **VOL. II :** n. 1853, 292, n. 1867, n. 3047, n. 3053, n. 3064, n. 3457.
Berlin 8812	doc. 621	**VOL. II :** n. 3404.
Berlin 8814	doc. 622	**VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 3404.
Berlin 17272 (anc. Le Caire)	doc. 575	**VOL. II :** n. 3622.
Berlin 17810	doc. 378	**VOL. I :** n. 1472, 228 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, 330, 336, 337.
Berlin 24022	doc. 404	**VOL. I :** n. 698, n. 736, n. 1092, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2536.
Birmingham 134 72	doc. 448	**VOL. II :** n. 1799, n. 1840, 289, n. 3620.
Bologne KS 1908	doc. 341	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3064, n. 3173, n. 3174, n. 3183, n. 3620.
Bologne KS 1908	doc. 342	**VOL. I :** n. 333, n. 725, 132 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3064, n. 3620.
Bologne KS 1923	doc. 325	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3621.
Bologne KS 1927	doc. 171	**VOL. I :** 80, n. 1078, 178, n. 1089, n. 1092, n. 1100 ; **VOL. II :** n. 2397, n. 2433, 390, n. 2564, 413, n. 2759, n. 2807, 477, n. 3225, 484, n. 3260.
Bologne KS 1933	doc. 18	**VOL. II :** 296, 307, n. 1930, n. 3361, n. 3366, n. 3372.
Boston MFA 1971.21	doc. 582	**VOL. I :** 106, n. 1012, n. 1028, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 1794, 407.
Boston MFA 78.65	doc. 77	**VOL. II :** n. 3404.
Boston MFA 98.1046	doc. 636	**VOL. I :** 222 ; **VOL. II :** n. 1869, n. 1872, n. 1891, n. 3620.
Brunswick, HAUM, Aeg S 13	doc. 323	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** n. 1914, n. 1926, n. 3173, n. 3174.
Bruxelles Musées royaux 1550	doc. 420	**VOL. I :** n. 725, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, n. 1888, n. 3407, n. 3620.
Bruxelles Musées royaux 1550	doc. 421	**VOL. I :** n. 725, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, 298, n. 3620.
Bruxelles Musées royaux E. 4439	doc. 550	**VOL. II :** n. 1853, n. 3302, 498, 499, n. 3355.
Bruxelles Musées royaux E 6254	doc. 59	**VOL. I :** 222 ; **VOL. II :** n. 1908, 303, n. 1918, 305, n. 1926, n. 3047, 466, n. 3119, n. 3225, 482.
Cambridge Fitzwilliam Museum No. E.SS.26	doc. 178	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 3361, n. 3380.
Cambridge Fitzwilliam Museum No. E.SS.30	doc. 237	**VOL. I :** 624, n. 640, n. 647, n. 664, n. 1063 ; **VOL. II :** 384, 422, n. 2742, 423, n. 3173, n. 3174, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
Chatsworth Devonshire Collections	doc. 6	**VOL. I :** 98, 99, n. 880, n. 1002, n. 1092, n. 1330 ; **VOL. II :** 276, n. 1737, 278, n. 1840, 321, n. 3047, n. 3053, n. 3054.
Chicago Field Museum n° 31650	doc. 251	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** 276, n. 1931, n. 2024, n. 2064, n. 2116, 372, 373, n. 3225, 485, n. 3425, 521.
Chicago Field Museum n° 31656	doc. 252	**VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2053, 329, 330, 331, 334, n. 3173, n. 3174, n. 3181, n. 3260, 521, 526.
Chicago Oriental Institute E8635	doc. 274	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2601, 407.
Cleveland 1920.2004	doc. 340	**VOL. II :** 407.
Collection Emmacha 45	doc. 229	**VOL. I :** n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Collection Emmacha 112	doc. 654	**VOL. I :** n. 736, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1737.
Collection Michaélidis (Le Caire)	doc. 389	**VOL. I :** n. 736.
Collection Michaélidis (Le Caire)	doc. 406	**VOL. II :** n. 1896, 407, n. 3408, n. 3500.
Collection Omar Pacha (ancien.)	doc. 180	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937, 407.
Collection Per Neb n° 55	doc. 646	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, 303, n. 1914, n. 1933, 309, n. 1956, n. 2027, n. 3620.
Collection privée	doc. 335	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 655, 118, n. 713, n. 736 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
Collection privée	doc. 336	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
Collection privée	doc. 337	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
Collection privée	doc. 338	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, n. 736, n. 1078 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, n. 2966, n. 3465.
Collection privée	doc. 468	**VOL. I :** n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 289, n. 1851, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3643.
Collection privée	doc. 583	**VOL. I :** n. 725.
Collection privée	doc. 584	**VOL. I :** n. 725.
Collection privée (Le Caire)	doc. 515	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 1814, 296, n. 3407.
Collection privée (New York)	doc. 408	**VOL. II :** n. 1794.
Collection privée (Paris)	doc. 298	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 176 ; **VOL. II :** n. 2439, 407, n. 3465.
Collection privée (Paris)	doc. 299	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 176 ; **VOL. II :** n. 2439, 407, n. 3465.
Collection privée (Genève)	doc. 611	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** 297, 407, n. 3621.
Collection privée (Suisse)	doc. 68	**VOL. II :** 309, n. 3397, n. 3399, n. 3410.
Collection privée (Suisse)	doc. 227	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 642, 122, n. 1063 ; **VOL. II :** 340, n. 2317, n. 3047, n. 3053, n. 3404.
Collection privée (Suisse)	doc. 240	**VOL. I :** 129, n. 713, n. 714, n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 330, 334, n. 2077, n. 2116, n. 2966, n. 3425, n. 3465, n. 3475, n. 3560.
Collection privée (Suisse)	doc. 241	**VOL. I :** 129, n. 713, n. 714, 130, n. 1092, n. 1094, 180, n. 1457 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2024, n. 2049, 328, n. 2053, n. 2054, 330, 334, n. 2077, n. 2109, n. 2116, n. 2966, n. 3425, n. 3465, n. 3475, n. 3560.
Collection Sabattier	doc. 663	**VOL. II :** n. 1733, 293, n. 1869, n. 1872.
Collection Tadros	doc. 179	**VOL. I :** n. 736, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** 298.
Collection Wells Bib.	doc. 87	**VOL. I :** 152, n. 888 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, n. 2027, n. 3500.
Côme Q1. Inv. ED 19	doc. 478	**VOL. I :** n. 278 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 1888, 300, n. 3053, n. 3407.
Compiègne Inv. L. 486	doc. 253	**VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3053.
Compiègne Inv. L. 494	doc. 254	**VOL. II :** n. 2102, 341, n. 2328, 517, 520, 521.
Copenhague (sans n°)	doc. 407	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 296, n. 3302, 495, n. 3407, n. 3500, n. 3621.
Copenhague Aad 13	doc. 11	**VOL. II :** n. 2024, n. 2049, 328, n. 2052, 333, n. 2109, n. 2114, 517, 520, 522, n. 3643.
Copenhague AEIN 85	doc. 472	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 2966, n. 3409.
Copenhague AEIN 662	doc. 409	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794.
Copenhague AEIN 662	doc. 410	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794.
Dijon n° 4	doc. 247	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, n. 2601, 407, n. 3397.
Durham EG 535	doc. 206	**VOL. I :** n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937, 313.
Durham N. 1984	doc. 162	**VOL. I :** n. 1488, 245, 246 ; **VOL. II :** n. 3047.
Edimbourg A. 1951.344	doc. 172	**VOL. I :** n. 1010, n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853, 407, n. 3225.
Florence 1787	doc. 56	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 643, n. 647, n. 664, n. 743, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1901, n. 2353, n. 2357, 380, n. 3404, 635.
Florence 1790	doc. 279	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 398, n. 400, 226, n. 1465.
Florence 2511	doc. 259	**VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, 330, 331, n. 3173, n. 3174.
Florence 2524	doc. 441	**VOL. I :** n. 1349 ; **VOL. II :** 296, n. 3302, 495, n. 3407, n. 3621.
Florence 2534	doc. 260	**VOL. II :** n. 1840, n. 3173, n. 3174.
Florence 2547	doc. 55	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 643, n. 664, n. 743, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357, 380, n. 3397, n. 3398, n. 3404, n. 3410.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Florence 2551	doc. 638	**VOL. II :** n. 1737, 283, n. 1796, 297, n. 3407, 542.
Florence 2565	doc. 351	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1795, n. 1801, n. 1853, n. 2691, n. 3047, n. 3052, n. 3080, 461, 462.
Florence 2567	doc. 350	**VOL. II :** n. 1853, n. 1859, n. 1862, 407, 517, 518, 519, 520.
Florence 6382	doc. 57	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** 299, 413, n. 3173, n. 3174.
Florence 7570	doc. 258	**VOL. I :** 213 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3225.
Florence 7581	doc. 58	**VOL. II :** n. 1794, 298.
Grenoble MG 1953	doc. 504	**VOL. I :** 102, 103 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3225, 487.
Hanovre August Kestner Museum 2931	doc. 12	**VOL. I :** n. 743, n. 1607 ; **VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3326, 508, n. 3407, n. 3620.
Hanovre August Kestner Museum 2949	doc. 682	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, 215 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1888, n. 3407, n. 3620.
Hartwell Art Museum (sans n°)	doc. 300	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, 131 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, n. 2966.
Hartwell Art Museum (sans n°)	doc. 301	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 131 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, n. 2966.
Heidelberg Inv.-Nr. 26	doc. 469	**VOL. I :** 102, n. 624, n. 631 ; **VOL. II :** n. 1889, 407, n. 3407, n. 3620.
Heidelberg Inv.-Nr. 560	doc. 88	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 643, n. 664, 122, 123, 152, 175, n. 1092, 182, 183 ; **VOL. II :** n. 2116, n. 2353, n. 2356, n. 2642, n. 3425, n. 3432, n. 3440, n. 3500.
Hildesheim Inv.-Nr. 1261	doc. 318	**VOL. I :** n. 624, n. 633, 116, n. 647, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1908, n. 1918, 305, 407, n. 2750, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
Hildesheim Inv.-Nr. 1896	doc. 331	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 647, n. 655, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1853, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3173, n. 3174.
Kansas City 33-16	doc. 9	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3406.
Khartoum National Museum (sans n°)	doc. 225	**VOL. I :** n. 1078, 219 ; **VOL. II :** n. 1962, n. 2188.
Khartoum National Museum n° 31	doc. 224	Sans citation dans les commentaires
Khartoum National Museum n° 2960	doc. 362	**VOL. I :** 107, n. 736 ; **VOL. II :** 442, n. 2989, n. 2990.
Khartoum National Museum n° 3745	doc. 363	**VOL. I :** 56, n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, 324, 326, n. 2043, n. 2044, n. 2050, 339, 340, 441, n. 2950, 442, 443, n. 2990.
Khartoum National Museum n° 18	doc. 226	**VOL. I :** n. 1078, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** 355, 356, n. 2188.
Khartoum National Museum (sans n°)	doc. 463	**VOL. I :** n. 1682, 255 ; **VOL. II :** n. 1941, n. 2601, 407, n. 3107, n. 3620.
Lausanne Inv. 3378	doc. 494	**VOL. I :** n. 703, 214 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, n. 2053, 334, 335, n. 2601, n. 3407, n. 3620.
Lausanne Inv. 3378	doc. 495	**VOL. I :** n. 703, 214 ; **VOL. II :** n. 1840, 290, 335, n. 2074, n. 2601, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3620.
Lausanne Inv. 3378	doc. 496	**VOL. I :** n. 703, 214 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, n. 2053, 334, 335, n. 2601, n. 3620.
Le Caire CG 451	doc. 96	**VOL. I :** n. 742, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, 359, n. 2209, n. 2302, n. 3563.
Le Caire CG 467	doc. 97	**VOL. I :** n. 743, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 2193, n. 2196, 376, 378, n. 3404.
Le Caire CG 473	doc. 98	**VOL. I :** 225, n. 1455 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 3404.
Le Caire CG 489	doc. 99	**VOL. I :** n. 1058 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, n. 2030.
Le Caire CG 563	doc. 275	**VOL. I :** n. 736.
Le Caire CG 665	doc. 626	**VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737.
Le Caire CG 669	doc. 664	Sans citation dans les commentaires
Le Caire CG 680	doc. 696	**VOL. I :** 225 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 3523.
Le Caire CG 717	doc. 562	**VOL. I :** n. 736, n. 1456.
Le Caire CG 814	doc. 276	**VOL. I :** 102 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 2005, n. 3369, n. 3409.
Le Caire CG 856	doc. 506	**VOL. II :** 407.
Le Caire CG 882	doc. 667	**VOL. I :** n. 725.
Le Caire CG 882	doc. 668	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1796.
Le Caire CG 934	doc. 513	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** 407.
Le Caire CG 934	doc. 514	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** 407.
Le Caire CG 977	doc. 507	Sans citation dans les commentaires
Le Caire CG 1044	doc. 665	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 283, n. 1792.
Le Caire CG 1107	doc. 277	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 355, 422, n. 2742, n. 2966, n. 3465.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Le Caire CG 1212	doc. 553	**VOL. I :** n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1800.
Le Caire CG 1215	doc. 508	**VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, 407.
Le Caire CG 1278	doc. 630	**VOL. I :** n. 559.
Le Caire CG 1281	doc. 666	**VOL. I :** n. 1092.
Le Caire CG 20012	doc. 100	**VOL. II :** 275, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3225, 482.
Le Caire CG 20034	doc. 101	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 20037	doc. 102	**VOL. I :** n. 1058, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, 322, 323, n. 2030, 325, n. 2109.
Le Caire CG 20057	doc. 103	**VOL. I :** n. 896, n. 1334 ; **VOL. II :** 297, 393, n. 3302, 493, 494, n. 3407, 528.
Le Caire CG 20059	doc. 104	**VOL. I :** n. 272, 58, n. 330, n. 333, 77, 107, n. 608, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 3029, n. 3047, n. 3064, 466, n. 3114, n. 3355.
Le Caire CG 20077	doc. 105	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 3407, n. 3409.
Le Caire CG 20108	doc. 106	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1723, 275, n. 1840, 289, 290, n. 2327, 482, n. 3243.
Le Caire CG 20147	doc. 107	**VOL. I :** n. 278, n. 1078, 178, n. 1092, n. 1099, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1853, 305, n. 2808, n. 3225, 481.
Le Caire CG 20150	doc. 108	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** 303, 306, n. 1929, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3053, 459.
Le Caire CG 20168	doc. 109	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1840, 289.
Le Caire CG 20192	doc. 110	**VOL. II :** 307, n. 1933, 308, n. 2027, n. 3404.
Le Caire CG 20198	doc. 111	**VOL. I :** n. 624, n. 633, n. 667, 121, n. 1062, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1908, 304, n. 1918, n. 1933, 309, n. 3404.
Le Caire CG 20219	doc. 112	**VOL. I :** n. 1010, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, 275, n. 1733, n. 1869, n. 1874, 299.
Le Caire CG 20263	doc. 113	**VOL. I :** n. 272, n. 274, 134, n. 743, 135, 156, n. 1092, 188 ; **VOL. II :** n. 1804, 351, 352, n. 2170, n. 3029, n. 3047, n. 3052, n. 3069, n. 3071, n. 3562, n. 3701.
Le Caire CG 20277	doc. 114	**VOL. I :** n. 743, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, n. 2026, 323, n. 2030, 326, n. 2043, n. 2109, n. 3407, 534, 546, n. 3620.
Le Caire CG 20304	doc. 115	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 299, n. 1929.
Le Caire CG 20307	doc. 116	**VOL. I :** n. 1058, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044.
Le Caire CG 20368	doc. 117	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2109.
Le Caire CG 20384	doc. 118	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1840.
Le Caire CG 20387	doc. 119	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 303, n. 1933, 309, n. 2027, n. 3397, n. 3399, n. 3404, n. 3410.
Le Caire CG 20398	doc. 120	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3225, 482.
Le Caire CG 20417	doc. 121	**VOL. I :** 95, n. 736 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357.
Le Caire CG 20432	doc. 122	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 299.
Le Caire CG 20437	doc. 123	**VOL. II :** n. 1933, 309.
Le Caire CG 20439	doc. 124	**VOL. II :** 303, 304, 306, n. 1961, n. 3047, n. 3069, n. 3559.
Le Caire CG 20450	doc. 125	**VOL. II :** n. 2397, 387, 388, 389, 390, 422, n. 2742, n. 2743, 424, n. 2759, n. 2807, n. 3047, 466, n. 3119, n. 3225, 480, n. 3229.
Le Caire CG 20475	doc. 126	**VOL. II :** 275, 298, n. 3225, 483.
Le Caire CG 20476	doc. 127	**VOL. I :** n. 736, n. 1092, n. 1094, 213 ; **VOL. II :** n. 3225, 482, n. 3260, 485.
Le Caire CG 20478	doc. 128	**VOL. I :** 93, 94 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2397, n. 2397, 390, n. 2759, n. 2807.
Le Caire CG 20515	doc. 21	**VOL. I :** n. 272, n. 274, n. 388, n. 395, n. 401, n. 410, 134, n. 743, 135, n. 754, 154, 155, 156, n. 1092, 180, 188 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 1799, n. 1840, 290, n. 2327, n. 3029, n. 3047, n. 3069.
Le Caire CG 20516	doc. 19	**VOL. I :** n. 330, n. 333, 59, n. 388, n. 395, n. 397, n. 401, n. 410, 77, 85, 154, 155, 156 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1799, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3047, n. 3064, n. 3069, 460, n. 3096.
Le Caire CG 20535	doc. 129	**VOL. I :** n. 1092, n. 1336 ; **VOL. II :** 294, 295, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 20548	doc. 130	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1723, 295, n. 3397, 511.
Le Caire CG 20551	doc. 131	**VOL. I :** 98, n. 1092 ; **VOL. II :** 295, n. 3361, n. 3366, n. 3372, 523.
Le Caire CG 20557	doc. 132	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1859, n. 1862, 306, n. 1929, 517, 518, 519, n. 3559.
Le Caire CG 20604	doc. 133	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 20611	doc. 134	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1797, n. 1840, n. 3047, n. 3069.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Le Caire CG 20622	doc. 135	**VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3231, n. 3232, n. 3405.
Le Caire CG 20661	doc. 136	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 298.
Le Caire CG 20663	doc. 137	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 2223.
Le Caire CG 20668	doc. 138	**VOL. I :** n. 1337 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2026, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2700.
Le Caire CG 20677	doc. 139	**VOL. I :** n. 1337 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3053, n. 3225, 480.
Le Caire CG 20700	doc. 140	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, 308, n. 2027, n. 3404.
Le Caire CG 20705	doc. 141	**VOL. I :** n. 333 ; **VOL. II :** n. 1809, 375, n. 3047, n. 3064, 466, n. 3114, n. 3355.
Le Caire CG 20708	doc. 142	**VOL. I :** n. 1092, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1840, 289, 290, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 20711	doc. 143	**VOL. II :** 307, n. 1933, 308, n. 2027, n. 3409.
Le Caire CG 20735	doc. 144	**VOL. I :** n. 736, n. 1010, n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 3361, n. 3366, n. 3376.
Le Caire CG 20751	doc. 145	**VOL. I :** 134, n. 743, 135, 156, n. 1092, 188 ; **VOL. II :** n. 1804, 351, 352, n. 3047, 459, n. 3069, n. 3562.
Le Caire CG 20756	doc. 146	**VOL. I :** n. 1336 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 1859, n. 1862, n. 3361, n. 3366, n. 3376, 517, 518, 519.
Le Caire CG 20809	doc. 85	**VOL. I :** n. 340, 71, 72, n. 774, 142, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 2759, n. 2807, 434, 435, 436, 523, n. 3553.
Le Caire CG 34008	doc. 519	**VOL. I :** n. 1335 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3173, n. 3177, n. 3201, 477, n. 3225, n. 3260.
Le Caire CG 34030	doc. 520	**VOL. II :** n. 1797, 298, n. 2742.
Le Caire CG 34039	doc. 373	**VOL. I :** n. 330, n. 608, n. 624, n. 631, n. 647, 122, n. 736 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3096.
Le Caire CG 34042	doc. 521	**VOL. II :** 303, 304, n. 1917, n. 1926, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 34072	doc. 475	**VOL. I :** n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 3361, n. 3366, n. 3376, 517, 518, 519, n. 3620.
Le Caire CG 34073	doc. 476	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 627, n. 643, n. 664, 124, n. 688 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2356, 379, 407, 408, n. 2605, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 34080	doc. 522	**VOL. I :** 94, 95, n. 625, n. 688, n. 713, n. 718, n. 1334 ; **VOL. II :** 297, 407, 408, n. 2605, 409, n. 3302, 491, 492, n. 3478, n. 3561.
Le Caire CG 34080	doc. 523	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 1334 ; **VOL. II :** 297, n. 2114, 407, 408, 409, 492, n. 3313, n. 3361, n. 3366, n. 3371, n. 3478.
Le Caire CG 34098	doc. 524	**VOL. I :** n. 361, n. 713, n. 714, n. 739 ; **VOL. II :** 276, n. 1931, 320, n. 2013, 321, n. 2020, n. 2024, 322, 323, 325, n. 2050, 330, 334, 339, 340, n. 2109, 342, 343, n. 2691, 462, n. 3173, n. 3174, n. 3620.
Le Caire CG 34098	doc. 525	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 739 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2020, n. 2024, 322, n. 2049, 328, n. 2052, 330, 334, n. 2109, 342, 343, n. 2691, n. 3620.
Le Caire CG 34098	doc. 526	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 739 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2020, n. 2024, 322, 330, 334, n. 2102, n. 2106, n. 2109, 340, n. 2109, 342, 343, n. 2328, n. 2691, n. 3620.
Le Caire CG 34102	doc. 527	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2013, 323, 325, 326, n. 2050, 339, 340, n. 2691, n. 3173, n. 3174, n. 3226, 517, 520, n. 3463, 521, 522, n. 3561.
Le Caire CG 34104	doc. 477	**VOL. I :** n. 736, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1874, n. 3047.
Le Caire CG 34109	doc. 528	**VOL. I :** n. 736, n. 1334 ; **VOL. II :** n. 3173, n. 3174, n. 3180.
Le Caire CG 34116	doc. 529	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 1850.
Le Caire CG 34119	doc. 530	**VOL. I :** n. 1094, n. 1338 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 1961, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3559.
Le Caire CG 34121	doc. 531	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3225, n. 3260, 487, n. 3355.
Le Caire CG 34123	doc. 532	**VOL. I :** n. 624, n. 631 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3047, n. 3053.
Le Caire CG 34132	doc. 533	**VOL. I :** n. 333 ; **VOL. II :** n. 2005, n. 2013, 323, n. 2039, n. 3064.
Le Caire CG 34148	doc. 534	**VOL. II :** n. 1840, n. 3173, n. 3174, n. 3180.
Le Caire CG 34150	doc. 535	**VOL. I :** n. 278, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, 330, 332, n. 3047, 467, n. 3173.
Le Caire CG 34173	doc. 536	**VOL. I :** n. 1334 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1853, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225, 482.
Le Caire CG 34188	doc. 537	**VOL. I :** 102, 103, 215 ; **VOL. II :** 296, 486, n. 3407.
Le Caire CG 42034	doc. 54	**VOL. II :** n. 1774, 282, n. 3522, n. 3549.
Le Caire CG 42134	doc. 278	**VOL. II :** n. 1869, n. 1872, n. 3404.
Le Caire CG 42162	doc. 488	**VOL. I :** 51 ; **VOL. II :** n. 1794.
Le Caire CG 42176	doc. 493	**VOL. I :** n. 736.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Le Caire CG 42183	doc. 388	**VOL. II :** 407.
Le Caire CG 42187	doc. 489	**VOL. I :** 104, n. 725 ; **VOL. II :** 283, n. 1794, n. 1797, n. 1799, 422, n. 2742.
Le Caire CG 42187	doc. 490	**VOL. I :** 104, n. 725 ; **VOL. II :** 283, n. 1794, n. 1797, n. 1799, 422, n. 2742.
Le Caire CG 42188	doc. 542	**VOL. II :** n. 2116, n. 3369, n. 3425.
Le Caire CG 42189	doc. 543	**VOL. II :** n. 1794, n. 1796.
Le Caire CG 42210	doc. 544	**VOL. I :** n. 725, n. 730.
Le Caire CG 42210	doc. 545	**VOL. I :** n. 725, n. 730.
Le Caire CG 42210	doc. 546	**VOL. I :** n. 725, n. 730.
Le Caire CG 42211	doc. 565	**VOL. I :** 105.
Le Caire CG 42213	doc. 547	Sans citation dans les commentaires
Le Caire CG 42214	doc. 548	**VOL. II :** n. 1796.
Le Caire CG 42215	doc. 549	Sans citation dans les commentaires
Le Caire CG 42219	doc. 566	**VOL. I :** 104 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 1794, 407.
Le Caire CG 42220	doc. 557	**VOL. I :** n. 631 ; **VOL. II :** n. 1796, 298, 550, 551.
Le Caire CG 42221	doc. 551	**VOL. I :** 159, 160 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
Le Caire CG 42222	doc. 567	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
Le Caire CG 42223	doc. 568	**VOL. I :** 104, 160 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 1794.
Le Caire CG 42224	doc. 569	**VOL. II :** n. 3620.
Le Caire CG 42225	doc. 554	**VOL. II :** n. 1794, n. 1814, n. 1901.
Le Caire CG 42229	doc. 570	**VOL. II :** n. 1738, n. 1794.
Le Caire CG 42230	doc. 555	**VOL. II :** 351, 355, 407.
Le Caire CG 42231	doc. 571	**VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
Le Caire CG 42235	doc. 589	Sans citation dans les commentaires
Le Caire CG 42244	doc. 600	**VOL. I :** n. 561 ; **VOL. II :** n. 1794.
Le Caire CG 42247	doc. 602	**VOL. I :** 106, n. 725, n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1890, n. 3047, n. 3053, n. 3096, 464, n. 3108, n. 3518.
Le Caire CG 42247	doc. 603	**VOL. I :** 106, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1888, n. 3518.
Le Caire CG 42254	doc. 552	**VOL. II :** n. 1794, n. 3518.
Le Caire CG 47906	doc. 199	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Le Caire CG 47909	doc. 202	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Le Caire CG 47925	doc. 210	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357, 381.
Le Caire CG 47940	doc. 197	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 1997, n. 2005, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
Le Caire CG 48604	doc. 599	**VOL. II :** 407.
Le Caire CG 48622	doc. 637	**VOL. I :** 101, n. 561 ; **VOL. II :** n. 1737, 407.
Le Caire CG 48625	doc. 607	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1737.
Le Caire CG 48629	doc. 601	Sans citation dans les commentaires
Le Caire CG 48644	doc. 616	**VOL. II :** n. 1723.
Le Caire JE 35257	doc. 415	**VOL. I :** 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, 287, n. 2966.
Le Caire JE 35258	doc. 416	**VOL. I :** n. 688, n. 725, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1794, n. 1829, n. 1869, n. 1871, n. 3404.
Le Caire JE 35258	doc. 417	**VOL. I :** n. 725, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829.
Le Caire JE 36194 + 38824	doc. 640	**VOL. I :** n. 333, n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, n. 1483, 230 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, 288, n. 1840, n. 1841, 290, n. 3047, n. 3053, n. 3054, n. 3064, n. 3664.
Le Caire JE 36194 + 38824	doc. 641	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, n. 1483, 230 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, 288, n. 1840, n. 1841, 290, n. 3047, n. 3053, n. 3054, n. 3064, n. 3664.
Le Caire JE 36579	doc. 690	**VOL. I :** 174.
Le Caire JE 36663	doc. 685	**VOL. II :** n. 1737, n. 1794.
Le Caire JE 36664	doc. 631	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, n. 1794.
Le Caire JE 36664	doc. 632	**VOL. I :** 101, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, n. 1794.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Le Caire JE 36728	doc. 609	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, n. 1839.
Le Caire JE 36728	doc. 610	**VOL. I :** 94, n. 625, n. 713, n. 718 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2356.
Le Caire JE 36945	doc. 657	**VOL. I :** n. 361 ; **VOL. II :** 339, n. 2102, 342, n. 3302, 493, 494.
Le Caire JE 36971	doc. 572	**VOL. I :** 105 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1796, n. 1797, 297, 422, n. 2742, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3198, n. 3355, n. 3621.
Le Caire JE 36980	doc. 614	**VOL. II :** n. 1888, 534, n. 3518, n. 3621.
Le Caire JE 36983	doc. 683	**VOL. I :** 104, n. 690, n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1723, 276, 303, 306, n. 1936, n. 1956, 313, n. 2223, n. 2439, n. 3559.
Le Caire JE 36983	doc. 684	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** 276, 283, n. 1796, n. 1901, 303, n. 2223, n. 2439.
Le Caire JE 36992	doc. 595	**VOL. II :** 355, 357.
Le Caire JE 36998	doc. 573	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1797, 297, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3198, n. 3355, n. 3621.
Le Caire JE 36998	doc. 574	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 3621.
Le Caire JE 37011	doc. 658	**VOL. II :** n. 1794, n. 2223.
Le Caire JE 37136	doc. 674	**VOL. I :** n. 725, n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853.
Le Caire JE 37136	doc. 675	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1853.
Le Caire JE 37139	doc. 677	**VOL. I :** n. 736, n. 774, n. 808 ; **VOL. II :** n. 3409
Le Caire JE 37149	doc. 680	**VOL. I :** n.°1457 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 1775, n. 1778, n. 3550.
Le Caire JE 37163	doc. 627	**VOL. II :** n. 1794, n. 3302, 491, 491.
Le Caire JE 37182	doc. 578	Sans citation dans les commentaires
Le Caire JE 37199	doc. 679	**VOL. II :** n. 1775, n. 1796, n. 2353, n. 2356, n. 3550.
Le Caire JE 37323	doc. 560	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1737.
Le Caire JE 37323	doc. 561	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1737.
Le Caire JE 37327	doc. 673	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1737.
Le Caire JE 37353	doc. 660	**VOL. II :** n. 3409.
Le Caire JE 37354	doc. 655	Sans citation dans les commentaires
Le Caire JE 37398	doc. 615	**VOL. II :** n. 1723.
Le Caire JE 37413	doc. 625	Sans citation dans les commentaires
Le Caire JE 37437	doc. 576	**VOL. I :** n. 1339 ; **VOL. II :** n. 3620.
Le Caire JE 37439	doc. 577	**VOL. I :** n. 736.
Le Caire JE 37512	doc. 564	Sans citation dans les commentaires
Le Caire JE 37847	doc. 678	**VOL. I :** n. 1012.
Le Caire JE 37851	doc. 590	Sans citation dans les commentaires
Le Caire JE 37864	doc. 691	Sans citation dans les commentaires
Le Caire JE 37866	doc. 596	**VOL. I :** n. 725, 161 ; **VOL. II :** 278, n. 1794, n. 1801, 294, n. 1876, n. 2601, 407, n. 2691, n. 3047, n. 3080.
Le Caire JE 37866	doc. 597	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, 278, n. 1794, n. 1801, 294, n. 1876, n. 2601, 407, n. 2691, n. 3047, n. 3080, 461, n. 3082, n. 3096, 464, n. 3108.
Le Caire JE 37869	doc. 676	**VOL. II :** n. 1956,
Le Caire JE 37885	doc. 591	**VOL. I :** n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2209, 360, n. 3563.
Le Caire JE 37989	doc. 687	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098 ; **VOL. II :** 407.
Le Caire JE 37993	doc. 656	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 1796.
Le Caire JE 38006	doc. 662	**VOL. II :** n. 1723, n. 1737.
Le Caire JE 38045	doc. 608	**VOL. II :** 294, n. 1876.
Le Caire JE 38583	doc. 692	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1737, n. 3404, n. 3523.
Le Caire JE 38583	doc. 693	**VOL. I :** n. 1012 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2051, n. 2052, 334, 336, n. 2104, n. 3523.
Le Caire JE 42894	doc. 606	**VOL. II :** n. 3404, n. 3407, n. 3620.
Le Caire JE 46600	doc. 348	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794.
Le Caire JE 46600	doc. 349	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1794, 294, n. 1876, n. 3302, 491.
Le Caire JE 46784	doc. 75	**VOL. II :** 298.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Le Caire JE 59636	doc. 245	**VOL. I :** n. 35, n. 388, n. 394, n. 410, n. 624, n. 635, n. 655, n. 1063, 198, 213 ; **VOL. II :** n. 1804, 351, n. 2162, 352, 353, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3173, n. 3174, n. 3562.
Le Caire JE 60836	doc. 361	**VOL. I :** 102, n. 698, n. 1472, n. 1475, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2362, n. 2385, n. 2507, 398, 399, n. 2536.
Le Caire JE 89625	doc. 392	**VOL. I :** n. 698, 164, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2353, n. 2356, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2387, n. 2536, n. 3272.
Le Caire RT 8.12.24.5	doc. 661	**VOL. I :** n. 338, n. 388, n. 396, n. 410 ; **VOL. II :** n. 3404.
Le Caire RT 9.6.18.27	doc. 148	**VOL. I :** n. 624, n. 626, n. 636, 124, n. 688, n. 1371 ; **VOL. II :** 377, n. 3397, n. 3399, n. 3666.
Le Caire RT 16.12.17.1	doc. 354	**VOL. I :** n. 725, 132, n. 731, n. 743, n. 1078.
Le Caire RT 16.12.17.1	doc. 355	**VOL. I :** n. 725, 132, n. 731, n. 743.
Le Caire RT 16.12.17.1	doc. 356	**VOL. I :** n. 725, 132, n. 731, n. 743.
Le Caire RT 16.12.17.1	doc. 357	**VOL. I :** 102, n. 725, 132, n. 731, n. 743, n. 1078.
Le Caire RT 18.12.24.2	doc. 688	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1723.
Le Caire RT 20.10.48.15	doc. 594	**VOL. II :** n. 1737.
Le Caire RT 27.6.24.11	doc. 377	**VOL. I :** n. 736, n. 1483 ; **VOL. II :** 296, n. 3302, 495.
Le Caire RT 29.6.24.2	doc. 516	**VOL. I :** n. 703, 127, 136, n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3622.
Le Caire RT 29.6.24.2	doc. 517	**VOL. I :** n. 703, 127, 136, n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3184, n. 3622.
Le Caire RT 29.6.24.2	doc. 518	**VOL. I :** n. 703, 127, 136, n. 1340 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 3173, n. 3174, n. 3184, n. 3622.
Le Caire RT (sans n°)	doc. 358	**VOL. I :** 102, n. 725, 132, n. 730, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1869, n. 1872.
Le Caire RT (sans n°)	doc. 359	**VOL. I :** 105, 109, n. 610, n. 725, 132, n. 730, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872.
Le Caire RT (sans n°)	doc. 360	**VOL. I :** 109, n. 725, 132, n. 730, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1869, n. 1872.
Le Caire (sans n°)	doc. 147	**VOL. II :** n. 1799.
Le Caire (sans n°)	doc. 149	**VOL. I :** n. 1571, n. 1571 ; **VOL. II :** 303, n. 1933, 308, n. 2027, 422, n. 2742, n. 3404.
Le Caire (sans n°)	doc. 669	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 2223.
Le Caire (sans n°)	doc. 670	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 703, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 2223.
Le Vatican 22789	doc. 84	**VOL. II :** 477, 514, n. 3425, n. 3428, 515, n. 3432, n. 3440.
Leyde 2.1.1.2	doc. 198	**VOL. I :** n. 1074, n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 1989, n. 1997, 364, n. 2259, n. 2302, n. 3564.
Leyde AP 7	doc. 10	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 647, n. 1092, n. 1098, 212, n. 1330 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, 275, 278, n. 1814, n. 1834, 294, n. 1931, 407, n. 3361, n. 3366, 505, n. 3374, n. 3457, n. 3500.
Leyde AP 13	doc. 78	**VOL. I :** 47, 93, 145, n. 826 ; **VOL. II :** n. 1774, 281, n. 2327, n. 2848, n. 3225, 481, 482, n. 3549.
Leyde AP 38	doc. 79	**VOL. I :** 94, n. 624, n. 639, n. 664, n. 667, n. 773 ; **VOL. II :** n. 2871, 439, n. 3047, n. 3051, 466, n. 3119, n. 3225, n. 3260, n. 3457.
Leyde AST 23 (D 45)	doc. 414	**VOL. I :** n. 388, n. 396, 69, n. 736, 226, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1798.
Leyde Cl. 315	doc. 80	**VOL. I :** n. 880, n. 1002, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1908, n. 1918, n. 1930, 407, n. 3047, n. 3053, n. 3361, 504, n. 3366, n. 3370, 505, 530, 531.
Leyde H.III.RR.3	doc. 81	**VOL. I :** 57 ; **VOL. II :** n. 2397, 387, 388, n. 2590, n. 2759, n. 2807, n. 2807, n. 3047, n. 3053, 458.
Leyde L.XI.13	doc. 510	**VOL. II :** n. 1840, 477, n. 3225, 484, n. 3260, 546.
Leyde n° 106	doc. 509	**VOL. II :** n. 1801, n. 1840, n. 2691, n. 3047, n. 3051, n. 3080, 461.
Leyde Q 11	doc. 218	**VOL. I :** n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 1997, n. 2005, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327, 541
Leyde S. 155	doc. 499	**VOL. I :** n. 690, n. 694, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2223, 367, 370, n. 2439, n. 3409, n. 3565.
Leyde S. 155	doc. 500	**VOL. I :** n. 690, n. 694, n. 1074, n. 1078 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2005, n. 2223, 367, 370, n. 2439, n. 3409, n. 3565.
Leyde V 107	doc. 266	**VOL. I :** n. 625, n. 703, 128, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2691, 462, n. 3173, n. 3174, n. 3183.
Leyde V 107	doc. 267	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 703, 128, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1840.
Leyde V 45	doc. 512	**VOL. I :** n. 624, n. 637, n. 664 ; **VOL. II :** n. 2601, 407, 408, n. 2605, n. 3302, 495, n. 3620.
Leyde V 48	doc. 511	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 655, 118 ; **VOL. II :** 297, n. 3002, n. 3226, 486, n. 3621.
Leyde (sans n°)	doc. 297	**VOL. I :** n. 1472, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Leyde (sans n°)	doc. 505	Sans citation dans les commentaires
Liverpool E63	doc. 155	**VOL. I :** n. 624, n. 634, n. 655, n. 1062, n. 1408 ; **VOL. II :** n. 1867, n. 1987, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, n. 3047, n. 3404.
Liverpool M 11015	doc. 405	**VOL. I :** 102, 244 ; **VOL. II :** n. 3500.
Liverpool M.13.12.05.25.	doc. 154	**VOL. I :** n. 1408 ; **VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3478.
Liverpool n° 25	doc. 347	**VOL. I :** n. 743 ; **VOL. II :** n. 2507, 397, 398.
Liverpool SAOS E 609	doc. 238	**VOL. I :** n. 336, n. 736 ; **VOL. II :** 284, 384, n. 2759, 425, 428, n. 3700.
Londres BM EA 29	doc. 286	**VOL. I :** n. 361, n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 2048, n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 330, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
Londres BM EA 29	doc. 287	**VOL. I :** n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
Londres BM EA 29	doc. 288	**VOL. I :** n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, n. 2054, 330, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
Londres BM EA 29	doc. 289	**VOL. I :** n. 713, n. 714 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, n. 2054, 330, 333, 334, n. 2077, n. 2966, n. 3425, n. 3428, n. 3465, n. 3475.
Londres BM EA 31	doc. 285	**VOL. II :** n. 1794, n. 3361, n. 3366, n. 3371, n. 3465, n. 3476.
Londres BM EA 132	doc. 413	**VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3114, n. 3355.
Londres BM EA 139	doc. 443	**VOL. II :** n. 1859, n. 1861, 297, 407, n. 3302, 496, n. 3621.
Londres BM EA 150 + 1754	doc. 444	**VOL. I :** 66, n. 625, n. 631, n. 703, n. 736, n. 743, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2109, 400, 402, n. 3581.
Londres BM EA 150 + 1754	doc. 445	**VOL. I :** 66, n. 625, n. 703, n. 736, n. 743, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 3581.
Londres BM EA 152	doc. 29	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 396, 102, n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1795, 293, n. 1869, n. 1874, 299.
Londres BM EA 156	doc. 385	**VOL. I :** n. 385 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, 465, n. 3173, n. 3174, n. 3180, n. 3195, n. 3196, n. 3355.
Londres BM EA 178	doc. 648	**VOL. I :** 151, n. 1002, n. 1092, 191 ; **VOL. II :** n. 1794.
Londres BM EA 183	doc. 384	**VOL. I :** n. 624, n. 634, 119, n. 1062 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, 324, 325, 326, n. 2050, 339, 340, n. 3302, 497, 498, n. 3369, n. 3621.
Londres BM EA 208	doc. 165	**VOL. I :** n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1938.
Londres BM EA 211	doc. 364	**VOL. I :** n. 1092, n. 1098, n. 1465 ; **VOL. II :** 276, n. 1875, 295, 296, 303, n. 1913, 407, n. 3302, 491, n. 3407, 529, 557, n. 3702.
Londres BM EA 213	doc. 30	**VOL. I :** n. 1330 ; **VOL. II :** 299, n. 2471.
Londres BM EA 218	doc. 284	**VOL. II :** n. 2005, n. 2013, 323, 324, 325, n. 3047, 463, n. 3096, n. 3110.
Londres BM EA 223	doc. 166	**VOL. II :** n. 1853, n. 3047, n. 3053.
Londres BM EA 231	doc. 66	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1933, 309, n. 1961, n. 3047, n. 3053.
Londres BM EA 232	doc. 67	**VOL. II :** n. 1733, 293, n. 1869, n. 1873, n. 2810, n. 3361, n. 3380, n. 3404.
Londres BM EA 236	doc. 168	**VOL. I :** 95, n. 624, n. 664, 120, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2116, n. 3047, n. 3053, n. 3425, n. 3432, 517, n. 3440, 520, 529
Londres BM EA 245	doc. 169	**VOL. I :** n. 743, n. 1078 ; **VOL. II :** n. 1933, 308, n. 2027, n. 3517.
Londres BM EA 255	doc. 170	**VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3397, n. 3399, n. 3404, n. 3410.
Londres BM EA 280	doc. 281	**VOL. I :** n. 690, 125, n. 1074, 231 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2005, n. 2223, 367, 370, n. 2302, n. 2439, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3478, n. 3565.
Londres BM EA 280	doc. 282	**VOL. I :** n. 690, 125, n. 1074, 231 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2223, 367, 370, n. 2302, n. 2439, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3478, n. 3565.
Londres BM EA 300	doc. 191	**VOL. II :** 305, n. 1926, 306, n. 3173, n. 3174, n. 3181, n. 3184.
Londres BM EA 305	doc. 433	**VOL. I :** n. 341, 66, n. 743, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** 299, 541, 542, n. 3643.
Londres BM EA 322	doc. 379	Sans citation dans les commentaires
Londres BM EA 346	doc. 283	**VOL. II :** n. 1859, n. 1861, 297, n. 3302, 494, 496, 497.
Londres BM EA 349	doc. 473	**VOL. I :** n. 325 ; **VOL. II :** 297, n. 3302, 491, 492, n. 3407.
Londres BM EA 362	doc. 190	**VOL. II :** 307, n. 1933, n. 2027, n. 3404.
Londres BM EA 384	doc. 386	**VOL. I :** 109, 240.
Londres BM EA 577	doc. 31	**VOL. I :** 95, 96, 167, n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1723, 276, n. 1795, n. 1859, 321, n. 3405, 561.
Londres BM EA 584	doc. 33	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 401, n. 410, n. 1063 ; **VOL. II :** 275, n. 1840, 289, n. 2327, n. 3047, n. 3053.
Londres BM EA 643	doc. 94	**VOL. I :** 105, n. 725 ; **VOL. II :** n. 2327, n. 3253, n. 3457.
Londres BM EA 643	doc. 95	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 2327, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225, 483, n. 3253, n. 3256, n. 3457.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Londres BM EA 712	doc. 383	**VOL. II :** n. 3369.
Londres BM EA 831	doc. 32	**VOL. I :** 95, 215 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 1859, n. 1862, n. 1908, 304, n. 1918, n. 3361, n. 3366, n. 3376.
Londres BM EA 845	doc. 387	**VOL. I :** 102 ; **VOL. II :** n. 1797, 422, n. 2742.
Londres BM EA 1016	doc. 316	**VOL. I :** n. 624, n. 629, n. 631, 124, n. 688, n. 736.
Londres BM EA 1247	doc. 186	**VOL. I :** n. 1078, 178, n. 1089, n. 1090, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** 303, 307, n. 1930, n. 2116, 422, n. 2742, n. 3425, n. 3432, n. 3440.
Londres BM EA 1370	doc. 182	**VOL. II :** 317, n. 1989, n. 2005, n. 2049, n. 2053, 330, n. 3173, n. 3174, 473.
Londres BM EA 1680	doc. 466	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1796, 294, n. 1876, n. 3302, 493, 494, n. 3621.
Londres BM EA 1680	doc. 467	**VOL. I :** n. 624, n. 713, n. 714, n. 743 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1796, n. 1869, n. 1872, 298, n. 3302, 493, 494, n. 3621.
Londres BM EA 2300	doc. 244	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1801, 294, n. 1876, n. 2691, n. 3047, n. 3052, n. 3080, 461, n. 3478, 530.
Londres BM EA 16005	doc. 213	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474 ; **VOL. II :** n. 1867, n. 1989, n. 1997, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
Londres BM EA 16006	doc. 214	**VOL. I :** n. 725, n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 3272.
Londres BM EA 16006	doc. 215	**VOL. I :** n. 725, n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres BM EA 16007	doc. 212	**VOL. I :** 61, n. 1472, n. 1473 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 1997, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327, n. 3465.
Londres BM EA 21706	doc. 211	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474.
Londres BM EA 21707	doc. 216	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474.
Londres BM EA 21708	doc. 217	**VOL. I :** n. 1472, n. 1474.
Londres BM EA 41516	doc. 620	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 1465.
Londres BM EA 41517	doc. 649	**VOL. I :** n. 1467.
Londres BM EA 52881	doc. 5	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, 308.
Londres BM EA 69673	doc. 236	**VOL. II :** 477, n. 3225, 482, n. 3260.
Londres Petrie Museum UC 14334	doc. 40	**VOL. I :** 62, n. 361, 85, 91, n. 1010, n. 1058, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 2048, n. 2049, 328, n. 2052, 334, n. 2327, n. 3361, 507, n. 3380, 508, n. 3475.
Londres Petrie Museum UC 14369	doc. 51	**VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2109.
Londres Petrie Museum UC 14418	doc. 50	**VOL. I :** 95, n. 624, n. 641, n. 664, n. 1058, n. 1062 ; **VOL. II :** 417, 418, 419, n. 3397, n. 3399, n. 3404, n. 3410.
Londres Petrie Museum UC 14450	doc. 52	**VOL. I :** 94, 95 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357.
Londres Petrie Museum UC 14451	doc. 42	**VOL. II :** n. 2024, 339, n. 2102, n. 2106, 340, n. 2109, 342, n. 3425.
Londres Petrie Museum UC 14452	doc. 34	**VOL. I :** 97 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1987, n. 2005, n. 2027, n. 2049, 328, n. 2053, 334, n. 3560.
Londres Petrie Museum UC 14455	doc. 41	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3397, n. 3404, n. 3410.
Londres Petrie Museum UC 14486	doc. 365	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 306, n. 1929.
Londres Petrie Museum UC 14658	doc. 586	**VOL. I :** n. 1483 ; **VOL. II :** n. 2868.
Londres Petrie Museum UC 14734	doc. 380	**VOL. II :** n. 1785, n. 2209, 360, n. 3563.
Londres Petrie Museum UC 14745	doc. 585	**VOL. I :** n. 1454.
Londres Petrie Museum UC 40177	doc. 203	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40179	doc. 204	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40186	doc. 195	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40190	doc. 196	**VOL. I :** n. 1472, 228, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40191	doc. 201	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40194	doc. 200	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937, n. 2148, 349.
Londres Petrie Museum UC 40195	doc. 205	**VOL. I :** n. 1074, n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 1989, n. 1997, 364, n. 2259, n. 3564.
Londres Petrie Museum UC 40200	doc. 207	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40201	doc. 208	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres Petrie Museum UC 40210	doc. 209	**VOL. I :** n. 1472 ; **VOL. II :** n. 1937.
Londres University College (sans n°)	doc. 295	Sans citation dans les commentaires
Los Angeles 50.33.31 (anc. A 5141.50-876)	doc. 28	**VOL. I :** n. 388, n. 401, n. 410, 94, 95, 96, n. 624, n. 638, n. 664, n. 1092 ; **VOL. II :** 446, 447, 448, 449, n. 3397, 511, n. 3457, n. 3569.
Magasin proche de la Metropolitan Museum House	doc. 271	**VOL. I :** 102, n. 725, n. 736, n. 1457 ; **VOL. II :** 407.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Magasin proche de la Metropolitan Museum House	doc. 272	**VOL. I :** n. 725, n. 736, n. 1457 ; **VOL. II :** 407, n. 3334.
Magdebourg (?)	doc. 16	**VOL. II :** n. 1853, 292, n. 1867, 293, n. 3047, n. 3053.
Malte, La Valette	doc. 432	Sans citation dans les commentaires
Manchester 2783	doc. 83	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 2327.
Mariemont Ac.81/9	doc. 242	**VOL. I :** n. 1454 ; **VOL. II :** n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, 336, n. 2966, n. 3465, n. 3478.
Mariemont B 126 ou E 46	doc. 447	**VOL. I :** n. 238, n. 240, n. 1002, n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1814, 286, n. 3668.
Moscou Musée Pouchkine I.1.a.2099	doc. 328	**VOL. I :** n. 1454 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, 422, n. 2742, n. 3369.
Moscou Musée Pouchkine I.1.a.2103	doc. 327	**VOL. I :** n. 1454 ; **VOL. II :** 422, n. 2742, n. 3404.
Moscou Musée Pouchkine I.1.a.4760	doc. 326	**VOL. I :** n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1936.
Moscou Musée Pouchkine I.l.a. 5606	doc. 193	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 3225, 482.
Moscou Musée Pouchkine I.l.a. 5649	doc. 159	**VOL. II :** 307, n. 1930, n. 1931, n. 1933, n. 1961, n. 2116, n. 3225, n. 3425, 515, n. 3432, n. 3440.
Moscou Musée Pouchkine I.1.a.6477	doc. 189	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1936.
Moscou Musée Pouchkine I.l.a. 7702	doc. 659	**VOL. I :** n. 736, n. 1092, n. 1095, n. 1111.
Munich 2842	doc. 694	**VOL. I :** n. 494, n. 736 ; **VOL. II :** n. 2373, 382, n. 3523.
Muscat Sharqeya National Museum (H 705)	doc. 239	**VOL. I :** 48, n. 278, 49 ; **VOL. II :** n. 1926, 413, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3199, n. 3355.
New York Brooklyn Museum 07.420	doc. 280	**VOL. II :** n. 2024, n. 2102, n. 2106, 340, n. 2109, 341, n. 2328, 517, 520, 521.
New York Brooklyn Museum 37.1353E	doc. 268	**VOL. II :** n. 1840, 289, n. 1850, n. 3173, n. 3174.
New York Brooklyn Museum 40.523	doc. 257	**VOL. I :** n. 624, n. 631, 117, n. 1062 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, 407, n. 2966, n. 3465, n. 3476.
New York Brooklyn Museum 54.66	doc. 4	**VOL. I :** 98, n. 1002, 222 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1774, n. 1777, 281, 282, 299, n. 3549, n. 3554.
New York Brooklyn Museum 57.66	doc. 617	**VOL. II :** n. 1737.
New York Brooklyn Museum 64.146.	doc. 592	**VOL. I :** n. 725, 147 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 3643.
New York Brooklyn Museum 64.146.	doc. 593	**VOL. I :** 47, n. 388, n. 396, n. 725, n. 826, 146, 157, 190 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1738, n. 3643, 553.
New York MMA 06.1231.88	doc. 457	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2734, 422, n. 2742, n. 2747.
New York MMA 12.184	doc. 26	**VOL. I :** n. 388, n. 401, n. 410, n. 690 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 1867, 360, 361, n. 2223, 370, n. 2439, n. 3047, n. 3053, 481.
New York MMA 12.184	doc. 27	**VOL. I :** n. 388, n. 401, n. 410, 95, n. 690, n. 1074 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2210, 361, n. 2223, 370, n. 2439, n. 3225, 481, n. 3563.
New York MMA 15.2.1	doc. 381	**VOL. I :** n. 235, n. 1471, n. 1488 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2052, 330, 331, n. 2966, n. 3173, 476, n. 3201, n. 3225, n. 3465.
New York MMA 20.2.4	doc. 324	**VOL. I :** 94, 95, n. 624, n. 643, n. 664, n. 1063, 214 ; **VOL. II :** n. 2353, n. 2357.
New York MMA 21.2.68	doc. 163	**VOL. II :** n. 1933, 309, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3404, n. 3410.
New York MMA 22.3.307	doc. 164	**VOL. I :** 213 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, n. 2027.
New York MMA 25.184.2.	doc. 371	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, 130, n. 718 ; **VOL. II :** n. 1840, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3096, n. 3173.
New York MMA 25.184.2.	doc. 372	**VOL. I :** n. 625, n. 713, 130, n. 718 ; **VOL. II :** n. 1929, 422, n. 2742, n. 2743, n. 3047, n. 3096.
New York MMA 25.184.8.	doc. 370	**VOL. I :** n. 624, n. 632, 116, n. 647, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 2049, 328, n. 2054, 336, n. 3174, n. 3465.
New York MMA 35.9.1. (anc. Le Caire JE 37003)	doc. 598	**VOL. II :** n. 1723, n. 1893.
Odessa 50508	doc. 188	**VOL. II :** 298, n. 2027, n. 3404.
Odessa 52658	doc. 367	**VOL. I :** 109, n. 624, n. 627, 124, n. 688, n. 736, n. 1063 ; **VOL. II :** 400, 402, n. 3621.
Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	doc. 90	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	doc. 91	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	doc. 92	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
Oxford Ashmolean Museum AN E.3921	doc. 93	**VOL. I :** n. 703 ; **VOL. II :** n. 1931, n. 2072, 350, 354, 355, n. 3002, n. 3457, n. 3478.
Oxford Ashmolean Museum	doc. 312	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1871, 407, n. 2966, n. 3465.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Inv. Nr. 1888.298		
Oxford Ashmolean Museum Inv. Nr. 1888.298	doc. 313	**VOL. I :** n. 713, n. 714, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** 407, n. 2966, n. 3465.
Oxford Ashmolean Museum 1131	doc. 671	**VOL. I :** n. 736, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1794.
Oxford Ashmolean Museum 1883.14	doc. 396	**VOL. II :** n. 1840, n. 1859, n. 1862, 517, 518, 519, 520, n. 3620.
Oxford Ashmolean Museum 1926.213	doc. 7	**VOL. I :** n. 330, n. 333, 90, 91, 98, 174, n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1723, 290, n. 1853, 291, n. 3047, 458, n. 3064, 463, n. 3096, n. 3108.
Oxford Ashmolean Museum E 3926	doc. 255	**VOL. I :** n. 1078, n. 1092, n. 1099, 244 ; **VOL. II :** 635.
Oxford Ashmolean Museum (sans n°)	doc. 314	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 401, n. 410, n. 736, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853, n. 3173, n. 3174.
Oxford Queen's College 1112	doc. 22	**VOL. I :** 56 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2102, 341, n. 2122, n. 2327, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225, 480, n. 3478.
Oxford Queen's College 1113	doc. 23	**VOL. I :** n. 278, n. 388, n. 394, n. 401, n. 410, 96, n. 1010 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3047, 468, 469.
Paris Louvre A 71	doc. 456	Sans citation dans les commentaires
Paris Louvre C 65	doc. 256	**VOL. I :** 26, n. 330, n. 388, n. 395, n. 396, n. 410, n. 608, n. 739 ; **VOL. II :** 355, 357, 407, n. 3047, n. 3096, n. 3109.
Paris Louvre C 76	doc. 261	**VOL. I :** n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3621.
Paris Louvre C 76	doc. 262	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3047, n. 3064, 466, n. 3119, 467, n. 3225, n. 3260, n. 3621.
Paris Louvre C 76	doc. 263	**VOL. I :** n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3047, n. 3621.
Paris Louvre C 76	doc. 264	**VOL. I :** n. 725, n. 731 ; **VOL. II :** n. 1853, n. 2601, n. 3621.
Paris Louvre C 82	doc. 374	**VOL. I :** n. 624, n. 631, 115, n. 647, 122 ; **VOL. II :** 407, n. 3361, n. 3366, 506, n. 3376, 517, 518, 519, 520, n. 3621.
Paris Louvre C 89	doc. 397	**VOL. II :** n. 1853, n. 3302, 498, n. 3355, n. 3620, n. 3643.
Paris Louvre C 90	doc. 269	**VOL. I :** n. 1078 ; **VOL. II :** n. 2102, 343, n. 2122, n. 3174, 532.
Paris Louvre C 93	doc. 395	**VOL. II :** n. 1840.
Paris Louvre C 102	doc. 248	**VOL. I :** n. 725, 204, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3317.
Paris Louvre C 102	doc. 249	**VOL. I :** 109, n. 725, 204, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3317.
Paris Louvre C 140	doc. 343	**VOL. I :** 131, n. 725 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, 407, n. 3302, 493, n. 3623.
Paris Louvre C 140	doc. 344	**VOL. I :** 131, n. 725 ; **VOL. II :** 294, n. 1876, 407, n. 3302, 493, n. 3623.
Paris Louvre C 170	doc. 38	**VOL. I :** n. 1330.
Paris Louvre C 193	doc. 61	**VOL. I :** n. 1092 ; **VOL. II :** n. 1926, 477.
Paris Louvre C 197	doc. 24	**VOL. II :** n. 1931, n. 3405.
Paris Louvre C 210	doc. 411	**VOL. I :** n. 406, 102, n. 625, n. 631, n. 703, 201, 215 ; **VOL. II :** n. 1814, n. 1834, n. 1841, n. 1894, 486, n. 3407, n. 3621.
Paris Louvre C 210	doc. 412	**VOL. I :** 36, n. 388, n. 396, 70, n. 625, n. 703, 201, 215 ; **VOL. II :** 297, n. 3226, n. 3302, 498, n. 3407, n. 3621, 553.
Paris Louvre C 228	doc. 502	**VOL. I :** n. 279, 49 ; **VOL. II :** n. 2027, 407, n. 3404.
Paris Louvre C 244	doc. 353	**VOL. II :** n. 1929, n. 3173.
Paris Louvre C 283	doc. 375	**VOL. II :** n. 1840, 289, 290, n. 2750, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3199, n. 3355, n. 3621.
Paris Louvre C 292	doc. 460	**VOL. I :** 219, 221 ; **VOL. II :** 407.
Paris Louvre C 301 [E 13060]	doc. 89	**VOL. I :** n. 1058 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2024, n. 2025, 323, n. 2030, n. 2043, n. 2044, n. 2109, n. 3500, 533.
Paris Louvre C 313	doc. 39	**VOL. I :** 108, n. 772, 141, n. 1092, n. 1096 ; **VOL. II :** 276, 303, 384, 391, 392, n. 2504, n. 2590, n. 2759, 429, n. 2807, n. 2808, 430, 432, 433, n. 3225, 480, n. 3232, n. 3404, n. 3553.
Paris Louvre E 10443	doc. 333	**VOL. I :** n. 625, n. 631, n. 713, n. 718, 133, n. 736, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 3329, n. 3465.
Paris Louvre E 10443	doc. 334	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, 133, n. 736, n. 1454 ; **VOL. II :** n. 3465.
Paris Louvre E 10525	doc. 192	**VOL. I :** n. 1460 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327, n. 3404.
Paris Louvre E 11523	doc. 458	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872, n. 2072, 336, n. 2439, 407, n. 3409, n. 3642.
Paris Louvre E 11523	doc. 459	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 2005, n. 2049, n. 2053, n. 2072, 336, n. 2439, n. 3409, n. 3642.
Paris Louvre E 11604	doc. 647	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1723.
Paris Louvre E 15682	doc. 231	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, 126, n. 736, n. 1074, n. 1457, n. 1510, ; **VOL. II :** n. 1957, 323, 329, n. 2072, n. 2211, 361, n. 2223, 362, 370, n. 2302, n. 2353, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Paris Louvre E 15682	doc. 232	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, 327, n. 2047, 329, 330, n. 2072, 361, n. 2223, 370, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
Paris Louvre E 15682	doc. 233	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2013, 323, n. 2030, 327, 329, 330, n. 2072, 361, n. 2223, 370, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
Paris Louvre E 15682	doc. 234	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1074, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, 323, 329, n. 2072, n. 2211, 361, n. 2223, 362, 370, n. 2302, n. 2353, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
Paris Louvre E 15682	doc. 235	**VOL. I :** 95, 124, n. 690, 125, n. 698, n. 736, n. 1457, n. 1510 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2013, 323, n. 2030, n. 2043, 327, 329, n. 2072, 361, n. 2223, 362, 370, n. 2362, n. 2385, n. 2439, n. 2536.
Paris Louvre E 16344	doc. 382	**VOL. I :** 214, n. 1349, n. 1352, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, 324, 325, 465, 477, n. 3302, 498, n. 3355.
Paris Louvre E 18834	doc. 623	**VOL. I :** n. 337, n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794.
Paris Louvre E 20205	doc. 332	Sans citation dans les commentaires
Paris Louvre E 20345	doc. 25	**VOL. I :** 98, 99, n. 772, 141, n. 880, n. 1002, n. 1010 ; **VOL. II :** n. 1723, 285, n. 1809, n. 1814, n. 1819, n. 1859, n. 1862, 375, 378.
Paris Louvre E 20357	doc. 270	**VOL. I :** n. 608, n. 624, n. 631, 120, n. 667, 122, n. 739, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1840, 289, n. 3173, n. 3174, n. 3184.
Paris Louvre E 20909 A	doc. 173	**VOL. I :** n. 1078, 216, 217, n. 1571, 242 ; **VOL. II :** 308, n. 3405.
Paris Louvre E 25496	doc. 366	**VOL. I :** n. 339, 66, 67 ; **VOL. II :** n. 1801, n. 1840, 289, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3199, n. 3200, n. 3355.
Paris Louvre IM 137	doc. 650	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 655, 123, n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1800, n. 1814, n. 1892, n. 3620.
Paris Louvre IM 2680	doc. 581	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620.
Paris Louvre IM 2718	doc. 579	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** 300, n. 3622.
Paris Louvre IM 2809	doc. 558	**VOL. I :** n. 736, n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892.
Paris Louvre IM 3039	doc. 634	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620
Paris Louvre IM 3050	doc. 580	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** 300, n. 3622.
Paris Louvre IM 3085	doc. 559	**VOL. I :** n. 736, n. 1364 ; **VOL. II :** 297, n. 3408, n. 3621.
Paris Louvre IM 3131	doc. 651	**VOL. I :** n. 736, n. 1364.
Paris Louvre IM 3142	doc. 633	**VOL. I :** n. 1364, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1800, 296, n. 3407, 512, n. 3413, 513, n. 3621.
Paris Louvre IM 3431	doc. 635	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1800, n. 1892, n. 3620.
Paris Louvre IM 4016	doc. 652	**VOL. I :** n. 624, n. 627, n. 631, 124, n. 688, n. 736, n. 1364.
Paris Louvre IM 4085	doc. 645	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620.
Paris Louvre IM 4118	doc. 643	**VOL. I :** n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1892, n. 3620.
Paris Louvre IM 4188	doc. 653	**VOL. I :** 98, n. 624, n. 630, n. 631, n. 688, n. 1364 ; **VOL. II :** n. 1792, n. 1892, n. 3620.
Paris Louvre IM 4189	doc. 644	**VOL. I :** n. 736, n. 1364 ; **VOL. II :** 355.
Paris Louvre IM 4206	doc. 556	**VOL. I :** 226, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1796, n. 1814.
Paris Louvre N 663	doc. 639	**VOL. I :** n. 624, n. 627, n. 631, 124, n. 688, n. 736.
Parme 177	doc. 13	**VOL. I :** n. 743 ; **VOL. II :** 307, n. 1930, n. 1933, n. 1961, n. 3047, n. 3361, n. 3366, n. 3372.
Philadelphie Penn Museum 29-87-462	doc. 330	**VOL. I :** 214 ; **VOL. II :** n. 2013, 323, n. 2750, n. 3173, n. 3174.
Philadelphie Penn Museum 54-33-1	doc. 43	**VOL. I :** 94, n. 1053, 176 ; **VOL. II :** n. 2327, 402, 404, n. 3361, 507, n. 3380, n. 3568.
Philadelphie Penn Museum 69-29-141	doc. 69	**VOL. I :** n. 725, n. 1533 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
Philadelphie Penn Museum 69-29-141	doc. 70	**VOL. I :** n. 725, n. 1533, 249 ; **VOL. II :** n. 1987, n. 2013, n. 2030, n. 2043, 327.
Philadelphie Penn Museum 9182	doc. 82	**VOL. II :** n. 1926, n. 3047, n. 3053.
Philadelphie Penn Museum E 10983	doc. 228	**VOL. I :** n. 736, n. 1078, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** 298, n. 1933, 309, n. 1962, n. 2188, 357.
Rio de Janeiro inv. 632 [2424]	doc. 64	**VOL. II :** n. 1886.
Rio de Janeiro inv. 643 [2433]	doc. 65	**VOL. I :** n. 624, n. 633, n. 1063 ; **VOL. II :** n. 1908, 304, n. 1918, 305, 307, n. 1930, n. 2116, n. 3425.
Sotheby's Vente 5 juillet 1982	doc. 462	**VOL. II :** 296, n. 3302, 496.
St Pétersbourg Ermitage 1062	doc. 160	**VOL. I :** n. 1010, 169, 170, n. 1078, n. 1092, n. 1099 ; **VOL. II :** n. 2116, n. 2590, 410, 411, 412, 413, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3425, n. 3432, n. 3440, n. 3567.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
St Pétersbourg Ermitage 1091	doc. 230	**VOL. II :** n. 1931, n. 1989, n. 2102, 341, 344, n. 2122, n. 3173, n. 3174, 517, 520, 521, 528.
St Pétersbourg Ermitage 5629 (anc. collection Touraeff)	doc. 686	**VOL. I :** 95 ; **VOL. II :** 303, n. 1936, n. 1956.
Stockholm MM 11443	doc. 329	**VOL. I :** n. 1074, 215 ; **VOL. II :** n. 1785, n. 2005, n. 2259, 365, n. 3173, n. 3176, n. 3196, n. 3198, n. 3355, n. 3409, n. 3564.
Stockholm Victoria Museum B 471	doc. 689	**VOL. I :** n. 736.
Sydney Macquarie University MU 4575	doc. 187	
Toulouse 49.267	doc. 8	**VOL. II :** n. 1801, 414, 415, 417, n. 2759, n. 2807, n. 3047, 462, 466, n. 3114, n. 3355.
Tübingen Université 164	doc. 194	**VOL. I :** 95, 107, n. 1472.
Tübingen Université 461	doc. 14	**VOL. II :** n. 1853, 292, n. 1867, 293, 510, n. 3397, n. 3399.
Tübingen Université 1092	doc. 157	**VOL. II :** n. 1936, n. 3500.
Tübingen Université 1150	doc. 612	**VOL. I :** n. 279, n. 624, n. 631, n. 736, n. 1467.
Tübingen Université 1684	doc. 339	**VOL. I :** n. 736, n. 743 ; **VOL. II :** n. 2507, 397, n. 3173, n. 3177, 476, n. 3201, n. 3225.
Tübingen Université 1734	doc. 587	**VOL. I :** n. 561, n. 725 ; **VOL. II :** n. 1723.
Tübingen Université 1734	doc. 588	**VOL. I :** n. 725 ; **VOL. II :** n. 1723.
Turin 31	doc. 484	Sans citation dans les commentaires
Turin 34	doc. 487	Sans citation dans les commentaires
Turin 176	doc. 481	**VOL. II :** n. 1936.
Turin 178	doc. 483	**VOL. II :** 310, n. 1936.
Turin 179	doc. 479	**VOL. II :** 339, n. 2102, n. 2106, 340, 344, n. 3465.
Turin 190	doc. 480	**VOL. II :** n. 1733, n. 1869, n. 1872.
Turin 192	doc. 181	**VOL. II :** 310, n. 1936.
Turin 202	doc. 369	**VOL. II :** n. 1936.
Turin 213	doc. 482	**VOL. I :** n. 1074 ; **VOL. II :** 282, n. 1785, n. 2005, n. 2259, 365, 370, n. 2302, n. 3404, n. 3564.
Turin 213	doc. 486	**VOL. II :** 310, n. 1936.
Turin 3034	doc. 695	**VOL. I :** 101, n. 736, 138, n. 1012 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, n. 1737, n. 3523.
Turin 3047	doc. 422	**VOL. I :** n. 703.
Turin 3047	doc. 423	**VOL. I :** n. 703.
Turin 3047	doc. 424	**VOL. I :** n. 703.
Turin 3047 (?)	doc. 425	**VOL. I :** n. 725.
Turin 3047 (?)	doc. 426	**VOL. I :** n. 725.
Turin 3061	doc. 311	**VOL. II :** n. 1794.
Turin 3085	doc. 273	Sans citation dans les commentaires
Turin 22025	doc. 427	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736, n. 743, n. 1533, 239 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3302, 495.
Turin 22025	doc. 428	**VOL. I :** n. 272, n. 625, n. 631, n. 655, n. 713, n. 718, n. 736, n. 743, n. 1533, 239 ; **VOL. II :** n. 3029.
Turin 22036	doc. 436	**VOL. I :** n. 736, 238, n. 1533.
Turin 50005	doc. 293	**VOL. I :** n. 1349 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 3173, n. 3174.
Turin 50012	doc. 446	**VOL. I :** 108, 109, n. 624, n. 631, n. 667, n. 739, 214, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1801, n. 1814, n. 1835, 400, 402, n. 3173, n. 3174.
Turin 50015	doc. 474	**VOL. I :** n. 279, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1908, 303, 304, n. 1918, n. 1933, n. 2027, 422, n. 2742, n. 3643.
Turin 50022	doc. 376	**VOL. I :** n. 330, n. 333, n. 608, n. 739, n. 1349, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3064, n. 3173, n. 3176, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
Turin S. 6137	doc. 292	**VOL. I :** n. 325, n. 1349 ; **VOL. II :** n. 1897, 407, n. 3408, 533, n. 3620.
Turin (sans n°)	doc. 485	Sans citation dans les commentaires
Turin (sans n°)	doc. 539	**VOL. II :** n. 1936, n. 3404.
Turin (sans n°)	doc. 540	**VOL. I :** 177, n. 1078, 178, n. 1089 ; **VOL. II :** n. 3404.
Uppsala 1	doc. 419	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1829, n. 1859, n. 1861, 297, n. 3302, 496.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Varsovie (anc. Louvre E. 14396)	doc. 440	**VOL. I :** 237, 244 ; **VOL. II :** n. 1894, 400, 402.
Varsovie 141295 MNW	doc. 167	**VOL. I :** n. 1092, 180, n. 1098, 216 ; **VOL. II :** 307, n. 1933, 309, n. 3047, 510, n. 3397, n. 3399, n. 3401, n. 3404, n. 3410, 531.
Vienne ÄS 62	doc. 672	**VOL. I :** 166, 227, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1936, n. 1956.
Vienne ÄS 89	doc. 265	**VOL. I :** n. 743 ; **VOL. II :** 297, n. 1931, n. 2691, 462, n. 3173, n. 3174, n. 3226, n. 3621, 547.
Vienne ÄS 90	doc. 35	**VOL. I :** 45, n. 261, 51, 52, n. 624, n. 631, n. 647, n. 772, 141, 145, n. 826 ; **VOL. II :** n. 1721, n. 1723, 275, 276, n. 1734, n. 1738, n. 1834, n. 1840, n. 1931, n. 2327, n. 3361, n. 3366, n. 3374, n. 3457, 551.
Vienne ÄS 104	doc. 62	**VOL. II :** n. 1840, n. 2327, n. 3047, n. 3114, n. 3355, n. 3457.
Vienne ÄS 135	doc. 161	**VOL. I :** n. 1607 ; **VOL. II :** n. 2397, 387, 388, 390, n. 2590, n. 2759, n. 2807, n. 3226, 486, n. 3407, 523, n. 3621.
Vienne ÄS 164	doc. 20	**VOL. I :** 54, 99, 100, 138, n. 772, 141, 190 ; **VOL. II :** n. 1723, n. 1853, 292, n. 1867, 293, n. 3225, 483, n. 3256, 526, 551.
Vienne ÄS 186	doc. 63	**VOL. I :** n. 388, n. 395, n. 400, 108, n. 1571, 242, n. 1610 ; **VOL. II :** 276, 303, 384, 391, 392, 394, 395, n. 2759, n. 2807, n. 2808, n. 3500, n. 3553.
Vienne ÄS 5088	doc. 290	**VOL. I :** 124, n. 690 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 2223, n. 2439, 422, n. 2742, 536.
Vienne ÄS 5088	doc. 291	**VOL. I :** 124, n. 690 ; **VOL. II :** 303, n. 1938, n. 2223, n. 2439, 536.
Vienne ÄS 5768	doc. 464	**VOL. I :** n. 736, n. 1092, n. 1098, 226, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 1723.
Washington Smithsonian Institution (anc. Le Caire RT 05.06.1976.01)	doc. 346	**VOL. I :** n. 1078, 219, 220, n. 1556 ; **VOL. II :** n. 1840, 407, n. 2750, n. 3173, n. 3195, n. 3196, n. 3198, n. 3355.
Washington (?)	doc. 86	**VOL. II :** n. 1929, n. 3047, n. 3053, n. 3457, n. 3500.
Yverdon-les-Bains Inv. 83.2.1.	doc. 624	**VOL. I :** n. 1092, n. 1094, n. 1098 ; **VOL. II :** n. 1840, n. 3047, n. 3096, n. 3108.

Lieu de conservation inconnu

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Inconnu	doc. 60	**VOL. I :** 97 ; **VOL. II :** n. 1938.
Inconnu	doc. 71	**VOL. I :** 222 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3173, n. 3174.
Inconnu	doc. 72	**VOL. I :** n. 736, 222 ; **VOL. II :** 298, n. 1933, 309, n. 3404.
Inconnu	doc. 73	**VOL. I :** n. 736, 222 ; **VOL. II :** n. 1926, n. 3047, n. 3053.
Inconnu	doc. 150	**VOL. I :** 133 ; **VOL. II :** n. 3272.
Inconnu	doc. 151	Sans citation dans les commentaires
Inconnu	doc. 152	**VOL. I :** 95, n. 1472, 228, n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1937, n. 2353, n. 2357, 381.
Inconnu	doc. 156	**VOL. I :** n. 1408 ; **VOL. II :** 306, n. 1929, n. 1933, n. 3173, n. 3174, n. 3184.
Inconnu	doc. 174	**VOL. I :** 216, 217 ; **VOL. II :** n. 1738, n. 3361, n. 3366.
Inconnu	doc. 175	**VOL. I :** 216 ; **VOL. II :** n. 1989, n. 2013, n. 2030, n. 2043.
Inconnu	doc. 176	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 2223, n. 2439.
Inconnu	doc. 177	**VOL. I :** n. 690 ; **VOL. II :** n. 2013, n. 2030, n. 2043, n. 2223, n. 2439, n. 2700.
Inconnu	doc. 183	**VOL. I :** n. 713, n. 714, 134, n. 743, n. 757, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** 355, 357, 376, 378.
Inconnu	doc. 184	**VOL. I :** n. 713, n. 714, 134, n. 743, n. 757, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** 357, 376, 378.
Inconnu	doc. 185	**VOL. I :** n. 713, n. 714, 134, n. 743, n. 757, 226, n. 1460 ; **VOL. II :** 357, 376, 378.
Inconnu	doc. 219	**VOL. I :** n. 736 ; **VOL. II :** 306, n. 1929.
Inconnu	doc. 220	**VOL. I :** n. 736, n. 743, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 2188, 389, 407, n. 3404.
Inconnu	doc. 221	**VOL. I :** n. 743, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 2188, 389.
Inconnu	doc. 222	**VOL. I :** n. 743, 218, n. 1389 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 2188, 389, 407.
Inconnu	doc. 223	**VOL. I :** 218 ; **VOL. II :** n. 1938, n. 1962, n. 1962.
Inconnu	doc. 246	**VOL. II :** n. 1733, 284, n. 2005, n. 2049, 328, n. 2053, 331, n. 2062, 334, n. 3173, n. 3174.
Inconnu	doc. 315	**VOL. I :** n. 736, 215 ; **VOL. II :** n. 1840, 477, n. 3225, 484, n. 3260.

LIEU DE CONSERVATION	N° DOC.	PAGES ET NOTES DE BAS DE PAGE
Inconnu	doc. 352	**VOL. I :** n. 624, n. 631, n. 647, n. 736, n. 1062, 214 ; **VOL. II :** 407, n. 3047, n. 3080.
Inconnu	doc. 393	**VOL. I :** n. 238, n. 698, n. 736, 151, 154, 158, n. 1002, 166 ; **VOL. II :** n. 1957, n. 2232, n. 2353, n. 2356, 379, n. 2362, n. 2385, n. 2536, 552.
Inconnu	doc. 430	**VOL. I :** n. 625, n. 631, 123, n. 713, n. 718, n. 736, 251, 252 ; **VOL. II :** n. 1841, n. 2601, 407.
Inconnu	doc. 431	**VOL. I :** n. 625, n. 713, n. 718, n. 736, 251 ; **VOL. II :** n. 2601, 407.
Inconnu	doc. 491	**VOL. I :** 102, n. 1483, n. 1484, 235, 236 ; **VOL. II :** n. 1794, n. 1859, n. 1861, 297, 496, n. 3407, n. 3620.
Inconnu	doc. 498	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** 345, 346.
Inconnu	doc. 501	**VOL. I :** n. 736, n. 1408 ; **VOL. II :** 466, n. 3355, 502, n. 3404.
Inconnu	doc. 503	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** n. 2601, 407.
Inconnu	doc. 619	**VOL. II :** n. 1733, 300,
Inconnu	doc. 628	**VOL. I :** n. 1092, n. 1467 ; **VOL. II :** n. 1794.
Inconnu	doc. 642	**VOL. I :** 43, 110, n. 736, n. 775, 143, n. 1465 ; **VOL. II :** n. 2373, n. 2383, 552.

INDEX DES TABLEAUX ET DES FIGURES

TABLEAUX

N° TABLEAU	TITRE DES TABLEAUX	PAGES	VOL.
1	Évolution des fréquences de la formule *sʿnḫ rn*	15	I
2	Évolution des dispositifs alternatifs relatifs aux formules *sʿnḫ rn*	113	I
3	Évolution des fréquences des supports stèles/statues	223	I
4	Évolution des fréquences de la formule *sʿnḫ rn* sur les parois de tombes et de temples	229	I
5	Évolution des fréquences des liturgistes fils-frère	302	II
6	Évolution de la fréquence des femmes-liturgistes dans l'entourage du défunt	314	II
7	Recensement et évolution de la présence des femmes dans le rôle de liturgiste	315	II
8	Reconstitution de la généalogie du liturgiste Dédounéchmet	356	II
9	Titre de scribe et de ses variantes porté par le liturgiste	407	II
10	Le titre *wʿb* et ses dérivés portés par différents liturgistes *sʿnḫ rn*	422	II
11	Tableau des principaux gestes ou postures – simples et composites – adoptés par le liturgiste dans les différents documents *sʿnḫ rn*	456	II

FIGURES

N° FIGURE	N° DOCUMENT	LEGENDE DES FIGURES	PAGES	VOL.
1	304	Mur est de la chapelle d'Iâhmès fils d'Abana (Elkab)	41	I
2	296	Tombe de Mérymaât (TT C4)	43	I
3	320	Détail de la paroi ouest de la chapelle d'Amenemhat (TT 340)	46	I
4	22	Stèle de Nebmès (Oxford Queen's College 1112)	56	I
5	81	Stèle de Sénebef (Leyde H.III.RR.3)	57	I
6	104	Stèle de Samontou (Caire CG 20059, détail)	58	I
7	19	Stèle d'Antef (Caire CG 20516, détail)	59	I
8	366	Stèle de Kasen (Louvre E 25496)	67	I
9	85	Stèle de Nebânkh (Caire CG 20809)	72	I
10	hors corpus	Stèle de Nebrê (BM EA 275)	75	I
11	hors corpus	Schémas d'après S. Grallert, *ADAIK* 18/1, p. 81	75	I
12	hors corpus	Stèle d'Itnéfer (Louvre C 47)	76	I
13	hors corpus	Stèle de Satpaïr (BM EA 360)	77	I
14	17	Stèle de Bembou (Berlin 7287)	79	I
15	171	Stèle du « prince » Bébi (Bologne KS 1927)	80	I
16	hors corpus	Stèle du « prince » Bébi (Caire CG 20578)	81	I
17	hors corpus	Stèle d'Iâhmès (Boston n° Inv. 1981.2)	82	I
18	hors corpus	Stèle de Montou (BM EA 1012)	82	I
19	hors corpus	Stèle de Senbi (Louvre C 39)	83	I
20	40	Stèle de Chénou (Petrie Collection, UC 14334)	86	I
21	374	Stèle d'Ouia (Louvre C 82)	115	I
22	370	Groupe statuaire de Qedamon et Nébetiounet (MMA 25.184.8.)	116	I
23	257	Dyade de Nebsen et Nebetta (Brooklyn Museum 40.523)	117	I
24	511	Stèle de Nébaou (Leiden RMO V 48)	118	I
25	384	Stèle de Pahémnétcher (BM EA 183)	119	I
26	168	Stèle d'Igaïhotep (BM EA 236)	120	I
27	270	Stèle de Kéret (Louvre E 20357)	120	I

N° FIGURE	N° DOCUMENT	LEGENDE DES FIGURES	PAGES	VOL.
28	88	Stèle de Rédes (Université Heidelberg 560)	123	I
29	281-282	Stèle de Batchy (BM EA 280)	125	I
30	231-235	Statue du prince Iâhmès de face (Louvre E 15682)	125	I
31	231-235	Statue du prince Iâhmès de trois-quarts (Louvre E 15682)	126	I
32	516-518	Stèle familiale de Raouy (Caire RT 29.6.24.2)	127	I
33	310	Détail du mur ouest de la tombe d'Iâhmès, fils d'Abana (Elkab)	129	I
34	240-241	Dyade de Néferkhaout et Rennéfer (coll. privée, Suisse)	129	I
35	371-372	Stèle de Djéhouty (MMA 25.184.2)	130	I
36	341-342	Stèle de Sénou (Bologne KS 1908)	131	I
37	333-334	Dyade de Kaemimen et Mérytrê (Louvre E 10443)	133	I
38	21	Stèle de Nakht (Caire CG 20515)	135	I
39	35	Stèle d'Inherhotep (Vienne ÄS 90)	141	I
40	87	Stèle de Rédes (Coll. Wells Bib)	152	I
41	393	Socle d'une statue d'Horus de Mésen (jardin du musée d'Ismaïlia)	158	I
42	46	Statue acéphale d'Héqaïb (musée d'Assouan n° 1322)	163	I
43	392	Pilier dorsal d'une statue mutilée de Ramsès II (Caire JE 89625)	164	I
44	672	Pilier dorsal de la statue de Geménefhorbak (Vienne ÄS 62)	166	I
45	31	Stèle d'Antef et de Sensobek (BM EA 577)	167	I
46	10	Stèle d'Antefiqer (Leyde AP 7)	212	I
47	127	Stèle d'Ioutchéni (Caire CG 20479)	213	I
48	167	Stèle d'Iqi (musée national de Varsovie, n° 141295)	216	I
49	346	Stèle de Nénou (Caire 05.06.1976.01)	219	I
50	636	Stèle de Moutirdis (Boston MFA 98.1046)	222	I
51	45	Statue d'Héqaïb (musée d'Assouan sans n°)	225	I
52	196	*Chaouabti* « bout de bois » de Tétinéfer (Petrie Museum UC 40190)	228	I
53	1	Inscription du mur nord de la chapelle de Chéni (Akhmim)	230	I
54	hors corpus	Plan de la tombe de Khnoumhotep (Béni Hassan, n° 3)	232	I
55	hors corpus	Plan de la tombe d'Amenemhat (TT 340).	232	I
56	hors corpus	Plan de la chapelle d'Iâhmès, fils d'Abana (Elkab, n° 5)	234	I
57	hors corpus	Plan du temple d'Osiris à Abydos	235	I
58	491	Linteau d'Ouserhat, prêtre de Seth, à Nagada	236	I
59	hors corpus	Plan du temple de Seth à Ombos	236	I
60	hors corpus	Plan de la cour de Ramsès II dans le temple de Louqsor	237	I
61	hors corpus	Bas-relief de la fin de la XVIII^{e} dynastie provenant probablement de Saqqâra (Petrie Museum, UC 408)	240	I
62	386	Cuve à libation d'Amonemheb (BM EA 384)	240	I
63	173	Dalle droite du naos de Horâa et Sobekhotep (Louvre E 20909	242	I
64	179	Pseudo-naos de Séneberaou (coll. M. Tadross)	243	I
65	440	Pyramidion de Tourabay, faces est et nord (Louvre E 14396)	244	I
66	162	Obélisque d'Amenemhat (Oriental Museum University of Durham N° EG608)	245	I
67	162	Obélisque d'Amenemhat (*idem*)	246	I
68	53	Monolithe d'Iouy (Avignon, musée Calvet A 31)	247	I
69	53	Monolithe d'Iouy (*idem*), face D	248	I
70	47	Autel de Sobekhotep (musée d'Assouan, n° 1353)	250	I
71	430-431	Siège de Qenherkhépéchef provenant de Deir el-Médîna	251	I
72	76	Graffito relevé sur la rive droite d'Assouan	254	I
73	463	Graffito de Pyiaÿ, « Temple du sud » du Bouhen	255	I
74	463	Graffito de Pyiaÿ, « Temple du sud » du Bouhen (fac similé)	255	I
75	497	Graffito de Kenro le Jeune sur une colonne du temple de Thoutmosis III à Deir el- Bahari (hiératique)	256	I
76	497	Graffito de Kenro le Jeune sur une colonne du temple de Thoutmosis III à Deir el- Bahari (hiéroglyphique)	256	I
77	74	Stèle d'Héfner (Berlin 1197)	280	II
78	7	Stèle d'Amény (Ashmolean 1926.213)	291	II
79	317	Stèle de Khâemhat (TT 57)	292	II
80	67	Stèle de Diti (BM EA 232)	293	II
81	129	Stèle d'Antef (Caire CG 20535)	295	II
82	364	Stèle de Tchoutchou (BM EA 211)	296	II
83	407	Stèle de Soutyemheb (Copenhague, sans n°)	296	II
84	29	Stèle de Néfertout (BM EA 152)	299	II
85	478	Stèle de Naïa (Côme, Q1. Inv. ED 19)	300	II
86	683-684	Statue-cube de Bénioutéhiher (Caire JE 36983)	303	II

N° FIGURE	N° DOCUMENT	LEGENDE DES FIGURES	PAGES	VOL.
87	191	Stèle d'Iâhmes (BM EA 300)	306	II
88	169	Stèle de Ptahsokar (BM EA 245)	308	II
89	66	Stèle d'Amenemhat (BM EA 231)	309	II
90	206	*Chaouabti* de Mès (Durham Oriental Museum EG 535)	313	II
91	182	Stèle de Néferhotep et Sobekhotep (BM EA 1370)	317	II
92	382	Stèle de Khonsou (Louvre E 16344)	325	II
93	527	Stèle de Nébour (Caire CG 34102)	326	II
94	381	Plaque dorsale de la dyade d'Iouny et Rénénout (MMA 15.2.1.)	331	II
95	286-289	Dyade de d'Irnéférou et d'Ipou (BM EA 29)	332	II
96	286-289	Détail de la dyade de d'Irnéférou et d'Ipou (BM EA 29)	333	II
97	11	Stèle d'Amény [détail] (Copenhague Aad 13)	333	II
98	252	Stèle d'Iâhmès (lieu de conservation inconnu)	334	II
99	494-496	Stèle d'Amonouahsou (Lausanne, Musée cantonal d'archéologie et d'histoire, Inv. 3378)	335	II
100	458	Statuette de Nacha (Louvre E 11523)	336	II
101	230	Stèle d'Ioui (Ermitage DV 1091)	341	II
102	280	Stèle de Senrès et Hormès (Brooklyn Museum 07.420)	342	II
103	269	Stèle d'Iat (Louvre C 90)	343	II
104	90-93	Stèle de Sarê (Amshmolean Museum E 3921)	354	II
105	183-185	Inscription de la plaque dorsale du groupe statuaire de Nenni (localisation inconnue)	356	II
106	380	Inscriptions du socle de la statue d'Hori (Petrie Coll. UC 14734)	360	II
107	26-27	Stèle de Montououser (partie basse) (MMA 12.184)	360	II
108	482	Statuette de Néféretmaâou (Turin C. 3107)	365	II
109	329	Stèle d'Amonemipet (Stockholm MM 11443)	366	II
110	499-500	Statuette de Titataou (Leyde, S 155)	367	II
111	251	Stèle de Nebnéfer et Tanébet (Chicago, Field Museum of Natural History, n° 31650)	372	II
112	25	Stèle d'Amény (Louvre E 20345)	375	II
113	476	Stèle de Tousy (Caire CG 34073)	379	II
114	55	Stèle de Djéhoutyrê (Florence 2547)	380	II
115	56	Statuette de Djéhoutyrê (Florence 1797)	381	II
116	694	Pilier dorsal d'une statue fragmentaire (Munich 2842)	382	II
117	161	Stèle du « prince » Séneb (Vienne ÄS 135)	388	II
118	63	Pseudo-naos d'Hori (Vienne ÄS 186)	391	II
119	63	Face arrière du pseudo-naos d'Hori (Vienne ÄS 186)	392	II
120	339	Stèle du vice-roi de Kouch Mérymès (Tübingen 1684) (photo)	397	II
121	339	Stèle du vice-roi de Kouch Mérymès (*idem*) (fac-similé)	397	II
122	367	Stèle de Hatjay (Odessa n° 52658)	400	II
123	43	Stèle du général de l'oasis Inou (Penn. Museum, n° 54-33-1)	403	II
124	512	Stèle de Rê (Leyde RMO V 45)	408	II
125	160	Stèle d'Amenemhat (Ermitage 1062)	411	II
126	8	Stèle d'Iy (Toulouse, musée G. Labit, Inv. 49267)	414	II
127	50	Stèle de Néhi (Petrie Collection UC 14418)	418	II
128	237	Stèle d'Intchou (Cambridge, Fitzwilliam Museum, Acc. No. E.SS.30) (photo)	423	II
129	237	Stèle d'Intchou (*idem*) (fac-similé)	423	II
130	238	Statue – coté droit – du « fils du roi » Râmose (Liverpool SAOS E 609)	425	II
131	238	Statue – face arrière – du « fils du roi » Râmose (Liverpool SAOS E 609)	425	II
132	238	Fac similé des inscriptions de la statue du « fils du roi » Râmose (Liverpool SAOS E 609)	426	II
133	39	Stèle d'Antef (Louvre C 313)	430	II
134	85	Stèle de Nebânkh (Caire CG 20809)	434	II
135	79	Stèle de Pépi (Leyde AP 38)	439	II
136	363	Fragment de linteau d'une chapelle édifiée à Faras (Musée de Khartoum n°3745)	442	II
137	362	Inscription sur la plaque dorsale de la dyade de Taemouadjésy et Khâemouset (Musée de Khartoum n°2960)	443	II
138	28	Stèle de Chensétchi (Los Angeles County Museum of Art, A 5141. 50-876)	447	II
139	81	Stèle de Sénebef (détail) (Leyde H.III.RR.3)	458	II
140	7	Stèle d'Amény (détail) (Ashmolean 1926.213)	458	II

N° FIGURE	N° DOCUMENT	LEGENDE DES FIGURES	PAGES	VOL.
141	145	Stèle de Nakht (Caire CG 20751)	459	II
142	250	Tombe du peintre Thoutmès (Saqqâra)	461	II
143	244	Détail de la plaque dorsale du groupe statuaire de Minmès (BM EA 2300).	461	II
144	284	Stèle d'Horemousékhet (BM EA 218)	463	II
145	262	Stèle d'Iy (détail) (Louvre C 76)	467	II
146	535	Stèle de Nebmirê (détail) (Caire CG 34150)	467	II
147	23	Stèle d'Ânkhréni (détail) (Oxford Queen's College 1113)	468	II
148	182	Stèle de Néferhotep et Sobekhotep (détail) (BM EA 1370)	473	II
149	94-95	Stèle de Khensou-ouser (détail) (BM EA 643)	476	II
150	39	Stèle d'Antef (détail) (Louvre C 313)	481	II
151	78	Stèle de Beb (détail) (Leyde AP 13)	481	II
152	536	Stèle de Chéri (Caire CG 34173)	482	II
153	401	Relief de la tombe de Djéhouty (mur est, partie nord), Cheikh-Abd-el-Gournah (TT 45)	484	II
154	511	Stèle de Nébaou (détail) (Leiden RMO V 48)	486	II
155	504	Stèle de Ptahmâï (Grenoble n° 24)	487	II
156	473	Stèle de Bakenamon (BM EA 349)	492	II
157	343-344	Fausse-porte de Sénou (Louvre C 140)	493	II
158	283	Stèle de Katy (BM EA 346)	496	II
159	397	Stèle d'Iouny (Louvre C 89)	498	II
160	550	Stèle de Patchaïmabanakht (Bruxelles E. 4439)	499	II
161	501	Stèle d'Horhetep (détail) (Danson Collection)	502	II
162	80	Stèle de Bébi (détail) (Leyde Cl. 315)	504	II
163	374	Stèle d'Ouia (Louvre C 82)	505	II
164	43	Stèle du général de l'oasis Inou (détail) (University of Pennsylvania Museum, n° 54-33-1)	507	II
165	40	Stèle de Chénou (détail) (Petrie Collection, UC 14334)	507	II
166	14	Stèle d'Iy (détail) (Stuttgart-Tübingen 461)	510	II
167	167	Stèle d'Iqi (détail) (musée national de Varsovie, n° 141295)	510	II
168	633	Stèle de Néfertoumhotep (Louvre IM 3142)	512	II
169	84	Stèle de […]tyhorembéhédet (Vatican inv. 22789)	514	II
170	159	Stèle d'Iyseneb (Moscou Pouchkine museum I.l.a. 5649)	515	II
171	132	Stèle de Nenrekhtouef (Caire CG 20557)	518	II
172	527	Stèle de Nébour (détail) (Caire CG 34102)	521	II
173	11	Stèle d'Amény (détail) (Copenhague Aad 13)	522	II
174	85	Stèle de Nebânkh (détail) (Caire CG 20809)	523	II
175	20	Stèle d'Isi (détail) (Vienne ÄS 164)	526	II
176	161	Stèle du « prince » Séneb (détail) (Vienne ÄS 135)	527	II
177	168	Stèle d'Igaïhotep (détail) (BM EA 236)	529	II
178	364	Stèle de Tchoutchou (BM EA 211)	529	II
179	244	Plaque dorsale du groupe statuaire de Minmès (BM EA 2300)	530	II
180	80	Stèle de Bébi (détail) (Leyde Cl. 315)	531	II
181	167	Stèle d'Iqi (détail) (musée national de Varsovie, n° 141295)	531	II
182	269	Stèle d'Iat (Louvre C 90)	532	II
183	89	Stèle d'Iouef (Louvre C 301)	533	II
184	292	Stèle de Tounra (Turin S. 6137)	533	II
185	614	Statue-cube de Pakharkhonsou (Caire JE 36980)	534	II
186	290-291	Stèle de Djéhouty (Vienne, ÄS 5088)	536	II
187	218	Petit sarcophage contenant le *chaouabti* « bout de bois » de la dame Kamès (Leyde Q 11)	541	II
188	433	Stèle de Néferrenpet (BM EA 305)	541	II
189	638	Stèle de Psammétique (Florence inv. 2551)	542	II
190	510	Stèle de Seth (Leyde L.XI.13)	546	II
191	265	Stèle de Tchéna (Vienne ÄS 89)	547	II
192	557	Dos de la statue-cube de Djédmoutiouefânkh (Caire CG 42220)	551	II
193	31	Stèle d'Antef et de Sensobek (BM EA 577)	562	II

INDEX DES ANTHROPONYMES DES LITURGISTES ET DES BENEFICIAIRES

Nota bene

- Les nombres correspondent aux numéros d'ordre des documents du corpus.
- Pour les citations des documents dans les volumes de commentaire, cf. *supra*, « Index des citations des sources *sˁnḫ rn* », p. 681-698.

Âakhéperka : 511.
Âapéhty : 455.
Âb (?) : 51.
Âbihou : 6.
Ahanakht : 3.
Akhemnéchmet : 180.
Akhpet : 504.
Amenemhat (dit « le nez ») : 66.
Amenemhat : 160, 162, 278, 319-322, 469, 529, 531, 678.
Amenhotep II (roi) : 447.
Amenhotep : 219, 297, 325, 327, 350, 461, 484, 513, 514, 529, 649.
Améni : 10.
Amenmès : 366, 495.
Amennakht : 505.
Amény : 7, 10, 11, 25, 40, 120, 166.
Aménységneb : 44, 45, 115.
Amon (dieu) : 541, 583-584.
Amona : 408.
Amonâa : 158.
Amonemheb : 274, 385, 386.
Amoneminet : 365, 409, 555.
Amonemiounet : 571.
Amonemipet : 292, 329, 403, 461, 473, 477, 616.
Amonemipou : 276.
Amonemouia : 347.
Amonemousékhet : 298.
Amonherhésef : 448.
Amoniouefânkh : 581.
Amonipet : 260.
Amonnéfer : 229.
Amonouahsou : 388, 411, 494-496.
Ân (?) : 83.
Ânemher : 659.
Ânen : 298-299.
Ânkhchéchének : 609-610.
Ânkhef : 165.
Ânkhefenamon : 557.
Ânkhefenhor : 389.
Ânkhefenkhonsou : 543, 578.
Ânkhefensekhmet : 553.
Ânkhhor : 606.
Ânkhnahébou : 627.
Ânkhou : 48, 54.
Ânkhounnéfer : 625.
Ânkhpachéred : 562, 582, 591, 607, 656, 662.
Ânkhpayefher : 689.
Ânkhpsammétique : 686.
Ânkhréni : 23.
Anonyme : 178, 485, 472, 665, 666.
Antef : 4, 19, 26, 27, 31, 39, 108, 118, 129, 140, 186, 205.
Antefiqer : 10.
Ântyemmer : 105.
Aoures : 163.
Âqou : 187.
Âch : 102.
Bakenamon : 473.
Bakenkhonsou : 547.
Bakenmout : 386.
Bakennef : 654.
Bakenptah : 405, 596, 597.
Baki : 436.
Baky : 277.
Banebdjédet : 652.
Batchy : 281-282.
Bati : 379.
Beb : 78.
Bébi : 80, 171.
Béchaou : 509.
Béhtcha : 193.
Bembou : 17.
Bénioutéhiher : 683-684.
Bentehhor : 637.
Bétichemsou : 486.
Chaâa : 368.
Chédou : 106.
Chédsounéfertoum : 556.
Chemrê : 65.
Chéni : 1.
Chénou : 40.
Chensétchi: 28.
Chépes (?) : 508.
Chéri : 536.
Ded : 62.
Dédénoub : 119.
Dédetnébou : 119.
Dédetnéchmet : 225.
Dédétoures : 109.
Dédi : 223, 224.
Dédou : 97, 126.
Dédouamon : 159.
Dédouânkh : 133.
Dédoukhnoum : 88.
Dédounébou : 143.
Dédoutnéchmet : 101, 224, 225, 226.
Dédousobek : 104, 157, 223, 227.
Dédoutchen : 133.
Dédtchoures : 109.
Diamon : 682.
Disetséneb : 667, 668.
Diti : 67.
Djedamoniouefânkh : 627, 663.
Djedbastetiouefânkh : 567, 569.
Djedher : 647, 655, 661.
Djedkhonsouiouefânkh : 644, 565, 549, 595, 613, 621-622.
Djedmoutiouefânkh : 557, 563, 576.
Djedonourisiouefânkh : 550.
Djedptahefânkh : 644.
Djedptahiouefânkh : 582.
Djéhouty : 90, 214-215, 255, 290-291, 332, 371-372, 401.
Djéhoutyemhat : 119.
Djéhoutyemheb : 401, 538.
Djéhoutyemousékhet : 111.
Djéhoutyhermâktouef : 441.
Djéhoutyhétep : 294.
Djéhoutymès (dit Kenra) : 497.
Djéhoutymès : 212, 213, 519, 537.
Djéhoutynakht : 441.
Djéhoutyrê : 55, 56.
Djéserka : 376.
Douatnéféret : 370.
Es : 512.
Esouas : 348, 349.
Gébet : 181.
Gébou : 76, 166.
Géménefhor[bak]/Gemefbakhérek : 638.
Géménefhorbak : 672.
Goua : 155.
Hapou : 253, 311.
Hapouiy : 559.
Hapouséneb : 311, 394, 566.
Harbaès : 592, 593.
Hatiay : 367, 517.
Haty : 499, 500.
Hay : 434, 435.
Hédjéret : 117.
Hédnakht : 373.
Héfner : 74.
Heh : 407.
Hémâtchou (?) : 532.
Hénou : 14, 48 (?), 162.
Hénout : 112, 185.
Hénoutnéféret : 281-282.
Hénoutouret : 285.
Henry : 384.

Hépiy : 620.
Hépou : 182, 539 (?).
Héqaïb : 45, 46, 49.
Héqaïbânkh : 44.
Hériry : 309, 310.
Hersénef : 685, 688.
Hi (*ou* Ouhi) : 624.
Hor : 348, 349, 554, 555, 564, 566, 567, 568, 570, 575, 608, 631, 632, 658.
Horâa : 175.
Horakhbit : 548, 571.
Hordjéhouty : 141.
Horemahkhet : 679.
Horemhat : 149.
Horemkhâef : 57.
Horemouia : 422, 423, 436.
Horemousékhet : 284.
Horhotep : 101, 501, 689.
Hori : 63, 156, 298-299, 387, 413, 515, 591.
Horkhébéha : 667, 668.
Horméni : 502.
Hormès : 280, 530.
Hormin : 460.
Hornakht : 75.
Hornéfer : 692.
Horoudja : 552, 654, 664, 686.
Horpaïrdès : 626.
Horsaïsis : 544-546, 553, 580, 600, 602-603, 645, 680, 681.
Hotep : 19, 242, 275.
Houénef : 558.
Houmatch : 252.
Hounra : 434.
Houta : 335-338.
Houy : 52, 363, 376, 397, 400, 475, 495.
Houynéfer : 400, 424, 425, 426.
Iâhhotep (princesse) : 235.
Iâhhotep : 152.
Iâhmès : 22, 191, 152, 246, 324, 498, 530, 531.
Iâhmès (prince, dit Sapaïr) : 231, 232, 233, 234, 235.
Iâhmès (princesse) : 232, 233.
Iâhmès (« prince ») : 236, 245.
Iâhmès (dit Pathéni) : 274.
Iâhmès (fils d'Abana) : 302-310.
Iâhmésiou : 690, 691.
Iâhouser : 226.
Iat : 269.
Iây : 103.
Intou : 237.
Iouy : 53.
Ib : 132.
Ibi : 12, 122, 154.
Ibiâ : 41, 114, 123, 128, 136.
Id : 134.
Iden : 147.
Igaïhotep : 168.
Iména : 408.
Imenâa : 24.
Imenkhâou : 538.
Imenmès : 493.
Imetnéféret : 513, 514.
Imhotep : 317, 394, 503.
Imsou : 10.
Inamonnaefnébou : 600, 602.
Inay : 522, 523.
Inherhotep : 35.
Inhermès : 253, 465.
Inhernakht : 25.
Inmou : 116.
Inou : 43, 55.
Intchou : 237.
Iouef : 57, 89, 147, 149.
Iouefâa : 552.
Iouefânkh : 389, 547.
Iouefdi : 665.
Iouefenamon : 489, 490.
Iouenefséneb : 80.
Iouefséneb : 170.
Iouhouri : 253.
Ioui : 230.
Iouis : 77.
Iouna : 522, 523.
Iounet : 138.
Iouny : 354, 355, 356, 357, 379, 396, 397.
Ioutchéni : 127.
Iouy : 111, 411, 412, 494.
Ipou : 286-289, 309.
Ipounéfer : 532.
Ipouy : 474, 489, 490.
Ipy : 350.
Iqed : 73.
Iqhotep : 121.
Iqi : 167.
Irethorrou : 687.
Irgémétef : 220, 222.
Irmet : 353.
Irnéférou : 286-289.
Iry : 388, 657.
Iryiry : 685.
Isetahkara : 669.
Isetkar : 670.
Isi : 20.
It : 16, 633, 646.
Itchou : 285.
Itchounoumâ : 379.
Itchouosiris : 314.
Itef : 49.
Itefrénpou (?) : 225.
Itefrouri : 310.
Itfy : 290-291.
Itounoumâ : 379.
Iy : 8, 14, 35, 261-264, 452.
Iymérou (?) : 54.
Iyemouaou : 452.
Iymiséba : 466, 467, 470-471.
Iymontou : 254.
Iy(néfer)ti : 438.
Iyroy : 456.
Iyséneb : 159.
Ka : 226.
Kaemimin : 333-334.
Kahéry : 238.
Kaka : 506.
Kamès : 218, 254.
Kanyhor : 150-151.
Kaouah : 161.
Kapefhakhonsou : 695.
Kapefhamontou : 676.
Kara : 439, 446.
Kasa : 250.
Kasen : 366.
Katef : 101.
Katy : 283.
Kay : 468.
Kémès : 17.
Kemsa : 82.
Kénény : 323.
Kenro : 497.
Kéret : 270, 273.
Kéri/Qéni : 599.
Khâ : 141.
Khâ(em)téret : 505.
Khâbékhénet : 437, 438.
Khâemhat : 317.
Khâemouaset (prince) : 464.
Khâemouaset : 362, 377, 395, 397.
Khâemtér(et) : 442.
Khâemtéret : 443.
Khâkhéperrê : 7.
Khâty : 480.
Khây : 396, 517, 518.
Khémou : 97.
Khenbik : 33.
Khennédjémes : 52.
Khensououser : 94, 95.
Khentykhétyemhat : 91.
Khéty : 2, 93, 120.
Khétyefnakht : 594.
Khnoum : 64.
Khnoumemsaef : 154.
Khnoumhotep : 36, 37.
Khonsou : 364, 382, 438, 462.
Khonsouem(heb) : 394.
Khonsouirâa : 605.
Khou : 1.
Khouy : 75.
Maâ : 481.
Maaninakhttouef : 398, 399, 427, 428.
Maâtnéféret : 429.
Mâhou (h.): 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, .
Mâhou (f.): 524, 525, 526.
Maï : 378.
Maïamon : 369.
Mâiany : 416.
Mâkymontou : 293.
Mâty : 290-291.
May : 378.
Médétchou : 340.
Méhâ : 533.
Méhy : 457.
Men : 367.
Menkhéper : 368, 534.
Mérenptah (roi) : 447.
Mérenptah : 408.
Méréri : 167.
Méretouef : 58.
Mérou (?) : 77.
Mersou : 369.
Méry : 383, 415, 417.
Méryânkh : 131.
Mérymaât : 296.
Mérymès : 339, 347.
Méryptah : 265, 537.

Méryrê : 345, 413.
Mes : 206, 520.
Messobek : 89.
Métiay : 381.
Mi : 246.
Minmès : 244, 312, 313, 314, 365.
Minnakht : 20, 186.
Montouemheb : 190.
Montouhotep : 24, 29, 30, 87, 587-588.
Montounakht : 13.
Montououser : 26, 27, 165.
Mout (f.) : 10, 479.
Mout (h.) : 72.
Moutakhet : 286-289.
Moutirdes : 636.
Moutnéfer : 533.
Moutnéféret : 358, 359, 360.
Mouttouy : 242.
Nacha : 458, 459.
Naherhou : 406.
Naïa : 478.
Nakht : 8, 21, 100, 113, 124, 134, 140, 145, 191, 331, 534.
Nakhtefmoutânkh : 565.
Nakhthorheb : 648.
Nakhti : 9, 103, 129, 130, 134, 145, 146.
Nakhtmin (général) : 361.
Nakhtmontou : 693.
Nakhtsoped : 624, 672.
Nakhttefmout : 570.
Nakhty : 6, 100.
Nay : 312.
Nebânkh : 85.
Nébaou : 511.
Nébethotep : 482.
Nébetiounet : 51, 370.
Nebetta : 257.
Nebinen : 483.
Nebiounet : 138.
Nebiouou : 117.
Nebiryaou (dim. Nenni ?) : 158.
Nebmès : 22, 258, 378.
Nebmirê : 535.
Nebnéfer : 251, 449, 450, 451, 452, 453.
Nebnéhehâbsou : 448.
Nebnénet : 540.
Nebnétchérou : 478, 508, 554, 625.
Nebouâou : 301-301, 532.
Nebouhotep : 102.
Nebouemouadj : 34.
Nébounéféret : 284.
Nébour : 527.
Nebpéhetrê : 346.
Nebsen : 257.
Nebsénet : 115.
Nebsény : 335-338, 512.
Nebsouménou : 86, 190.
Néby : 522, 523.
Nédjem : 457.
Nédjembéhédéty : 382.
Néfer : 96, 210.
Néferâbou : 432, 433, 444-445.
Néféretakhou : 50.
Néféretitéri : 467.
Néféretmaâou : 482.
Néferhébef : 285.
Néferhotep : 82, 110, 140, 182, 449, 450, 451, 452, 453.
Néféribdjet : 506.
Néferkhaout : 240, 241.
Néfermaâ : 483.
Néférou : 192.
Néférounher : 66.
Néferptah : 377.
Néferrénou : 52.
Néferrenpet : 405, 406, 432, 433.
Néfersénout : 454.
Néfertary : 428.
Néfertoumhotep : 633.
Néfertout : 29.
Néheh : 407.
Néhémây : 524, 525, 526.
Néhéri : 37.
Néhi : 50, 139.
Nemtou : 105.
Nenna : 316.
Nenni : 183, 184, 185, 508.
Nénou : 346.
Nenrékhtouef : 132.
Nény : 510.
Nes//// : 681.
Nesbanebdjédet : 690.
Néseramon : 551, 568.
Neshorpachéred : 657.
Neskhonsou : 623.
Nesmin : 674-675, 683, 684, 688, 695, 696.
Nespaherentahat : 542, 543.
Nespanétcherendjérâ : 560-561.
Nespaoutytaouy : 542.
Nesparê : 551.
Nespaséfi : 572, 573-574.
Nesptah : 556, 589.
Nespaqachouty : 590.
Nésyamon : 488.
Nétcherisi : 148.
Nétchertâkh (?) : 528.
Nou : 316.
Nyany : 395.
Nykaouptah : 33.
Ouahib : 507.
Ouahibrêkhoui : 673.
Oudjahorméhneith : 671.
Oudjahorresnet : 642.
Oudjamès : 247.
Ouhem : 628.
Ouia : 374.
Ounénibou : 34.
Ounennéfer : 401, 409, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 447.
Oupouaouthotep : 219.
Oupouaoutmes : 243.
Oupouaoutnakht : 124.
Ouri : 259.
Ourimes : 99.
Ourkhérephémouou : 387.
Ourmaou : 248-249.
Ourméryptah (?) : 664.
Ourneb : 64.
Ousem : 296.
Ouser : 146, 188.
Ouserpehtynysout : 268.
Ouserânqet : 121.
Ouserhat : 257, 283, 300-301, 394, 491.
Ouserkhonsou : 673, 680.
Ousy : 507.
Pached : 398, 399, 422, 423, 424, 427, 428.
Pachédou : 422, 423, 475.
Pachérensekhmet (?) : 646.
Pachérienptah : 618, 643.
Pachérineith : 612.
Padiamon : 629.
Padiamonipet : 691.
Padiamon(em)ipet : 658, 679.
Padiamonnebnésouttaouy : 604, 615, 631, 632, 658, 677, 683.
Padiaset : 598.
Padihor : 629, 648.
Padihorparê : 696.
Padimahès : 592, 593.
Padimout : 548, 549.
Paeftchaouâouyneith : 639.
Pahatyâ : 474.
Pahemnétcher : 279, 384, 515.
Pahéry : 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308.
Paka : 487.
Pakharkhonsou : 614, 660.
Pakharou : 572.
Pakharoukhonsou : 656.
Pakiry : 596, 597.
Païsis : 579.
Pami : 558.
Paneb : 454, 455.
Panéferiou : 623.
Panéhésy : 243.
Panysekhmet : 653.
Panysout : 503.
Paour : 477, 479.
Pasenenkhonsou : 611.
Paser : 256, 277, 375, 440.
Patachaïmabanakht : 550.
Patchenfy : 640, 641.
Pay : 385.
Payeftchaoubastet : 634.
Payro : 330.
Pendjéhouty : 632, 633.
Pénou : 43.
Penpaïdéhou : 456.
Pentadjer : 581.
Pepeneh (?) : 667, 668.
Pépi : 79.
Pérounéfer : 509.
Pésech : 42.
Piânkhy (?) : 221.
Pyiaÿ: 460, 463.
Pinédjem : 541.
Psammétique : 621-622, 628, 630, 638, 646.
Psammétiquemériyneith : 651.
Psammétiquesaneith : 671.
Ptahaâ : 171.
Ptahânkh : 142.
Ptahem : 650.
Ptahhotep : 635.
Ptahirdes : 620.

Ptahmâï : 411, 412, 504.
Ptahméry : 266, 267.
Ptahmès : 351, 279, 345, 414, 435.
Ptahséhânkhi : 112.
Ptahsokar : 169.
Pyoua : 499, 500.
Qaha : 424, 425, 426.
Qaouy : 318.
Qed : 247.
Qedamon : 370.
Qen : 429.
Qéna : 315.
Qenherkhépéchef : 430-431.
Qenna : 250.
Râemmaâkhérou : 601.
Râhotep (vizir) : 383.
Râhotep : 63, 418.
Ramessou (prince) : 404.
Râmose (prince) : 238.
Râmose : 443, 516, 518.
Ramsès (prince) : 464.
Ramsès I^er^ : 390, 391, 392, 393.
Ramsès II : 402, 403, 404.
Ramsèsnakht (général) : 458.
Ramsèsnakhtou : 488.
Ranoura : 261, 262, 263, 264.
Raou : 295.
Raouy : 516.
Rê : 248, 249, 512.
Réchraï (?) : 138.
Rédéneféni : 12, 13.
Rédes : 87, 88.
Réhouânkh : 107.
Rénefrès : 34, 102, 176-177.
Rénefséneb : 123.
Rénénout : 381.
Réniqer : 502.
Rennay : 328.
Rennéfer : 240, 241, 313.
Renpetnéféret : 694.
Renséneb : 58, 59, 60, 61, 107, 135, 143, 160.
Res : 163, 276.
Res/// : 144.
Resnéfer : 136.
Résou : 39.
Resséneb : 47.
Roua : 294.
Rouiou : 294.
Roumer (?) : 594.
Rouyou : 240, 241.
Saamon : 15, 86, 220, 221, 222, 227, 341, 342, 343, 344, 539, 540.
Saânqet : 225.
Sahathor (prince) : 125 .
Sahathor : 170.
Sahép : 682.
Sahéqet : 239.
Sahotep : 207.
Saiâh : 521.
Saménéhét : 71.
Samontou : 67, 104, 137.
Samout : 277, 439.
Sara : 239.
Sarê : 90, 91, 92, 93.
Satamon : 310.
Sathathor : 45.
Sattchen : 44.
Sattchétéret : 69-70.
Séânkhibrê : 53.
Séânkhy : 9.
Séhétepib : 46, 94, 95.
Séhétepibrânéhy : 11.
Sékhérou : 521.
Séménekh : 293.
Sen : 126.
Sénââib : 47.
Sénakhtpou : 229.
Senbet : 4.
Senbou : 71.
Sendjéhouty : 536.
Séneb : 76, 161, 245, 626.
Sénebef : 81.
Sénebefemânkh : 81.
Sénebefni : 139.
Sénebeni : 172.
Sénebhénâef : 164.
Séneberaou : 179.
Sénebimef : 125.
Sénebsoumâï : 23, 501.
Sénebtify : 108.
Sénémiâh : 519.
Sénénou (f.) : 259.
Sénénou (h.) : 297.
Senhéréty : 122.
Senhotep : 198, 295.
Sennédjem : 437, 438, 462.
Sennéfer : 326, 481.
Sennétcher : 296.
Sénou : 181, 341, 342, 343, 344.
Sénousret : 32, 38, 62, 73, 513, 514.
Senréhet : 122.
Senrès : 280.
Senséneb (f.) : 116, 155.
Sensobek : 31.
Ser : 237.
Sési : 60.
Sétaou : 492.
Seth : 510.
Séthy I^er^ : 390, 391, 402.
Sobekemheb : 131, 156, 224.
Sobekemsaef : 113.
Sobekhotep : 32, 47, 72, 99, 114, 137, 169, 192.
Sobekiry : 18, 110.
Sobekménekh : 18.
Sobeknakht : 118, 142.
Sopedher : 228.
Souadjptah : 137.
Souemnoub : 480.
Soutyemheb : 407.
Taâ (roi) : 231, 234.
Taemouadjésy : 362, 363.
Tahouy : 252.
Taïtou : 278.
Takémy : 55.
Takéres : 619.
Takhâ : 459.
Takhât : 527.
Tanébet : 251.
Tayseq : 663.
Tchaenouaset : 598.
Tchanéfer : 429.
Tchay : 74, 442.
Tchaytchay : 487.
Tchéch : 246.
Tchéhénout : 8.
Tchembou : 259.
Tchéna : 265.
Tchénetpanout (?) : 507.
Tchéniaâ : 85.
Tchéniânkh : 68.
Tchétou : 124.
Tchouiay : 535.
Tchoutchou : 364.
Tefket : 252.
Tefnakht : 669, 670.
Ténetnoub : 294.
Téti : 255.
Téti/// : 217.
Tétiân : 200, 216.
Tétiânkh : 352.
Tétinéfer : 194, 195, 196, 197.
Tétinéféret : 96.
Tétisaantef : 202, 203, 204, 211.
Tétou : 106.
Thoutmès : 250.
Thoutmosis : 189, 351.
Tinethout : 301.
Tita : 315.
Titataou : 499, 500.
Tou(y) : 315.
Tounra : 292.
Tourabay : 440.
Touro : 271-272.
Tousy : 476.
Toutânkhamon (roi) : 361.
Toutou : 630.
Youa : 412.
Youyou : 414, 420, 421, 447.

INDEX GENERAL

Nota bene :

- Pour les noms personnels des liturgistes et des bénéficiaires mentionnés dans les formules *sˁnḫ rn*, voir *supra*, « Index des anthroponymes… », p. 721-724.
- Dans la colonne « Pages, notes de bas de page et figures », les nombres seuls indiquent la pagination ; les mentions des notes de bas de page sont précédées de (n.) et celles des figures de (fig.).

Anthroponymes (rois et particuliers)	Pages, notes de bas de page et figures
Âhmès-Néfertary	**VOL. II :** 297, 299, 316, 409, 493
Amenhotep I^er^	**VOL. I :** 76, 198, n. 1348 ; **VOL. II :** 540
Amenhotep II	**VOL. I :** 133, 219 ; **VOL. II :** n. 2537
Amenhotep III	**VOL. I :** 154, 221 ; **VOL. II :** 398, n. 2537, 445, n. 2983, 446, n. 2998, n. 3026, 493
Amenhotep IV	**VOL. I :** 105, 132 ; **VOL. II :** n. 2537, n. 3281
Antef Noubkhéperrê	**VOL. I :** 197
Aÿ	**VOL. II :** n. 1786, 296, n. 2537, 491, 529
Chémaï (vizir)	**VOL. I :** 137
Hatchepsout	**VOL. I :** 255 ; **VOL. II :** 366
Héqaïb (gouverneur)	**VOL. I :** 99, 137, 163-164, 186, 216, 224-225, 249-250 ; **VOL. II :** 279, 552
Iâhmès, fils d'Abana	**VOL. I :** 19, 32, 41, n. 234, fig. 1, 128, fig. 33, 149, 150, 230, 233, 234, fig. 56, n. 1507 ; **VOL. II :** 352, 353, 355
Iâhmès-Sapaïr (prince)	**VOL. I :** 95, 124, 125, 126 ; **VOL. II :** 317, 323, 330, 361, n. 2224, n. 2296, 379
Isi (dignitaire d'Edfou)	**VOL. I :** 137, 216, 217, 242 ; **VOL. II :** 552
Kamosis	**VOL. II :** 312
Khnoumhotep II	**VOL. I :** 147, 148, n. 978, 232, n. 1563, 253 ; **VOL. II :** 3382, 551
Médounéfer (gouverneur)	**VOL. I :** 137
Mérenptah-Siptah	**VOL. I :** 255, 256
Montouemhat (« maire » de Thèbes)	**VOL. I :** 203
Montouhotep II	**VOL. I :** n. 768, 197, 213, 221 ; **VOL. II :** 511
Nakhtmin (général)	**VOL. II :** 399
Néferhotep I^er^	**VOL. I :** 22, 155 ; **VOL. II :** 311, 390, 437
Néfertiti	**VOL. II :** 316
Ouadjmès (prince)	**VOL. II :** 345, n. 2770
Oudjahorresnet (médecin)	**VOL. I :** 43, 143, 145
Pédoubastis I	**VOL. II :** 351
Pétosiris (prêtre de Thot)	**VOL. I :** 24, 42, 64, 200, n. 1259, n. 1268, 202, 231
Pinedjem (pontife)	**VOL. I :** 160, 237
Psammétique I^er^ (Ouahibrê)	**VOL. I :** 199, n. 1325
Ramsès I^er^	**VOL. I :** 110, 111, n. 621, 131, 158, 164, 165, 166 ; **VOL. II :** 379, 383, n. 2387, n. 2964, 446, 552

Anthroponymes (rois et particuliers)	Pages, notes de bas de page et figures
Ramsès II	**VOL. I :** 32, 65, 69, 70, 125, 151, 154, 158, 164, fig. 43, 167, 201, 219, 221, 235, n. 1516, 237, fig. 60, 244, 245, 252 ; **VOL. II :** 345, 379, 421, 425, 426, n. 2961, 445, 494, 541, 552, 553
Ramsès III	**VOL. I :** 20, 30, 161
Ramsès IV	**VOL. I :** 45, 257
Séqenenrê-Taâ	**VOL. I :** 125, 126 ; **VOL. II :** 323, 361, 362, 379
Sésostris I^er^	**VOL. I :** 217, 220, n. 1414, 225 ; **VOL. II :** 289, 352, 360, 386, 427, 428, 505
Séthy I^er^	**VOL. I :** 31, 32, 65, 110, 111, n. 621, 125, n. 768, n. 879, 158, 164, 165, 166, 167, n. 1481, n. 1513, n. 1516, 242 ; **VOL. II :** 287, 379, 383, 445, 494, 552
Taemouadjésy (« doyennes des recluses »)	**VOL. I :** 107, n. 596 ; **VOL. II :** 324, 327, 441-446
Takélot II	**VOL. II :** 351
Taousert	**VOL. I :** 256 ; **VOL. II :** 316
Téti (Mérenptah)	**VOL. I :** 103, 215 ; **VOL. II :** 296
Thoutmôsis I^er^	**VOL. I :** 157, 244 ; **VOL. II :** n. 3531
Thoutmôsis III	**VOL. I :** 45, 193, 236, 255, n. 1689, 256, n. 1695, 257, fig. 75 et 76 ; **VOL. II :** 299, 533
Tiyi	**VOL. II :** 316, n. 2537, n. 2983, 446, n. 2998
Toutânkhamon	**VOL. I :** 125, n. 824 ; **VOL. II :** n. 1786, 324, 326, 396, 398, 399, n. 2535, n. 2537, 442, n. 2956, 446

Divinités, hypostases divines	Pages, notes de bas de page et figures
Amon/Amon-Rê	**VOL. I :** 133, 160, n. 1456, 236, 237, 238, 244, 257 ; **VOL. II :** 297, 351, n. 2318, n. 2606, 445, 446, 472, 494
Anubis	**VOL. I :** 67, 127, 149 ; **VOL. II :** 289, 296, 297, 392, 430, 474, n. 3291
Apis	**VOL. I :** 123 ; **VOL. II :** 296, 297, n. 1881, 299, 300, 401, 512, 513
Atoum/Atoum-Rê	**VOL. I :** 25, 29, 219, 220, 221 ; **VOL. II :** 444, 480
fétiche abydénien	**VOL. I :** 165 ; **VOL. II :** 207, 299, 357, 491, 497, n. 3329, 534
Fils d'Horus (les quatre)	**VOL. II :** 292, 474, n. 3186, 475
Hathor	**VOL. I :** 119, 222, 257 ; **VOL. II :** 296, 297, 438, n. 2922, 441, n. 2961, 445, n. 2995, 482, 497, 498, n. 3635
Horus de Mésen	**VOL. I :** n. 879, 158, 379
Isis	**VOL. I :** 25 ; **VOL. II :** 292, 297, 299, 338, 339, 474, 554, 561
Khnoum	**VOL. I :** 167, 254, n. 1684, 255
Khonsou	**VOL. I :** 195 ; **VOL. II :** 297, 445
Min	**VOL. I :** 133, 197, 248, 388, 486, 527 ; **VOL. II :** 388, 486, 527
Min-Horus-Nakht	**VOL. I :** 78, 246 ; **VOL. II :** 296, 508
Mnévis	**VOL. I :** n. 1410, 220, n. 1418, 221, n. 1427
Montou	**VOL. II :** 401, n. 3231
Neith	**VOL. I :** 166-167, 203, 227, 229 ; **VOL. II :** 292, 474
Nekhbet	**VOL. I :** 221, 222
Nout	**VOL. I :** 194, 202, n. 1281 ; **VOL. II :** n. 488, n. 3279

Divinités, hypostases divines	Pages, notes de bas de page et figures
Osiris	**VOL. I :** 25, 59, 73, 82, 115, 119, 127, 155, 156, 157, 164, 165, n. 1033, 171, 201, 202, 204, 205, n. 1307, 211, 222, fig. 57, 244, 245, 246 ; **VOL. II :** 274, 277, 292, 296, 297, 299, 300, 335, 338, 339, 360, 373, 374, 387, 388, 400, 401, 402, 409, 416, 445, 461, 464, 470, 471, 474, 479, 483, 487, 491, 492, 493, 494, 497, 498, 499, 548, 549, 554
Oupouaout	**VOL. I :** 246 ; **VOL. II :** 295, 297, 388, 400, 429, 493, 494, 508, 509, 528, 547
Ptah	**VOL. II :** 296, 297, 468,
Ptah-Sokar	**VOL. II :** 388, 462, n. 3312, 520
Rê/Rê-Horakhty	**VOL. I :** 28, 67, 109, 111, 244, 245 ; **VOL. II :** 289, n. 1872, 297, 299, 326, 383, 445, 497, 513, 534, 535, 546
Seth	**VOL. I :** 28, 171, 236 ; **VOL. II :** 297, 483
Sokar	**VOL. II :** 295, 296, 357, 491, 492, 529, 557
Thot	**VOL. I :** 255, 256 ; **VOL. II :** n. 2310, 427, 445, 468, 474, 475, 494

Nota bene : pour les lieux de conservation des sources du corpus *sˁnḫ rn*, cf. *supra*, « Temples, tombes, magasins de fouilles et lieux divers », p. 699-700.

Toponymes, sites archéologiques	Pages, notes de bas de page et figures
Abou Simbel	**VOL. I :** 29, 256 ; **VOL. II :** 324, n. 2961, 446
Abydos	**VOL. I :** 78, 79, 110, n. 735, 136, 137, 152, n. 885, 155, 156, 163, 165, n. 1325, 210213, 224, 226, 235, fig. 57, 242, n. 1618, 246, 248 ; **VOL. II :** 274, 404, 416, 429, 434, 437, n. 3023, 494, 524, 528
Akhmim (El-Hawawish)	**VOL. I :** 230, fig. 53, n. 1486 ; **VOL. II :** n. 2155
Assouan	**VOL. I :** 97, 137, 222, 249, 254 ; **VOL. II :** 411, 413, n. 2961, n. 3026, 444
Balansourah	**VOL. I :** 132
Batn el-Haggar (2e cataracte)	**VOL. I :** 218, n. 1385
Béni Hassan	**VOL. I :** 45, 110, 147, n. 874, 190, 232, fig. 54, 253, n. 1698 ; **VOL. II :** 382, n. 2785
Bouhen	**VOL. I :** n. 1354, 217-219, n. 1389, n. 1400, 255, fig. 73-74 ; **VOL. II :** 312, 356, 357, 389
« Cachette » de Karnak	**VOL. I :** 104, 159, 160, 193, 196, 197, 201, 26, 336, 358, 360, 494, 534 ; **VOL. II :** 336, 342, 358, 360, 494, 534
Cheikh Abd el-Gournah	**VOL. I :** 154, 214, 230 ; **VOL. II :** 346, 474
Deir el-Bahari	**VOL. I :** 45, 213, 214, 256, n. 1695, 257, n. 1707, n. 1708 ; **VOL. II :** 366
Deir el-Médîna	**VOL. I :** 46, 74, 154, 214, n. 1353, 218, 230, 233, 236, 241, n. 1559, 245, n. 1633, 251 ; **VOL. II :** 285, 304, 329, 334, 350, n. 2252, n. 2253, 401, 472, n. 3333, 520, 540, 541, 543
Dendara	**VOL. I :** 222, n. 1521
Dra Abou el-Naga	**VOL. I :** 214
Éléphantine	**VOL. I :** n. 936, 163-164, n. 988, 224-225, 249 ; **VOL. II :** 279, 304, n. 2866, 437, 535, 552
Elkab	**VOL. I :** 41, 128, 149, 221-222, 230, fig. 56 ; **VOL. II :** 350, 352, 355, n. 3664
Esna	**VOL. I :** 219, n. 1404, n. 1405
Héliopolis	**VOL. I :** 219-221, 245 ; **VOL. II :** 288, 480

Toponymes, sites archéologiques	Pages, notes de bas de page et figures
Karnak	**VOL. I :** 150, 159-160, 161, 162, 163, 191, 192, 214, 223, 226, 257 ; **VOL. II :** 342, 358
Kôm es-Sultân, Kôm el-Sultan	**VOL. I :** 155, 211, 212
Louqsor	**VOL. I :** 225, n. 1484, 239, fig. 60
Memphis	**VOL. I :** n. 243, 162, 212, 215, 219, 224, 226-227, 245 ; **VOL. II :** n. 3312, n. 3413
Mernéfret (ville du XVI^{e} nome de HE)	**VOL. I :** 148, 190
Pyramide de Djéser (Saqqâra)	**VOL. I :** 181
Pyramide de Téti (Saqqâra)	**VOL. I :** 215 ; **VOL. II :** 365
Ramesseum	**VOL. I :** n. 1457 ; **VOL. II :** 346
Saïs	**VOL. I :** 166, 191, 193, 227 ; **VOL. II :** n. 2650
Sérapéum (de Memphis)	**VOL. I :** 123, 215 ; **VOL. II :** 300, 512,
« Station de repos du col de la Vallée des Rois »	**VOL. I :** 251
Ta-Our (8^{e} nome de HE)	**VOL. I :** 164-166
Tarémou/Léontopolis	**VOL. I :** 147, 157
Tell Edfou	**VOL. I :** 97, 215, n. 1311
Temple d'Amon (Karnak)	**VOL. I :** 157, 160, 161, 162, 203
Temple de Khonsou (Karnak)	**VOL. I :** 160
Temple de Louqsor	**VOL. I :** 237, fig. 60 ; **VOL. II :** 366, 445
Temple de Min (Coptos)	**VOL. I :** 197,
Temple de Montou (Karnak)	**VOL. I :** n. 981
Temple de Neith (Saïs)	**VOL. I :** 191, 203
Temple d'Osiris (Abydos)	**VOL. I :** 55, 155, 156, 158, 165, 166, 190, 211, 212, fig. 57 ; **VOL. II :** 289, 383, 438, 460, 553
Temple de Philae	**VOL. I :** 253
Temple de Rê (Héliopolis)	**VOL. I :** 245
Temple de Seth (Ombos)	**VOL. I :** n. 1484, 236, fig. 59
Temple « T » de Kawa	**VOL. II :** 442
Terrasse du Grand Dieu (*rwd n*[*y*] *nṯr ꜥ3*)	**VOL. I :** 137, 156, 211, 212
Thèbes	**VOL. I :** 161-162, 203, 213-214, 219, 225-226, 257 ; **VOL. II :** 351
Thèbes (rive Ouest)	**VOL. I :** 213, 214, 225, 228, 257 ; **VOL. II :** 462, 472
Tombe C 81 (Abydos)	**VOL. II :** 434, 524
Tombe de Khâbékhnet (TT 2)	**VOL. II :** n. 2770
Tombe de Néferâbou (TT 5)	**VOL. I :** 214
Tombe de Néferhotep (I) (TT 6)	**VOL. I :** 239
Tombe de Khâ (TT 8)	**VOL. II :** 401
Tombe de Nebamon (TT 24)	**VOL. I :** 187, 188
Tombe d'Amenemipet (TT 29)	**VOL. II :** 346
Tombe de Padiaméniopé (TT 33)	**VOL. I :** 214
Tombe du vice-roi Houy (TT 40)	**VOL. II :** n. 2960, n. 2964
Tombe d'Ouserhat (TT 51)	**VOL. II :** 471
Tombe d'Ouserhat (TT 56)	**VOL. I :** n. 1457
Tombe de Khâemhat (TT 57)	**VOL. II :** 474
Tombe d'Antefiqer (TT 60)	**VOL. II :** 427
Tombe d'Amenemhat (TT 82)	**VOL. I :** 193 ; **VOL. II :** 401
Tombe de Qenamon (TT 93)	**VOL. II :** 441
Tombe de Sennéfer (TT 96 A et B)	**VOL. II :** 346

Toponymes, sites archéologiques	Pages, notes de bas de page et figures
Tombe de Rekhmirê (TT 100)	**VOL. I :** 65
Tombe de Paser (TT 106)	**VOL. I :** 202 ; **VOL. II :** n. 3185
Tombe de Néferhotep (II) (TT 216)	**VOL. I :** 239
Tombe d'Iâhmès Houmâÿ (TT 224)	**VOL. II :** 346
Tombe d'Amonemouia (TT 270)	**VOL. II :** 398
Tombe de Tourabaÿ (TT 327)	**VOL. I :** 245
Tombe d'Amenemhat (TT 340)	**VOL. II :** 409
Tombe d'Inherkhaou (TT 359)	**VOL. II :** n. 3664
Tombe de Qaha (TT 360)	**VOL. I :** 238
Tombe de Mérymès (TT 383)	**VOL. II :** 398
Tombe de Sarenpout I^{er} (Qoubet el-Haoua)	**VOL. II :** 386
Tombe de Tefibi (Assiout, n° 3)	**VOL. I :** 200
Tombe de Khéty I (Assiout, n° 5)	**VOL. II :** 349
Tombe de Métchen (Gîza, IV^{e} dyn.)	**VOL. I :** 65
Tombe d'Iarti à Saqqâra (VI^{e} dyn.)	**VOL. II :** 428
Tombe de Nebkaouher (Saqqâra, V^{e} dyn.)	**VOL. II :** n. 3104
Tombe de Nedjemib (Saqqâra, VI^{e} dyn.)	**VOL. II :** 471
Tombe royale d'Amarna	**VOL. II :** 369
Vallée des Rois (en général)	**VOL. I :** 251, 252 ; **VOL. II :** 346
Vallée des Rois (VdR 35)	**VOL. II :** 346
Vallée des Rois (VdR 46)	**VOL. II :** 446
Vallée des Rois (VdR 48)	**VOL. II :** 346
Vallée des Rois (VdR 62)	**VOL. I :** n. 1475 ; **VOL. II :** n. 1786, 399

Rituels et fêtes	Pages, notes de bas de page et figures
Belle Fête de la Vallée	**VOL. I :** 72-73, 257 ; **VOL. II :** 516
Chant du harpiste	**VOL. I :** 35, 60, 65, 71-73, 202 ; **VOL. II :** 435, 436, 455, 523, 524
Extra-sepulchral shabti deposit	**VOL. I :** 228 ; **VOL. II :** 312, 318, 364
Fête du mois	**VOL. I :** 62
Fête d'Opet	**VOL. II :** 441, 472
Fête *ouag*	**VOL. I :** 61
Fête de l'Ouverture de l'année	**VOL. I :** 62
Fête-*sed*	**VOL. II :** 463
Fête de Sokar	**VOL. I :** 61
Fête de Thot	**VOL. I :** 61
Rituel « d'effacer les pas »	**VOL. II :** 465, 468-469, n. 3133
Rituel de l'Appel aux vivants	**VOL. I :** 14, 21, 35, 55, 60, 65, 68-70, 82, 84, 153, 168, 188, 189, 200, 201, 248 **VOL. II :** 427, 438, n. 2920, 455, 471, 479, 553
Rituel de l'Ouverture de la bouche	**VOL. I :** 34-35, 55, 60, 65-67, 84, 223 ; **VOL. II :** 274, n. 1786, 289, 416, n. 3049, 461, n. 3130, n. 3160, 475, 483, 500, n. 3354, 541

Nota bene : pour les sources *sʿnḫ rn*, voir *supra*, « Index des citations des sources *sʿnḫ rn* », p. 681-698.

Sources littéraires	Pages, notes de bas de page et figures
Enseignement de Ptahhotep (P. Prisse)	**VOL. I :** 168 ; **VOL. II :** 553
Formule *d n*(*y*)-*sw.t ḥtp*	**VOL. I :** 35, 43-44, 49, 55-65, 67-72, 76, 80, 81, 82-83, 85, 107-109, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 145, 163, 176, 196, 198, 201, 203, 204, 238, 240, 243, 244, 246, 254 ; **VOL. II :** 288, 290, 291, 294, 296, 300, 305, 308, 324, 341, 353, 357, 359, 360, 365, 373, 374, 375, 376, 379, 380, 391, 394, 395, 397, 398, 400, 402, 405, 408, 409, 411, 412, 414, 418, 423, 425, 426, 429, 434, 436, 439, 455, 458, 459, 470, 478, 479, 480, 485, 486, 488, 491, 492, 493, 494, 505, 507, 508, 510, 523, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 535, 536, 541, 548, 550
Formule saïte	**VOL. I :** 60
Lettre(s) aux morts	**VOL. I :** n. 202, 62, 63, n. 367, 126 ; **VOL. II :** n. 1727
Livre de Chou	**VOL. I :** 29
Livre des Morts, chap. 1	**VOL. I :** 60, 66, n. 385 ; **VOL. II :** 541
Livre des Morts, chap. 6	**VOL. I :** 60-61, 63, 228 ; **VOL. II :** 318, 398
Livre des Morts, chap. 25	**VOL. I :** 24
Livre des Morts, chap. 30B	**VOL. I :** 20 ; **VOL. II :** 363
Livre des Morts, chap. 81A et B	**VOL. II :** 514
Livre des Morts, chap. 136A	**VOL. I :** 205
Livre des Morts, chap. 151	**VOL. I :** 60
Papyrus d'Héqanakht	**VOL. II :** 386, 428
Papyrus Westcar	**VOL. II :** 311, 385
Stèle de Katumuwa	**VOL. I :** 12
Stèle de Khentika	**VOL. I :** 15, 25, 196
Textes des Pyramides (en général)	**VOL. I :** 15, 71, 95, 171, n. 1134, 202 ; **VOL. II :** 274, 279, 366, 372, 470, 483, 501, 513, 514, 548, 554, 561
Textes des Pyramides (formule 200)	**VOL. II :** 500
Textes des Pyramides (formule 32)	**VOL. II :** 471
Textes des Pyramides (formule 363)	**VOL. II :** n. 2620
Textes des Pyramides (formule 364)	**VOL. I :** 480
Textes des Pyramides (formule 373)	**VOL. II :** 480
Textes des Pyramides (formule 422)	**VOL. I :** 186, 195
Textes des Pyramides (formule 435)	**VOL. I :** 202
Textes des Pyramides (formule 521)	**VOL. II :** 482
Textes des Pyramides (formule 578)	**VOL. II :** 538
Textes des Pyramides (formule 600)	**VOL. II :** 480
Textes des Pyramides (formule 601)	**VOL. I :** n. 84
Textes des Pyramides (formule 660)	**VOL. I :** n. 159
Textes des Sarcophages (en général)	**VOL. I :** 95, 171, 199, 204 ; **VOL. II :** 366, 483, 548
Textes des Sarcophages (*Spell* 30-41)	**VOL. I :** 64 ; **VOL. II :** n. 1755, 554
Textes des Sarcophages (*Spell* 38)	**VOL. I :** 64, 168, 253
Textes des Sarcophages (*Spell* 62)	**VOL. II :** n. 2418
Textes des Sarcophages (*Spell* 75-83)	**VOL. I :** n. 157
Textes des Sarcophages (*Spell* 146)	**VOL. II :** 393, 397
Textes des Sarcophages (*Spell* 237)	**VOL. I :** 25
Textes des Sarcophages (*Spell* 251)	**VOL. I :** 204
Textes des Sarcophages (*Spell* 291)	**VOL. II :** n. 2424

Sources littéraires	Pages, notes de bas de page et figures
Textes des Sarcophages (*Spell* 405)	**VOL. I :** 199
Textes des Sarcophages (*Spell* 410)	**VOL. I :** 24
Textes des Sarcophages (*Spell* 412)	**VOL. I :** 24
Textes des Sarcophages (*Spell* 472)	**VOL. I :** n. 342 ; **VOL. II :** n. 2423
Textes des Sarcophages (*Spell* 586)	**VOL. I :** 199

Notabilia	Pages, notes de bas de page et figures
Aktionsart du verbe	**VOL. I :** 52
aniconique (document)	**VOL. I :** 61, 62, 86, 93, 103, 124, 244 ; **VOL. II :** 297, 298, 300, 301, 307, n. 1932, 309, 310, 326, 327, 336, 342, 349, 350, 355, 356, 455, 534, 535, 556
ANOC (*Abydos North Offering Chapel*)	**VOL. I :** 74, 78-81, 134-137, 156, n. 924, 188, 211 ; **VOL. II :** 352, 394, 413, n. 2818, n. 2902
aspectivité	**VOL. II :** 512, n. 3415, 521
autoréférence	**VOL. I :** 47
ba	**VOL. I :** 25, 30, 31, 61, 187, 193, 195, 202 ; **VOL. II :** 336, 339, 458, n. 3067, 471, 478
Belebungsformel (« formule d'animation »)	**VOL. I :** 33, 40, 210, 224
Besucherinschriften (« inscriptions de visiteurs »)	**VOL. I :** 254
« bouche des vivants »	**VOL. I :** 64, 133, 168, 169, 185, 188, 195, 253 ; **VOL. II :** 358, 542, 553-554
chaouabti	**VOL. I :** 60, 102, 107, 227-229, fig. 52, 243 ; **VOL. II :** n. 1902, 307, 310, 313, fig. 90, 318, 327, 330, n. 2059, 337, 364, n. 2348, 381, n. 2423, 398, n. 2529, 399, 425, 534
cleft sentence	**VOL. I :** 40, n. 332, 92, 95, 98, n. 545, 102 ; **VOL. II :** 555
collier-*ménat*	**VOL. II :** 455, n. 3040, 465, 466, 467, 477
collier-*ousekh*	**VOL. II :** 282, 365, 419
condensation narrative	**VOL. II :** 455, n. 3040, 465, 466, 467, 477
consanguin(e)	**VOL. II :** 320, 377, n. 2347, n. 3477
damnatio memoriae	**VOL. I :** 21, 197
« effet de réel »	**VOL. I :** 148
énoncé-titre	**VOL. I :** 122
Ersatzkind, « enfant de substitution »	**VOL. II :** 389
« fils royal » fictif	**VOL. II :** 390
germain(e)	**VOL. II :** 375, 376, 377, n. 2347
graffito, graffiti	**VOL. I :** 68, 237, 253-258, n. 1683, n. 1688, n. 1689, n. 1707, n. 1708, fig. 72, 73, 74, 75, 76 ; **VOL. II :** 301, 310, n. 2585, 411, 412, 437, 535, n. 3664
Handlungsbeischriften (« note d'action »)	**VOL. I :** n. 283, 74-75
Homo sapiens	**VOL. I :** 12
ka	**VOL. I :** 16, 25, 28, 109, 223 ; **VOL. II :** 282, 287, 400, 402, 426, 429, 462
monde des vivants	**VOL. I :** 17, 140, 168 ; **VOL. II :** 371, 514
mort (la)	**VOL. I :** 11
morts et vivants	**VOL. I :** 16, 20, 26, n. 168, 40, 70, 73, 126, 169, 174, 175, 177, 182, 183, 185, 253 ; **VOL. II :** 516, 517, 519, 524, 554
« mouchoir »	**VOL. II :** 457, 459, n. 3082, 463, n. 3096, n. 3098, n. 3104, 464, 473, n. 3180, 499
Néandertaliens	**VOL. I :** 11
Œil d'Horus (*jr.t Ḥr*)	**VOL. II :** 471, n. 3160, n. 3161, 475, 482, 483, 484, 501

Notabilia	Pages, notes de bas de page et figures
pardalide (peau de panthère/léopard)	**VOL. I :** 109 ; **VOL. II :** 278, 289, 304, n. 1914, 320, 323, 325, 342, 395, 402, n. 2560, 414, 416, 417, 457, 460, n. 3080, n. 3081, 461, n. 3082, n. 3086, n. 3091, 462, 463, 464, 530, 547
Parentalia	**VOL. I :** 13, 14
perideipnon	**VOL. I :** 13
plante-*hdn*	**VOL. II :** 468-469
posture composite (du liturgiste)	**VOL. II :** 455, 456 (tabl. 11), 457, 465 et *passim*
posture opératoire (du liturgiste)	**VOL. I :** 62, 85, 86, n. 483, 238, n. 1527 ; **VOL. II :** 309, 333, 334, 454-455, 465, 467, 477, 504-508, 511, 514-515, 525-527, 529, 556
prêtre-*sem*	**VOL. I :** 67 ; **VOL. II :** n. 1786, 284, 292, 304, 323, 416, 417, n. 3049, 461, 462, 464, n. 3160, 483, 484
pronom déictique	**VOL. I :** 41, n. 266, 92, 111, 115, 118, 119, 121, n. 721, 138, 142, 149 ; **VOL. II :** 412, 429, 447
réversion des offrandes	**VOL. I :** 182 ; **VOL. II :** 468, 478, 492, 519, 552
rhémacité du sujet	**VOL. I :** 96
« signature » (du document)	**VOL. I :** 48-49, 74-75, n. 434, 177, 254, 255 ; **VOL. II :** 557, 558
Stiftungsformel (« formule de dédicace »)	**VOL. II :** 394
Stiftungsvermerk (« note de dédicace »)	**VOL. I :** n. 283, 74 ; n. 578
« succession des générations »	**VOL. II :** 358, n. 2206, 359, 366, 552, 561
surcharge autoréférentielle	**VOL. I :** 146, 148
synecdoque généralisante	**VOL. I :** 46, 50, 52, 53, 54, 144, 149, 150, 154, 162, 164, 168, 170
transfiguration du défunt (*Verklärung*)	**VOL. I :** 197, n. 1543 ; **VOL. II :** n. 3135, 481, 548
Trésor de Chabaka	**VOL. I :** 157
Trésor de Thoutmôsis I^{er}	**VOL. I :** 213
utérin(e)	**VOL. II :** n. 2194, 2195, 375, 376, 377, n. 2347
valeur « anticipative » (des épithètes)	**VOL. I :** 172, 173, 175, 178 ; **VOL. II :** 506
yod prothétique	**VOL. I :** 104, 105

Termes égyptiens	Pages et notes de bas de page
ꜣb.t, « maisonnée »	**VOL. II :** 387, 393, 397, 413
ꜣḫ, « esprit-*akh* »	**VOL. I :** n. 342, 63
ꜣḫ jqr n(*y*) *Rꜥ*, « esprit-*akh* excellent de Rê »	**VOL. I :** 214, n. 1353 ; **VOL. II :** 308, 498, n. 3333
jwꜥ/*jwꜥw*, « héritier »	**VOL. I :** 93, 171 ; **VOL. II :** n. 1714, 274, 277, 278-283, 538, n. 3551, 540
jb, « conscience, intérieur-*ib* »	**VOL. I :** 30 ; **VOL. II :** 363, n. 3193
ꜥbꜣ, « stèle »	**VOL. I :** 145-146
wꜥb, « prêtre-*ouâb* »	**VOL. I :** 115, 197, 201 ; **VOL. II :** 283, n. 1804, 286, 303, 388, 401, 420-424, n. 2722, n. 2728, n. 2731, n. 2738, n. 2746, n. 2747, n. 2748, n. 2751, Tabl. 10 (p. 422)
wr ou *smsw*, « aîné »	**VOL. I :** n. 496, 171, 276-278 ; **VOL. II :** n. 1714, n. 1740, 462, 538, n. 3543
wḥm, « répéter, recommencer, renouveler »	**VOL. I :** n. 168, 177-179, 204-205 ; **VOL. II :** 374, 470, 506
wḫ(*ꜣ*), « colonne »	**VOL. I :** 148
wsḫ.t, « cour »	**VOL. I :** 160-161, 226
wḏ, « stèle »	**VOL. I :** 145-146
wḏꜣ mdw, « jugement »	**VOL. I :** 171

Termes égyptiens	Pages et notes de bas de page
bnbn ou *bnbn.t*, « pyramidion »	**VOL. I :** 243 ; **VOL. II :** 480
pr.t-ḫrw, « offrande invocatoire »	**VOL. II :** 459, 470, 471, 472
mɜwj/smɜwj, « être renouvelé, régénéré »/« renouveler, restaurer, rénover »	**VOL. I :** 185, 187, 191-192
mᶜḥᶜ.t, « chapelle »	**VOL. I :** 71, 78, 137, 152, 155, 156, 164, 165, 211, 212 ; **VOL. II :** 434
mnw, « monument (mémorial) »	**VOL. I :** 98, 141, n. 824, 150-151, n. 978, 165, n. 1002, 192
mnḫ/smnḫ, « devenir puissant, efficace »/« rendre puissant, efficace »	**VOL. I :** 22, 136, 185, 187-189, 190, 191
mry=f, mr(*y*)*=f*, « bien-aimé »	**VOL. I :** n. 361, 79, 104, 171 ; **VOL. II :** n. 1714, n. 1721, 274-276, n. 1727, 277, 278, 279, 280, 281, n. 2018, 2019, 395, 416, 426, 433, 434, n. 3552, n. 3553, n. 3554
mtr, « normal exact, précis »	**VOL. II :** 377
njw.t, « cité »	**VOL. I :** 30, 148, 161-163, 213, 257, n. 1706
njs, « appeler, invoquer »	**VOL. I :** 24, 185, 199, 202-204 ; **VOL. II :** 458
nḥḥ, « éternité »	**VOL. I :** 138-144 ; **VOL. II :** 430
nḫḫ, « être revigoré, régénéré, revitalisé »	**VOL. I :** 22, 185, 186, 192, 195
ns.t, « siège, trône » (mais aussi « fonction »)	**VOL. I :** 250-253, n. 1670, fig. 71 ; **VOL. II :** n. 1761, 538
nṯr, *nṯr.w*, « dieu », « dieux »	**VOL. I :** 140
nṯr ᶜnḫ, « dieu vivant »	**VOL. I :** 215-217 ; **VOL. II :** n. 3666
r(*ɜ*)*-pr*, « temple »	**VOL. I :** 154-158, 160
rᶜ nb, « chaque jour »	**VOL. I :** 138, 142, 143
rwḏ/srwḏ, « devenir solide, prospère »/« faire prospérer, consolider, affermir »	**VOL. I :** 22, 136, 185, 187-189, 190, 191
rn nfr, « beau nom »	**VOL. I :** 196, n. 1231,
ḥɜty, « cœur »	**VOL. I :** 30 ; **VOL. II :** 363, 483
ḥw.t-nṯr, « temple »	**VOL. I :** 154-155
ḥw.t-kɜ, « chapelle du *ka* »	**VOL. I :** n. 451, 137, 147, 155, 162, 224, 225, n. 1521 ; **VOL. II :** 535
ḥm-kɜ, « desservant du *ka* »	**VOL. I :** n. 493, 187 ; **VOL. II :** 284, n. 1805, n. 1806, 425-429, n. 2767, n. 2785, 433, 472, 478, 557
ḥs.t, « aiguière »	**VOL. II :** 423, 473, n. 3253, 477, 482, 485
ḫwy, « protecteur »	**VOL. I :** n. 1371, 216
ḫpš, « patte antérieure du taureau »	**VOL. II :** 482, 483, n. 3253, n. 3258, 484
ḫn, « frapper dans ses mains »	**VOL. II :** 438
ḫrp kɜ.wt, « conducteur des travaux »	**VOL. I :** 41, 118
ḫry-ḥb, « prêtre-ritualiste »	**VOL. I :** 48, n. 754, 156, 186, 202, 244 ; **VOL. II :** 283, 303, 320, 325, 335, 342, 351, 352, 421, 425, 427, n. 2781, 468, 478, 483, 557
ḫrd n(*y*) *kɜp*, « enfant du *kap* »	**VOL. II :** 325, 391, 521, 522
sɜṯ mw, *stj mw*, *wɜḥ mw*, « répandre de l'eau » (rituel)	**VOL. I :** 200, 239 ; **VOL. II :** n. 3139, 469, 471
sᶜḥ tɜty, « noble vizir »	**VOL. I :** n. 1371, 217
swɜḥ, « faire durer »	**VOL. I :** 185, 192, 193-194
sbɜ, « porte »	**VOL. I :** 145, 148, 192
smy.t, « monument funéraire (collectif) »	**VOL. I :** 95, 123, 137, 151-153 ; **VOL. II :** 380
smw nfr, « parfait secours »	**VOL. I :** n. 112, 126 ; **VOL. II :** 362
sn-ḏ.t, « domaine funéraire »	**VOL. II :** 338
sḫɜ, « se souvenir », « garder en mémoire », « se remémorer »	**VOL. I :** 22, n. 104, 185, 192, 196-199, n. 1244 ; **VOL. II :** 550

Termes égyptiens	Pages et notes de bas de page
sš-qd(*.w*)*t*, « peintre-dessinateur »	**VOL. I :** 41, 42, n. 259, 48, n. 272, 58, 66, 75, 128, n. 754, 156, 188; **VOL. II :** 350, 353, 355, 356, 533
kȝ, « double »	**VOL. I :** 16, 28, 30, 109, 223 ; **VOL. II :** 400, 426, 429
qbḥ(*w*), « eau fraîche »	**VOL. II :** 471, 480, n. 3138
twt, « statue »	**VOL. I :** 146-147
tp tȝ, « sur terre », « ici-bas »	**VOL. I :** 144, 167-170 ; **VOL. II :** 535
dm, « prononcer, nommer »	**VOL. I :** 199-201 ; **VOL. II :** 458
dhn.t, « butte »	**VOL. I :** 154, n. 3618
ḏ.t, « éternité »	**VOL. I :** 138-144 ; **VOL. II :** 430
ḏꜥ.t, « pot à eau »	**VOL. II :** 481
ḏd/sḏd, « demeurer, durer »/« faire durer, perpétuer »	**VOL. I :** 185, 192-193, 194

Signes hiéroglyphiques	Pages et notes de bas de page
(A 2)	**VOL. I :** 20 ; **VOL. II :** 532
(A 4)	**VOL. II :** 488, 509, 512
(A 4B)	**VOL. II :** 512
(A 6)	**VOL. II :** 470
(A 17)	**VOL. I :** 195 ; **VOL. II :** 385
(A 19)	**VOL. I :** 195
(A 26)	**VOL. I :** 200 ; **VOL. II :** 458
(A 28)	**VOL. II :** 490
(A 30)	**VOL. II :** 488, 509
(A 50)	**VOL. II :** n. 3378
(A 78)	**VOL. II :** 509
(F 39)	**VOL. I :** n. 1130
(G 37)	**VOL. II :** 385
(G 40)	**VOL. II :** 482
(G 41)	**VOL. II :** 482
(N 25)	**VOL. I :** 151
(M 9)	**VOL. II :** 513
(M 16)	**VOL. II :** 485
(N 38)	**VOL. I :** 239
(O 18)	**VOL. I :** 241
(Q 14)	**VOL. I :** 241
(R 4)	**VOL. I :** 238
(R 11)	**VOL. I :** 193
(S 29)	**VOL. II :** 463
(W 22)	**VOL. II :** 431

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Les abréviations utilisées dans cette étude et dans cette liste bibliographique sont celles répertoriées dans B. MATHIEU, *Abréviations des périodiques et collections en usage à l'Ifao*, 8e éd., Le Caire, 2023.

ABD EL-GELIL M., SULEIMAN R., FARIS G., RAUE D., « The Joint Egyptian-German Excavations in Heliopolis in Autumn 2005 : Preliminary Report », *MDAIK* 64, 2008, p. 1-9, pl. I-VII.

ABD EL-MONEIM S., « The meaning and religious purpose of the naos », *in* J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éds), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists: Grenoble, 6-12 septembre 2004*, *OLA* 150, 2007, p. 55-59.

ABD EL-RAZIQ M., « Bemerkungen zu Grab 178 in Theben-West und zu dem *Pr-ḥḏ* des *Pr-Jmn* », *MDAIK* 37, 1981, p. 409-416.

ABRAHAMI Ph., « Pratiques et rites funéraires en Mésopotamie d'après les sources textuelles », *Ktèma* n° 30, 2005, p. 87-98.

AHMED E., « Eine metaphorische Geste der sexuellen Vereinigung », *GM* 184, 2001, p. 7-13.

ALLAM Sch., *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973.

ALLAM Sch., « Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne », *JEA* 67, 1981, p. 116-135.

ALLAM Sch., « Le *ḥm-kȝ* était-il exclusivement prêtre funéraire ? », *RdE* 36, 1985, p. 1-15.

ALLAM Sch., « Notes on the designation "eldest son/daughter" », *Perspectives on Ancient Egypt, Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 29-34.

ALLEN J.P., *The Book of the Dead or Going Forth by Day : Ideas of the Ancient Egyptians concerning the Hereafter as expressed in their own terms*, *SAOC* 37, 1974.

ALLEN J.P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egptian Creation Accounts*, *YES* 2, New Haven, 1988.

ALLEN J.P., *The Oxford Encyclopédia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, p. 88-89, *s.v.* « Heliopolis ».

ALLEN J.P., *The Heqanakht Papyri*, *PMMA* XXVII, 2002.

ALLEN J.P., « Some aspects of the Non-Royal Afterlife in the Old Kingdom », *in* M. Bárta (éd.), *The Old Kingdom Art and Archaelogy. Proceedings of the Conference Held in Prague*, May 31-June 4, 2004, Prague, 2006, p. 9-18.

ALLEN J.P., *Middle Egyptian : An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, 2014.

ALLIOT M., *Rapports sur les fouilles de Tell Edfou*, *FIFAO* 10/2, 1935.

ALLIOT M., « Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 37, 1938, p. 93-160.

ALTENMÜLLER H., « Eine neue Deutung der Zeremonie des *Init Rd* », *JEA* 57, 1971, p. 146-153.

ALTENMÜLLER H., MOUSSA A., *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, *ArchVer* 21, 1977.

AMER A.A.M.A., « The Scholar-Scribe Amenwahsu and his Family », *ZÄS* 127, 2000, p. 1-5.

ANDREU G., « La stèle Louvre C. 249 : un complément à la reconstitution d'une chapelle abydénienne », *BIFAO* 80, 1980, p. 139-147.

ANGENOT V., « Les peintures de la chapelle de Sennefer [TT 96 A], *EAO* 45, 2007, p. 21-32.

ANTHES R., « Werkverfahren ägyptischer Bildhauer », *MDAIK* 10, 1941, p. 79-121.

ANTHES R., « The original meaning of *mꜣʿ ḫrw* », *JNES* XIII, 1954, p. 21-51.

ANTHES R., *Die Felseninschriften von Hatnub, UGAÄ* IX, Leipzig, 1964 (1re éd. 1928).

ANTHES R. et *al*., *Mit Rahineh 1956*, Philadelphia, 1965.

ASHMAWY ALI A., « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 17-22.

ARENSBURG, B., TILLIER, A.-M., « Une nouvelle confirmation de l'ancienneté de l'homme moderne au Proche-Orient : la datation de Skhul », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Nouvelle Série, t. 1 fasc. 1-2, 1989, p. 141-143.

ARNOLD D., *Die Tempel Ägyptens*, Augsburg, 1996.

ASHMAWY ALI A., « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 17-22.

ASSMANN J., *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, Heidelberg, 1975.

ASSMANN J., *LÄ* II, 1977, col. 47-54, *s.v.* « Ewigkeit ».

ASSMANN J., *LÄ* II, 1977, col. 972-981, *s.v.* « Harfnerlieder ».

ASSMANN J., « Fest des Augenblicks – Verheissung der Dauer die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder », *in* J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (éds.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, 1977, p. 55-84.

ASSMANN J., « Harfnerlied und Horussöhne », *JEA* 65, 1979, p. 54-77.

ASSMANN J., « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *in* H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, PUF, 1983, p. 21-70.

ASSMANN J., *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, 1989.

ASSMANN J., « Egyptian Mortuary Liturgies », *in* S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, vol. I, 1990, p. 1-45.

ASSMANN J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, 1990.

ASSMANN J., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München, 1995.

ASSMANN J., « *Unio liturgica*. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv "esoterischer" Überlieferung im alten Ägypten », *in* H.G. Kippenberg, G.G. Stroumsa (éds.) : *Secrecy and concealment. Studies in the history of Mediterraneans and Near Eastern religions*, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 37-60.

ASSMANN J., « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », *in* V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, p. 111-122.

ASSMANN J., *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, éd. du Rocher, 2003 (1re éd., 2001).

ASSMANN J., *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Aubier, 2010 (1re éd. 2002).

ASSMANN J., BOMMAS M., *Altägyptische Totenliturgien* 1. *Totenliturgien in den Sargentexten*, Heidelberg, 2002.

ASSMANN J., BOMMAS M., KUCHAREK A., *Altägyptische Totenliturgien* 2 : *Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*, Heidelberg, 2005.

AUBERT J.-F., AUBERT L., *Statuettes égyptiennes, chaouabtis, ouchebtis*, Paris, 1974.

AUFRERE S., « Naos au nom du directeur du Trésor Montou-hotep », Catalogue de l'exposition *Égypte & Provence*, 16 novembre 1985-31 mars 1986, Avignon, Musée Calvet, 1985, p. 24-25 (§ 21-22).

AUFRERE S., *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105/1 et 2, 1991.

AUFRERE S.H., « Les taureaux Apis et Mnévis dans l'œuvre de Manéthon de Sebennytos : quelques hypothèses », *in* S.H. Aufrère (éd.), *Les taureaux de l'Égypte ancienne*, 14e rencontre d'égyptologie de Nîmes, Ville de Nîmes, 2019, p. 131-163.

AWADALLA A., « La stèle de *Nfrw* au musée de Leyde V 38 », *BSEG* 14, 1990, p. 5-14.

AYAD M., « Women's Self-Presentation in Pharaonic Egypt », *in* H. Bassir (éd.) *Living Forever. Self-Presentation in Ancient Egypt*, AUC Press, 2019, p. 221-246.

BACKES B., « "Piété personnelle" au Moyen Empire? À propos de la stèle de Nebpou (Ny Carlsberg ÆIN 1540), *BSEG* 24, 2000-2001, p. 5-9.

BADAWI A., *Memphis als zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich*, Le Caire, 1948.

BADAWY A., *The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of ʿAnkhʿahor at Saqqara*, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.

BADAWY A., « The Spiritualization of Kagemni », *ZÄS* 108, 1981, p. 85-99.

BAER Kl., *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960.

BAHGAT S.M., « Expressing Respect in Ancient Egyptian Language », *GM* 262, 2020, p. 85-99.

BAINES J., « Abydos, Temple of Sethos I : Preliminary Report », *JEA* 70, 1984, p. 13-22.

BAINES J., « Pratical Religion and Piety », *JEA* 73, 1987, p. 79-98.

BAINES J., « Open palms », *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*, vol. I, Turin, 1992, p. 29-32.

BAINES J., « The Stelae of Amenisonbe from Abydos and Middle Kingdom Display of Personal Religion », *Studies Malek, OLA* 185, 2009, p. 1-25.

BAINES J., FROOD E., « Piety, Change and Display in the New Kingdom », *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, 2011, p. 1-17.

BAINES J., LACOVARA P., « Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society », *Journal of Social Archaeology* 2 (1), 2002, p. 5-36.

BAKIR A. E.-M., *Slavery in Pharaonic Egypt*, *CASAE* 18, 1952.

BAKRY H.S.K., « A Family from Sais », *MDAIK* 23, 1968, p. 69-74.

BAILLET J., « Les noms de l'esclave en égyptien », *RecTrav* 28, 1906, p. 113-131.

BARBOTIN Chr., « Un intercesseur dynastique à l'aube du Nouvel Empire », *La Revue des Musées de France. La Revue du Louvre* n° 4, 2005, p. 19-28.

BARBOTIN Chr., *La voix des hiéroglyphes*, éd. Khéops, 2005,

BARBOTIN Chr., *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire*, éd. Khéops, 2007, vol. 1 (texte), vol. 2 (planches).

BARDINET Th., *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Fayard, 1995.

BARGUET P., *Le temple d'Amon-Rê à Kar*nak, *RAPH* XXI, 1962.

BARGUET P., *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967.

BARSANTI A., « Un monument du culte de Téti », *ASAE* 13, 1914, p. 255-256.

BARTA W., *Die altägyptische Opferliste*, *MÄS* 3, 1963.

BARTA W., *Aufbau und Bedeutung der alatägyptischen Opferformel*, *ÄgForsch* 24, 1968.

BARTA W., « Zur Bedeutung des *snwt*-Festes », *ZÄS* 95, 1969, p. 73-80.

BARTA W., *LÄ* IV, 1982, col. 584-586, *s.v.* « Opferformel ».

BARTHES R., « L'Effet de Réel », *Communications* 11, 1968, p. 84-89.

BARUCQ A., *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, *BiEtud* 33, 1962.

BAR-YOSEF MAYER, D.E., VANDERMEERSCH B., BAR-YOSEF O., « Shells and ochre in Middle Paleolithic Qafzeh Cave, Israel: indications for modern behavior », *Journal of Human Evolution*, vol. 56, nº 3, 2009, p. 307-314.

BASSIR H., « A First Intermediate Period Slab Stela of a General from Nag el-Deir », *in* J. Kamrin, M. Bárta, S. Ikram, M. Lehner, M. Megahed (éd.), *Guardian of Ancient Egypt*, Studies in honor of Zahi Hawass, vol. I, Czech Institute of Egyptology, 2021, p. 205-219.

BAUD M., *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126, t. 1-2, 1999.

BAUD M., *Djéser et la III^e^ dynastie*, Pygamlion, 2002.

BAUD M., « Le format de l'histoire. Annales royales et biographies de particuliers dans l'Égypte du III^e^ millénaire », *in* M. Baud, N. Grimal (éds.), *Événement, récit, histoire officielle : l'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques*, Actes du colloque du Collège de France, 24-25 juin 2002, *EtudEg* 3, Paris, 2003, notamment p. 272-286.

BAUM N., « *Snṯr*: une révision », *RdE* 45, 1994, p. 17-39.

BAUVAL R.G., GILBERT A.G., « The adze of Upuaut: the opening of the mouth ceremony and the northern shafts in Cheops's pyramid ». *DiscEg* 28, 1994, p. 5-13.

BELL L., « Luxor Temple and the Cult of the Royal *ka* », *JNES* 44/4, 1985, p. 51-294.

BELL L., « Aspects of the Cult of the Deifed Tutankhamun », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, 1985, p. 31-59.

BENEDITE G., « La formation du musée égyptien au Louvre », *La Revue de l'art ancien et moderne* 43, 1922, p. 275-293.

BENNETT C.J.C., « Growth of the Htp-di-nsw formula in the Middle Kingdom », *JEA* 27, 1941, p. 77-82.

BENNETT Chr., « The Structure of the Seventeenth Dynasty », *GM* 149, 1995, p. 25-32.

BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, 1974.

BERLANDINI-GRENIER J., « Le dignitaire ramesside Ramsès-em-per-rê », *BIFAO* 74, 1974, p. 1-19.

BERLEV O.D., « Les prétendus "citadins" au Moyen Empire », *RdE* 23, 1971, p. 23-48.

BERLEV O., Review of *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13* by W.K. Simpson, *BiOr* 33 (5/6), 1976, p. 324-326.

BERLEV O., HODJASH S., *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*, *OBO* 17, 1998,

BERNARD J.,« Émotion, célébration, mise en mémoire : les rites funéraires », dans *Mémoire familiale, objets et économies affectives*, Actes du Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Célèbres ou obscurs : hommes et femmes dans leurs territoires et leur histoire », Bordeaux, 2009, Paris, Éditions du CTHS, 2012. p. 101-114.

BERNHAUER E., « Der Bittgestus in der Privatplastik », *GM* 186, 2002, p. 17-26.

BEY KAMAL A., « Chapelle d'un Mnévis de Ramsès III », *RecTrav* XXV, 1903, p. 29-37.

BEY KAMAL A., « Le tombeau nouveau de Meir » *ASAE* 15, 1915, p. 209-258.

BICKEL S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994.

BICKEL S., « Héliopolis et le tribunal des dieux », *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, vol. I, *OrMonsp* 9, 1997, p. 113-122.

BICKEL S., « Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III », *BIFAO* 102, 2002, p. 63-90.

BICKEL S., « D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire », *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*, Actes de la table ronde internationale « Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages », IFAO 24-26 septembre 2001, *BiEtud* 139, 2004, p. 91-117.

BICKEL S., « Creative and Destructive Waters », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 191-200.

BICKEL S., « Héliopolis dans l'Antiquité », in *Héliopolis* (sous la direction d'A. van Loo et M.-C. Bruwier), Bruxelles, Fonds Mercator, 2010, p. 26-30.

BICKEL S., *Räuber, Priester, Königskinder. Die Gräber KV 40 und KV 64 im Tal der Könige*, *SES*, Bd 2.1, 2021.

BICKEL S., TALLET P., « La nécropole saïte d'Héliopolis. Étude préliminaire », *BIFAO* 97, 1997, p. 67-90.

BICKEL S., GABOLDE M., TALLET P., « Des annales héliopolitaines de la Troisième Période intermédiaire », *BIFAO* 98, 1998, p. 31-56.

BIERBRIER M.L., *The Late New Kingdom in Egypt*, 1975.

BIERBRIER M.L., « Terms of Relationship at Deir el-Medîna », *JEA* 66, 1980, p. 100-107.

BJÖRKMAN G., *Kings at Karnak. A Study of the Treatment of the Monuments of Royal Predecessors in the Early New Kingdom*, *Boreas* 2, Uppsala, 1971.

BLACKMAN A.M., « The Significance of Incense and Libations », *ZÄS* 50, 1912, p. 69-75.

BLACKMAN A.M., *The Rock Tombs of Meir* III, London, 1915.

BLACKMAN A.M., « The rite of Opening the Mouth in ancient Egypt and Babylonia », *JEA* 10, 1924, p. 47-59.

BLACKMAN A.M., « The Stela of Nebipusenwosret : British Museum n° 101 », *JEA* 21, 1935, p. 1-9 et pl. I.

BLACKMAN A.M., FAIRMAN H.W., « The Myth of Horus at Edfu II », *JEA* 30, 1944, p. 2-36.

BLEEKER C.J., *Hathor and Thot. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, *SHR* XXVI, 1973.

BOCHI P.A., « Gender and Genre in Ancient Egyptian Poetry : The Rhetoric of Performance in the Harper's Songs », *JARCE* 35, 1998, p. 89-95.

BOESER P.A.A., *Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches*, The Hague, 1909.

BOGOSLOWSKI E.S., « Die Wortverbindung *sḏmw ʿš* in der ägyptischen Sprache während der 18. Dynastie », *ZÄS* 101, 1974, p. 81-89.

BOGOSLOWSKI E.S., « Die "Auf-den-Ruf-Hörenden" in der Privatwirtschaft unter der 18. Dynastie », *SGKAO* 13, 1977, p. 81-95.

BOGOSLOWSKI E.S., « Hundred Egyptian Draughtsmen », *ZÄS* 107, 1980, p. 89-116.

BOLSHAKOV A.O., « The Moment of the Establishment of the Tomb-Cult in Ancient Egypt », *AltorForsch* 18, 1991, p. 204-218.

BOLSHAKOV A.O., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 2, Oxford, 2001, p. 572-576, *s.v.* « Offering Tables ».

BOLSHAKOV A.O., QUIRKE St.G., *The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage, PIREI* III, 1999.

BOMANN A.H., *The Private Chapel in Ancient Egypt*, StudEgypt, 1991.

BOMMAS M., « Situlae and the Offering of Water in the Divine Funerary Cult : A New Approach to the Ritual of Djeme », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 257-272.

BONHEME M.-A., « Les désignations de la "titulature" royale », *BIFAO* 78, 1978, p. 347-387.

BONHEME M.-A., « Les eaux rituelles en Égypte pharaonique », *Archéo-Nil* 5, 1995, p. 129-139.

BONHEME M.-A., FORGEAU A., *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, A. Colin, 1998.

BONNET H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.

BORAIK M. , THIERS Chr., « A few Stone Fragments in front of Karnak Temples », *CahKarn* XVI, 2017, p. 53-72.

BORCHARDT L., « Einiges über die Todtenstatuetten », *ZÄS* 32, 1894, p. 111-117.

BORGHOUTS J.Fr., *LÄ* III, 1980, col. 1014-1015, *s.v.* « Libation ».

BORGHOUTS J.Fr., *Egyptian : An Introduction to the Writing and Language of the Middle Kingdom*, *EgUit* XXIV, vol. I, 2010.

BOSTICCO S., *Museo archeologico di Firenze. Le stele egiziane*, part. I, Roma, 1959.

BOSTICCO S., *Museo archeologico di Firenze, Le Stele egiziane* II, Ist. poligrafico dello Stato, 1965.

BOTHMER B., « Block Statues of the Egyptian Middle Kingdom : I. Ipepy's Funerary Monument », *Brooklyn Museum Bulletin* 20/4, 1959, p. 11-26 ((article repris dans *Egyptian Art. Selected Writings of Bernard V. Bothmer*, Oxford, 2004, p. 83-102).

BOTHMER B., « Apotheosis in Late Egyptian Sculpture », *Kêmi* XX, 1970, p. 37-48.

BOURRIAU J., *Pharaohs and Mortals*, Cambridge University Press, 1988.

BRAND P.J., *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical & Art Historical Analysis, PdÄ* 16, 2000.

BREASTED J.H., *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, 1959 (1re éd., 1912).

BREMONT É., « "Aspectivité" ou plutôt "multispective" ? Les leçons du paradoxe de la chèvre », *Nehet* 4, 2016, p. 25-44.

BRESCIANI E., « La stele Cat. 1908 del Museo Civico di Bologna e gli alti monumenti del primo araldo del re, scribo del re, scriba dell'esercito e sciba delle reclute, Senu », *MDAIK* 37, p. 85-95, pl. 12-13.

BROEKMAN G.P.F., « Libyan Rule over Egypt », *SAK* 39, 2010, p. 85-99.

BROVARSKI E., « Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham on the occasion of his 90th birthday, June 1, 1980*, Boston, 1981, p. 14-30.

BROVARSKI E., *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr*, Ann Arbor, 1989.

BROVARSKI E., « False doors & History : the Sixth Dynasty », *The Old Kingdom Art and Archaeology, in* M. Barta (ed.), *Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31-June 4, 2004*, Prague, 2006, p. 71-118.

BROZE M., PREYS R., « Du pain et de la bière pour les dieux et les morts… ou comment et pourquoi alimenter les êtres invisibles », catalogue de l'exposition *Pain et bière en Égypte ancienne. De la table à l'offrande*, Treignes 2004, p. 83-93.

BRUNNER H., *LÄ* II, 1977, col. 817-819, *s.v.* « Gottesnähe und -ferne ».

BRUNNER-TRAUT E., *Der Tanz im alten Ägypten*, *ÄgForsch* 6, 1938.

BRUNNER-TRAUT E., *Die Aspektive. Nachwort zu Heinrich Schäfer, Von ägyptischer Kunst*, Wiesbaden, 1963.

BRUNNER-TRAUT E., *LÄ* II, 1977, col. 573-585, *s.v.* « Gesten ».

BRUNNER-TRAUT E., BRUNNER H., *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen, Textband*, 1981.

BRUYERE B., *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1923-1924)*, *FIFAO* II, Le Caire, 1925.

BRUYERE B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1930)*, *FIFAO* VIII/2, Le Caire, 1933.

BRUYERE B., *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1931-1932)*, *FIFAO* X, Le Caire, 1934.

BRUYERE B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1933-1934). Première partie :la nécropole de l'ouest*, *FIFAO* XIV, Le Caire, 1937.

BRUYERE B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935). Troisième partie : le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois*, *FIFAO* XVI, Le Caire, 1939.

BRYAN B.M., « The Etymology of *ḫnr* "Group of Musical Performers" », *BES* 4, 1982, p. 35-54.

BRYAN B.M., « In women good and bad fortune are on earth : status and roles of women in Egyptian culture », *in* A. K. Capel, G. Markoe (eds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, New York, 1996, p. 25-46.

BRYAN B.M., « Memory and Knowledge in Egyptian Tomb Painting », *Studies in the History of Art* 74, 2009, p. 19-39.

BRYAN B.M., « "Just Say No" – Iconography, Context, and Meaning of a Gesture », *BES* 19, 2015, p. 187-198.

BUDGE E.A.W., *HTBM* 2, London, 1912.

BUDGE E.A.W., *HTBM* 3, London, 1912.

BUDGE E.A.W., *HTBM* 4, London, 1913.

BUDGE E.A.W., *HTBM* 5, London, 1914.

BUDGE E.A.W., *HTBM* 6, London, 1922.

BUTZER K.W., *Early Hydraulic Civilization in Egypt. A Study in Cultural Ecology*, Chicago, London, 1976.

BUZOV E., « The Role of the Heart in the Purification », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 273-281.

CABROL A., *Amenhotep III le magnifique*, éd. du Rocher, 2000.

CALMETTES M.-A., « La tombe de Sennefer : le programme décoratif du caveau », *EAO* 45, 2007, p. 53-64.

CAMINOS R.A., « Gebel es-Sislilah n° 100 », *JEA* 38, 1952, p. 46-61.

CAMINOS R.A., *The New-Kingdom Temples of Buhen*, vol. I, ASE XXXIII, London, 1974.

CAMPAGNO M.P., *in* E. Frood, W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, p. 1-8, *s.v.* « Kinship and Family Relations ».

CAPART J., *Le temple de Séthi I^er^*, Bruxelles, 1912.

CARBONELL E., « Les premiers comportements funéraires auraient-ils pris place à Atapuerca, il y a 350 000 ans ? », *L'Anthropologie*, Volume 107, Issue 1, January 2003, p. 1-14.

CASTLE E.W., « The dedication formula *'ir.n.f m mnw.f* », *JEA* 79, 1993, p. 99-120.

CASTLE E.W., « Further observations on the dedication formula *ir.n.f m mnw.f* », *JEA* 80, 1994, p. 187-191.

CATON L'ANCIEN, *De Agri Cultura*, texte traduit par R. Goujard, éd. Les Belles Lettres, 2018.

ČERNÝ J., « Le culte d'Amenophis I^er^ chez les ouvriers de la nécropole thébaine », *BIFAO* 27, 1927, p. 159-203.

ČERNÝ J., « L'identité des "serviteurs dans la Place de Vérité" et des ouvriers de la nécropole royale de Thèbes », *RdE* II, 1928-1929, p. 200-209.

ČERNÝ J., « Le caractère des oushebtis d'après les idées du Nouvel Empire », *BIFAO* 41, 1942, p. 105-133.

ČERNÝ J., « Consanguineous marriages in Pharaonic Egypt », *JEA* 40, 1954, p. 23-29.

ČERNÝ J., *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, 1973.

CHERPION N., « Le "cône d'onguent", gage de survie », *BIFAO* 94, 1994, p. 79-106.

CHERPION N., « Sentiment conjugal et Figuration à l'Ancien Empire », *Kunst des Alten Reiches, Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo am 29, und 30. Oktober 1991, SDAIK* 28, 1995, p. 33-47, pl. 2-8.

CHERPION N., KRUCHTEN J.-M., *Deux tombes de la XVIII^e^ dynastie à Deir el-Medina*, *BIFAO* 114, 1999.

CHATELET C., *L'Offrande du collier*-menit *dans les temples d'époque gréco-romaine*, *MRE* 16, 2015.

CHEVEREAU P.-M., « Contribution à la prosopographie des cadres militaires du Moyen Empire », *RdE* 42, 1991, p. 43-88.

CLERE J.J., « Monuments inédits des serviteurs dans la Place de Vérité », *BIFAO* 28, 1929, p. 173-201, pl. I-IV.

CLERE J.J., « Le fonctionnement grammatical de l'expression *pri ḫrw* en ancien égyptien », *Mélanges Maspero I*, *MIFAO* 66, 1935-1938.

CLERE J.J., « Les noms de parenté en ancien égyptien », *GLECS* 6, 1951-1954, p. 35-36.

CLERE J.J., « Notes sur la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos », *RdE* 11, 1957, p. 1-38.

CLERE J.J., « Le problème des personnes mentionnées sur une statue d'époque tardive (« naophore » Vatican n° 97) », *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I*, *BiEtud* 81, 1979, p. 347-362.

CLERE J.J., « Une statuette du vizir Bakenrénef », *in* H. De Meulenaere, L. Limme (éds.), *Artibus Aegypti : Studia in Honorem Bernardi V. Bothmer*, 1983, p. 25-33.

CLERE J.J., « Une sculpture baroque de l'époque ramesside », *Mélanges G. E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, Le Caire, 1985, p. 155-165, pl. I-VI.

CLERE J.J., « Une stèle familiale abydénienne de la XII^e^ dynastie », *BIFAO* 85, 1985, p. 77-87.

CLERE J.J., « Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale », *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover and London, 1986, p. 17-21.

CLERE J.J., VANDIER J., *Textes de la première période intermédiaire et de la XI^ème^ dynastie*, *BiAeg* X, 1948.

COLIN Fr., « Archéologie urbaine dans une nécropole monumentale : Assassif 2017-2018 (IFAO/Université de Strasbourg) », *BSFE* 201, 2019, p. 121-147.

COLIN Fr., « The Mortuary Stela of Tetiankh : Family Piety and Social Network », *BIFAO* 120, 2020, p. 129-170.

COLLEDGE S.L., *The Process of Cursing in Ancient Egypt*, thèse de l'Université de Liverpool, septembre 2015 (https://livrepository.liverpool.ac.uk/3000011/1/ColledgeSar_Sep2015.pdf).

COLLOMBERT Ph., « La succession éternelle des générations. À propos d'une formule des autobiographies tardives », *RdE* 49, 1998, p. 47-58.

COLLOMBERT Ph., « Le "harpiste dévoyé" », *EAO* 29, 2003, p. 29-40.

COLLOMBERT Ph., *Le tombeau de Mérérouka*, Paléographie hiéroglyphique 4, IFAO 4, 2010.

COLLOMBERT Ph., « Le hiéroglyphe  et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV », *in* Fr. Prescendi, Y. Volokine [éd.] *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, p. 504-515.

CONNOR S., *Le Statue del Museo Egizio*, Modena, 2016.

CORTEGGIANI J.-P., *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Fayard, 2007.

COULON L., « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 1-46, pl. I-VII.

COULON L., « Les *uraei* gardiens du fétiche abydénien. Un motif osirien et sa diffusion à l'époque saïte », *La XXVI^e^ dynastie : continuités et ruptures*, Promenade saïte avec J. Yoyotte, Actes du colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Cybèle, 2011, p. 85-107.

COULON L., JAMBON E., « L'exploitation scientifique de la Cachette de Karnak, de Georges Legrain à nos jours. Essai d'historiographie », *in* L. Coulon (éd.), *La cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, IFAO-MoA, 2016, p. 89-129.

CRUZ-URIBE E., « The Father of Ramses I : OI 11456 », *JNES* 37, 1978, p. 237-244.

CUCIUC N., « L'antonomycité privative dans le français juridique », *Bulletin Stiintific* 19, 2010, https://core.ac.uk/download/pdf/6820726.pdf.

DAHL Ö., « On the Definition of the Telic-Atelic (Bounded-Unbounded) Distinction », *Syntax and Semantics* 14, 1981, p. 79-90.

DAKIN A.N., « The Stela of the Sculptor Sirēʿ », *JEA* 24, 1938, p. 190-197.

DAMET A., « Les rites de mort en Grèce ancienne. Pour la paix des vivants ? » *Hypothèses*, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 93-101.

DAOUD Kh., *Corpus of Inscriptions of the Herakleopolitan Period from the Memphite Necropolis*, *BAR-IS* 1459, 2005.

DARESSY G., « La chapelle d'Uazmès », *ASAE* 1, 1900, p. 97-108.

DARESSY G., « Sièges de prêtres », *BIFAO* 11, 1914, p. 233-239.

DARESSY G., « Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire », *ASAE* 18, 1919, p. 51-52.

DARESSY G., « Deux statues de Balansourah », *ASAE* 18, 1919, p. 53-57.

DARESSY G., « La tombe d'un Mnévis de Ramsès II », *ASAE* 18, 1919, p. 196-210.

DAUMAS Fr., « L'expression du sacré dans la religion égyptienne », in *L'expression du sacré dans les grandes religions* II, *Homo Religiosus* 2, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 287-305.

DAVIES B.G., *Who's Who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, 1999.

DAVIES B.G., K*RITANC* III, 2013.

DAVIES B.G., K*RITANC* IV, 2014.

DAVIES W.V., « The tomb of Ahmose Son-of-Ibana at Elkab. Documenting the family and other observations », *in* W. Claes, H. de Meulenaere, St. Hendrickx (éds.), *Studies in Honour of Luc Limme*, *OLA* 191, 2009, p. 139-175.

DAVIS Th.M., *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, London, 1907.

DAVIS Th.M., *The Tomb of Siptah*, London, 1908.

DEBONO F., « Rapport préliminaire sur les résultats de l'étude des objets de la fouille des installations du Moyen Empire et "Hyksos" à l'Est du lac sacré », *CahKarn* VII, 1982, p. 377-383.

DEBONO F., « Rapport de clôture sur les résultats et études des objets du sondage à l'Est du lac sacré de Karnak », *CahKarn* VIII, 1987, p. 121-131.

DEBONO F., « Un atelier d'artisans au Ramesseum », *Memnonia* IV-V, 1993-1994, p. 37-53 et pl. III-IV.

DE BUCK A., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. III, Chicago, 1947.

DE GARIS DAVIES N., *The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi, Part I.–Tomb of Aba and smaller Tombs of the Southern Group*. London 1902.

DE GARIS DAVIES N., *Two Ramesside Tombs at Thebes*, BMMA II, New York 1927.

DE GARIS DAVIES N., *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York, 1930.

DE GARIS DAVIES N., GARDINER A.H. , *The tomb of Amenemhet (n°. 82)*, TTS 1, London, 1915.

DE GARIS DAVIES N., GARDINER A.H. , *The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tut'ankhamun (no. 40)*, TTS, 4, London, 1926.

DELLA MONICA M., *La classe ouvrière sous les pharaons*, Paris, 1980.

DELVAUX L., « Statuaire privée et pouvoir en Égypte ancienne », *in* M. Broze (et *al*. éds.) *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, *Lettres orientales* 5, Peeters, 1996, p. 39-48.

DELVAUX L., « Les ancêtres honorés (*ḥsyw*) à Karnak pendant la Troisième Période intermédiaire », *in* G. Lenzo, Chr. Nihan, M. Pellet (éds.), *Les cultes aux rois et aux héros à l'époque hellénistique : continuités et changements*, Tübingen, 2022, p. 30-38.

DEMAREE R.J., *The ꜣḫ iḳr n Rʿ-Stela. On ancestor Worship in Ancient Egypt*, *EgUit* 3, 1983.

DEMAREE R.J., « Stèle de Panakht » *in* Catalogue de l'exposition *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, Paris, 19 avril-22 juillet 2002, RMN, 2002, p. 140-141 (84).

DE MEULENAERE H., « Une formule des inscriptions autobiographiques de Basse Époque », *in* O. Firchow (éd.) *Ägyptologische Studien. Festschrift Grapow*, Berlin, 1955, p. 226-231.

DE MEULENAERE H., « Une statuette égyptienne à Naples », *BIFAO* 60, 1960, p. 117-129 et pl. XI-XIII.

DE MEULENAERE H., « Une statue de prêtre héliopolitain », *BIFAO* 61, 1962, p. 29-42.

DE MEULENAERE H., « « Un sacerdoce spécifique de Basse Époque », *CdE* 40, 1965, p. 250-252, fig. 1-5.

DE MEULENAERE H., *Le Surnom égyptien à la basse époque*, *Nederlands historisch-archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten*, 1966.

DE MEULENAERE H., « La statue d'un contemporain de Sébekhotep IV », *BIFAO* 69, 1971, p. 61-64 et pl. X-XII.

DE MEULENAERE H., Recension de l'ouvrage W.K. Simpson *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974, *CdE* 52/103, 1977, p. 79-82.

DE MEULENAERE H., « Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *BIFAO 81* suppl., 1981, p. 77-85, pl. XIII.

DE MEULENAERE H., « *E pluribus una* », *BIFAO* 87, 1987, p. 135-140, pl. XXI-XXII.

DE MEULENAERE H., « Réflexions sur la "formule saïte" », *JEOL* 34, 1995-1996, p. 81-85.

DE MEYER M., « Restoring the Tombs of his Ancestors ? Djehutinakht, Son of Teti, at Deir el-Barsha and Sheikh Said », *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*, *IBAES* V, 2005, p. 125-136.

DENIAUX É, *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Publications de l'École Française de Rome, n° 182, 1993.

DEPUYDT Fr., *Elkab IV, Topographie*, Fasc. 1, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1989.

DEPUYDT L., « "Of their Monuments They Made for an Esteemed Colleague…". On the Meaning of a Formulaic Expression in Egyptian », *LingAeg* 9, 2001, p. 83-122.

DER MANUELIAN P., *Slab Stelae of the Giza Necropolis*, New Haven, Philadelphia, 2003.

DESROCHES-NOBLECOURT Chr., « "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire. À propos d'une supplique pour une naissance », *BIFAO* 53, 1953, p. 7-47.

DE SCHUTTER X., « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce classique », *Kernos* 2, 1989, p. 53-66.

DESCLAUX V., « L'appel au passant ou l'autorité du mort en Égypte ancienne », *ERAMA*, *Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité*, *Études anciennes* 60, Nancy-Paris, 2015, p. 21-34, pl. 1-2.

DESCLAUX V., « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2018, p. 161-202.

DESCLAUX V., « La violence et les formules de menace dans les appels aux passants en Égypte ancienne » *in* A. Zouache (éd.), Violences et cruautés en Égypte, *BiEtud*, Le Caire (sous presse).

DESPLANCQUES S., *L'institution du Trésor en Égypte des origines à la fin du Moyen Empire*, PUPS, 2006.

DE VARTAVAN Chr., « *Snt[r] / snṯ[r]* means [divine/godly] Scent », *Advances in Egyptology* 1, 2010, notamment p. 5-17.

DEVAUCHELLE D., « Notes et documents pour servir à l'histoire du Serapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 75-86 et pl. V-VII.

DEVAUCHELLE D., WAGNER G., *Les graffites du Gebel Ter*, *RAPH* 22, 1984.

DEWACHTER M., « Nubie – Notes diverses (II) », *BIFAO* 79, 1979, p. 317-320.

DI TEODORO M., *Labour organisation in Middle Kingdom Egypt*, *MKS* 7, 2018.

DITTMAR J., *Blumen und Blumensträusse als Opfergabe im alten Ägypten*, *MÄS* 43, 1986.

DOMINICUS Br., *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, 1994.

DONADONI ROVERI A.M., *Egyptian Civilization. Daily Life*, Electa, Milano, 1987.

DONNAT BEAUQUIER S., *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Éd. Jérôme Million, 2014.

DONNAT S. (avec J.C. Moreno Garcia), **«** Intégration du mort dans la vie sociale égyptienne à la fin du troisième millénaire av. J.-C. », *in* A. Mouton, J. Patrier (éds.), *Life, Death and Coming of Age in Antiquity : Individual Rites of Passage in the Ancient Near East*, Leiden, 2015, p. 179-207.

DONOHUE V.A., « A Gesture of Submission », *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 1992, p. 82-114.

DORET É., « Sur une caractéristique grammaticale de quelques sarcophages d'El-Bersheh », *BSEG* 13, 1989, p. 45-50.

DORET É., « Cleft-sentence, substitutions et contraintes sémantiques en égyptien de la première phase (V-XVIII Dynastie) », *LingAeg* 1, 1991, p. 57-96.

DORN A., « Les objets d'un dépôt de sanctuaire (*ḥwt-kꜣ*) à Éléphantine et leur utilisation rituelle », in *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VI^e^ dynastie et la Première Période Intermédiaire*, Actes du colloque CNRS-Université Lumière Lyon 2, 5-7 juillet 2001, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, *TMO* 40, 2005. p. 129-143.

DORN A., « The *iri.n Personal-Name*-formula in non-royal texts of the New Kingdom », dans T. Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, *AegLeod* 10, 2017, p. 593-621.

DOWNES D., *The Excavations at Esna 1905-1906*, Warminster, 1974.

DOXEY D.M., *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* XII, 1998.

DOXEY D.M., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, p. 68-73, *s.v.* « Priesthood ».

DRENKHAHN R., « Bemerkungen zu dem Titel *ḫkrt nswt* », *SAK* 4, 1976, p. 59-67.

DRENKHAHN R., *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im alten Ägypten*, *ÄA* 31, 1976.

DRIOTON É., « Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIII^e^ dynastie (avec cinq planches, I-V) », *RdE* 1, 1933, p. 25-34.

DRIOTON É., « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1954, p. 111-162.

DUCROT O., « Présupposés et sous-entendus. L'hypothèse d'une sémantique linguistique », *Langue française* 4, Larousse, 1969, p. 30-43.

DUMEZIL G., *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.

DUNAND Fr., « Gestes symboliques », *CRIPEL* IX, 1987, p. 81-87.

DUNAND Fr., « Les enfants et la mort en Égypte », *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1^er^ décembre 2001, *OBO* 203, 2004, p. 13-32.

DUNAND Fr., ZIVIE-COCHE Chr., *Hommes et dieux en Égypte*, éditions Cybèle, 2006.

DUQUESNE T., *The Salakhana Trove. Votive stelae and other objects from Asyut*, *OCE* 7, 2009.

EATON K., « Monthly Lunar Festivals in the Mortuary Realm : Historical Patterns and Symbolic Motifs », *JNES* 70/2, 2011, p. 229-245.

EATON K., *Ancient Egyptian Temple Ritual*, *RSE*, 2013.

EATON-KRAUSS M., *The representations of statuary in private tombs of the Old Kingdom*, *ÄA* 39, 1989.

EDEL E., *Altägyptische Grammatik*, *AnOr* 34, Roma, 1955.

EDEL E., *Hieroglyphische Inschriften des Alten Reiches*, *ARWAW* 67, 1981.

EDEL E., *Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzit*, *ARWAW* 71, 1984.

EDGERTON,W.F., WILSON, J.A., *Historical Records of Ramses III*, *SAOC* 12.

EDWARDS I.E.S., *HTBM* 8, London, 1939.

EGBERTS A., « The Kinship Term *sn n mwt* », *JSSEA* XIV/3, 1984, p. 57-59.

EL-AL A., A. EL-HAAFEZ A., J.-Cl. GRENIER, G. WAGNER, *Les stèles funéraires de Kôm Abu Bellou*, Paris, 1985.

EL ALFI M., « An Altar from Athribis », *DE* 10, 1988, p. 21-26.

EL-BANNA E., « Un titre nouveau : le bouvier du taureau Mnévis », *ASAE* 68, 1982, p. 139-142 et pl. I.

EL-BANNA E., « Deux compagnons de métier sur une stèle inédite », *JEA* 76, 1990, p. 175-178.

EL-BANNA E., « Une stèle inédite d'un prêtre-*ouâb* d'Hathor-Nébet-Hétépet », *GM* 124, 1991, p. 7-19.

EL-KHADRAGY M., « The adoration gesture in private tombs up to the early Middle Kingdom », *SAK* 29, 2001, p. 187-201.

EL-RABIʿI A.-M., « Familles abydéniennes du Moyen Empire », *CdE* 52/103, 1977, p. 13-21.

EL-SADDIK W., « La nécropole saïte d'Héliopolis », *in* Héliopolis (sous la direction d'A. Van Loo et M.-C. Bruwier), Fonds Mercator, Bruxelles, 2010, p. 46-47.

EL-SAHL O., « La stèle d'Ioutjéni et les liturgies processionnelles de la fin du Moyen Empire (CGC 20476, GEM 4439) », *BIFAO* 115, 2015, p. 455-469.

EL-SAYED R., *Documents relatifs à Saïs et ses divinités*, *BiEtud* 69, 1975.

EL-SAYED R., « Au sujet de la statue Caire CG. 662 », *BIFAO* 77, 1977, p. 101-101 et pl. XVI-XVII.

EL-SAYED R., « À propos de l'activité d'un fonctionnaire du temps de Psammétique I à Karnak », *BIFAO* 78, 1978, p. 459-476.

EL-SAYED R., « Stèle de particuliers relatives au culte rendu aux statues royales de la XVIII^e^ à la XX^e^ dynastie », *BIFAO* 79, 1979, p. 155-166.

EL-SAYED R., « Formules de piété filiale », *Mélanges G. E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, Le Caire, 1985, p. 271-292.

EL SHAZLY Y., « Divine Princes in Deir el-Medina », *in* R. Jasnow, K.M. Cooney (éds.), *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*, 2015, p. 407-428.

EMERIT S., « Le statut du "chef des chanteurs-*hesou*" [*imy-rꜣ ḥsww*] dans l'Égypte ancienne, de l'Ancien Empire à l'époque romaine », *in* S. Emerit (éd.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne : Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome*, Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, maison de l'Orient et de la méditerranée (Université Lumière Lyon 2) les 4 et 5 juillet 2008, Lyon, *BiEtud* 159, 2013, p. 87-124.

EMERIT S., « Music and Musicians », in Willeke Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013, http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002h77z9.

EMERIT S., « Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 153-177.

EMERIT S., « Sons, fêtes et rituels à Thèbes à la Troisième Période intermédiaire », Catalogue *Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*, Exposition au musée de Grenoble, 25 octobre 2018-27 janvier 2019, Somogy, 2018, p. 362-369.

EMERY W.B., SMITH H.S., MILLARD A., *The Fortress of Buhen I. The Archaeological Report*, EES 49, 1979.

ENGEL E.-M., « The Organisation of a Nascent State : Egypt until the Beginning of the 4th Dynasty », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 19-40.

ERMAN A., GRAPOW H., *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, *Die Belegstellen*, Bd. IV, 1959.

ERROUX-MORFIN M., « Le Papyrus et son offrande. Cypéracées et Joncacées dans les textes égyptiens d'époque tardive », *ERUV* II, *OrMonsp* XI, 2001, p. 17-38.

ÉTIENNE M., « Magie, mode d'emploi », *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Les dossiers du Musée du Louvre, RMN, 2000, p. 46-51 (avec bibliographie p. 119-121).

ÉTIENNE M. (sous la direction de), Catalogue de l'exposition *Les portes du ciel : visions du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, musée du Louvre, 6 mars-29 juin 2009, Somogy, 2009.

EYRE Chr., « The Adoption Papyrus in social context », *JEA* 78, 1992, p. 207-221.

EYRE Chr., « The Evil Stepmother and the Rights of a Second Wife », *JEA* 93, 2007, p. 223-243.

FAIRMAN H.W., « A Statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, p. 1-4, pl. I-II.

FAKHRY A., « The Rock Inscriptions of Gabal el-Teir at Kharga Oasis », *ASAE* 51, 1951, p. 401-434 et pl. I-VIII.

FAROUT D., « Isi, un saint intercesseur à Edfou », *EAO* 53, 2009, p. 3-10.

FAROUT D., « La fondation funéraire de Nykaiânkh II à Tehneh El-Gebel », *EAO* 77, 2015, p. 3-14.

FATHY A.M., « The Meanings of *snwt* in the Coffin Texts », *in* J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éds.) *Actes du Neuvième Congrès International des Égyptologues*, *OLA* 150, 2007, p. 701-712.

FAULKNER R.O., *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*, *BiAeg* III, 1933.

FAULKNER R.O., « The Stela of the Master-Sculptor Shen », *JEA* 38, 1952, p. 3-5.

FAULKNER R.O., « Egyptian Military Organization », *JEA* 39, 1953, p. 32-47.

FAULKNER R.O., *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institute, 1991 (1re éd. 1962).

FAVARD-MEEKS Chr., « Ex-voto familial de Yaï », Catalogue de l'exposition *Égypte & Provence*, 16 novembre 1985-31 mars 1986, Musée Calvet, Avignon, 1985, p. 76-80 (§ 146-154) et fig. 41.

FAVARD-MEEKS Chr., *Le temple de Behbeit el-Hagara*, *BSAK* 6, 1991.

FAVRY N., « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », *in* G. Miniaci, W. Grajetski (éds.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources* II, *MKS* 2, Londres, 2016, p. 117-131.

FAVRY N., « Bras-droit, substitut, adjoint, assistant… Une question de subordination au Moyen Empire », *in* N. Favry et *al*. (éds.), *Du Sinaï au Soudan : itinéraires d'une égpytologue. Mélanges offerts au Professeur Dominique Valbelle*, De Boccard, Paris, 2017, p. 107-122.

FEDERN W., « Htp (r)dj(w) (n) Inpw: zum Verständnis der vor-osirianischen Opferformel », *MDAIK* 16, 1958, p. 120-130.

FEHLIG A., « Das sogenannte Taschentuch in den ägyptischen Darstellungen des Alten Reiches », *SAK* 13, 1986, p. 55-94.

FERNANDEZ PICHEL A.I., « Khonsou(-Chou), Osiris d'Opet et les cultes de Djémê d'après les textes de la porte sud-ouest de la cour du temple de Khonsou à Karnak », *in* Chr. Thiers (éd.) *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*DT3* 4), *CENiM* 27, Montpellier, 2021, p. 61-97.

FEUCHT E., *LÄ* III, 1980, col. 424-437, *s.v.* « Kind ».

FEUCHT E., « The *ḫrdw n kꜣp* reconsidered », *Pharaonic Egypt*, Jérusalem, 1985, p. 38-47.

FEUCHT E., *Vom Nil zum Neckar, Kunstschätze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg*, Berlin, 1986.

FEUCHT E., *Das Kind im alten Ägypten*, Campus Verlag, New-York, 1995.

FEUCHT E., *in The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, 2001, p. 262, *s.v.* « Childhood ».

FISCHER H.G., « A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 223-235.

FISCHER H.G., « Three Old Kingdom Palimpsests in the Louvre », *ZÄS* 86, 1961, p. 21-31.

FISCHER H.G., « The Mark of a Second Hand on Ancient Egyptian Antiquities », Metropolitan Museum Journal 9, 1974, p. 5-34.

FISCHER H.G., « Epithets of Seniority », *Egyptian Studies I, Varia*, New York, 1976, p. 87-93.

FISCHER H.G., « Administrative Titles of Women in the Old and Middle Kingdom. 2. The Middle Kingdom », *Egyptian Studies I. Varia*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1976, p. 69-79.

FISCHER H.G., *LÄ* II, 1977, col. 82-85, *s.v.* « Fächer und Wedel ».

FISCHER H.G., *Egyptian Studies* II. *The Orientation of Hieroglyphs, Part I. Reversals*, New York, 1979.

FISCHER H.G., *LÄ* IV, 1982, col. 1101, *s.v.* « Priesterin ».

FISCHER H.G., *Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to Wm. Ward's Index*, New York, 1985.

FISCHER H.G., *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, The Metropolitan Museum of Art, 1989.

FISCHER H.G., « Marginalia », *GM* 122, 1991, p. 21-30.

FISCHER H.G., *The Tomb of Ip at El Saff*, The Metropolitan Museum of Art, 1996.

FISHER Cl.S., « A Group of Theban Tombs. Work of the Eckley B. Coxe Jr. Expedition to Egypt », *Museum Journal*, vol. XV/1, 1924, p. 28-49.

FORGEAU A., « La mémoire du nom et l'ordre pharaonique », *in* A. Burguière, et *al*. (éds), *Histoire de la famille, Tome 1 : Mondes lointains*, Armand Colin 1986, p. 175-208.

FORGEAU A., *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, 2010.

FORSHAW R., *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society*, *Archeopress Egyptology* 5, 2014.

FOWLER W.W., *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London, 1899.

FRANDSEN P.J., « Durkheim's dichotomy sacred : profane and the Egyptian category *bwt* », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, vol. I, Le Caire, 2010, p. 149-174.

FRANKE D., *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Hamburg, 1983.

FRANKE D., *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.)*, *ÄA* 41, 1984.

FRANKE D., « Probleme der Arbeit mit altägyptischen Titeln des Mittleren Reiches », *GM* 83, 1984, p. 103-124.

FRANKE D., *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine*, *SAGA* 9, 1994.

FRANKE D., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 2, Oxford, 2001, p. 38-41, *s.v.* « Graffiti ».

FRANKE D., « The Middle Kingdom offering formulas : a challenge », *JEA* 89, 2003, p. 39-57.

FRANKE D., « *Sem*-priest on Duty », *Discovering Egypt from the Neva : the Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, 2003, p. 65-78.

FRANKE D., « The Good Shepherd Antef (Stela BM EA 1628) », *JEA* 93, 2007, p. 149-174.

FRANKFORT H., *Ancient Egyptian Religion : An Interpretation*, New York, 1948.

GABER H., « Rhétorique et piété personnelle », *LingAeg* 16, 2008, p. 65-72.

GABOLDE L., « Un fragment de stèle au nom d'Ahmès-Néfertary provenant de Karnak », *BIFAO* 91, 1991, p. 161-171.

GABOLDE L., *Karnak, Amon-Rê. La genèse d'un temple, la naissance d'un dieu*, *BiEtud* 167, 2018.

GABOLDE M., *Toutânkhamon*, Pygmalion, 2015.

GABOLDE M., « Une stèle privée avec décret royal au musée du Louvre Abu Dhabi », *RdE* 69, 2019, notamment p. 99-145.

GAFFIOT F., *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

GAL O., « Uncleanliness and Sin, Cleanliness and Purity », *in* I. Shirun-Grumach (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, *ÄAT* 40, 1998, p. 243-245.

GARDINER A.H., « Hymns to Amon from a Leiden Papyrus », *ZÄS* 42, 1905, p. 12-42.

GARDINER A.H., « A statuette of the Hight Priest of Memphis Ptahmose », *ZÄS* 43, 1906, p. 55-59.

GARDINER A.H., *Hieratic papyri in the British Museum*, Third Series, London, 1935.

GARDINER A.H., *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAeg* VII, 1937.

GARDINER A.H., « The House of Life », *JEA* 24, 1938, p. 157-179.

GARDINER A.H., *Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947.

GARDINER A.H., *Egyptian Grammar*, Oxford, 1957.

GARDINER A.H., PEET T.E., ČERNÝ J., *The Inscriptions of Sinai*, *EM* 45/2, 1955.

GARSTANG J., *El Arábah: a cemetery of the Middle Kingdom*, London, 1901.

GARSTANG J., « Excavations at Hierakonpolis, at Esna, and in Nubia », *ASAE* 8, 1907, p. 132-148.

GASSE A., « Amény, un porte-parole sous le règne de Sésostris I^{er} », *BIFAO* 88, 1988, p. 83-93.

GAUTHIER H., « La grande inscription dédicatoire d'Abydos », *BiEtud* 4, 1912, p. 1-148.

GAUTHIER H., « La nécropole de Thèbes et son personnel », *BIFAO* 13, 1917, p. 153-168.

GAUTHIER H., « Une tombe d'époque saïte à Héliopolis », *ASAE* 27, 1927, p. 1-18.

GAUTHIER H., « Une statue de Ramsès I^{er} défunt originaire d'Abydos », *ASAE* 31, 1931, p. 193-197.

GAUTHIER-LAURENT M., « Quelques objets égyptiens du musée de Langres », *BIFAO* 30, 1930, p. 107-118.

GAYET A., *Stèles de la XII^{e} dynastie*, BEHE, Paris, 1886.

GEE J., « Prophets, Initiation and the Egyptian Temple », *JSSEA* 31, 2004, p. 97-107.

GEßLER-LÖHR B., « Zur Schreibung von *mꜣʿ-ḫrw* mit der Blume », *GM* 116, 1990, p. 25-43.

GITTON M., « Variation sur le thème des titulatures de reines », *BIFAO* 78, 1978, p. 397-398 (6).

GITTON M., *Les divines épouses de la 18^{e} dynastie*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, 1984.

GOBEIL C., « Le port de la "branche festive" comme signe extérieur de joie ? », *EAO* 40, 2005, p. 35-44.

GÖDECKEN K.B., *Eine Betrachtung der Inschriften des Meten im Rahmen der sozialen und rechtlichen Stellung von Privatleuten im ägyptischen Alten Reich*, *ÄA* 29, 1976.

GOEDICKE H., « The date of the 'Antef-Song' », *in* J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (éds.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, 1977, p. 185-196.

GOLDEN M., « Mortality, mourning and mothers », *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, *OBO* 203, 2004, p. 145-157.

GOLVIN J.-Cl., GOYON J.-Cl., *Les bâtisseurs de Karnak*, Presses du CNRS, 1987.

GOMAA F., *Ägypten während der Ersten Zwischenzeit*, *TAVO* 27, 1980.

GOURDON Y., « Nommer les hommes d'après les dieux. Expression de la piété personnelle dans l'Égypte du III^{e} millénaire », *in* Y. Gourdon, Å. Engsheden (éds), *Études d'onomastique égyptienne. Méthodologie et nouvelles approches*, IFAO, 2016, p. 235-252.

GOURDON Y., NIEL P., « Une chapelle miniature atypique à Saqqâra », *BIFAO* 109, 2009, p. 177-194.

GOURLAY Y.J.-L., « Trois stèles memphites au musée de Grenoble », *BIFAO* 79, 1979, p. 87-101.

GOYON J.-Cl., « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 [colonnes 110 à 112] », *BIFAO* 65, 1965, p. 89-156.

GOYON J.-Cl., *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, *LAPO* 4, 1972.

GOYON J.-Cl., « Le prêtre "purificateur d'avant d'Amon" à la fin du Nouvel Empire », *Memnonia* IX, 1998, p. 139-154.

GOYON J.-Cl., *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York, 1999.

GOYON J.-Cl., « Les fouilles et la découverte », *Trésors d'Égypte. La « cachette » de Karnak 1904-2004*, Catalogue de l'exposition en hommage à G. Legrain à l'occasion du IX[e] congrès international des égyptologues, Musée dauphinois, Grenoble, 4 sept. 2004-5 janvier 2005, Grenoble, 2004, p. 12-22.

GOYON J.-Cl., TRAUNECKER Cl., « Documents de l'allée des processions », *CahKarn* VI, 1973-1977, p. 129-152.

GRACIA-ZAMACONA C., « Verbes sans limite, verbes à limite : Étude préliminaire d'après les données des Textes des Sarcophages », *in* Ph. Collombert, et *al*. (éds.), *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 303-326.

GRAEFE E., « *Zu Pjj*, der angeblichen Nebenfrau des Achanjati », *GM 33*, 1979, p. 17-18.

GRAINDORGE C., « La quête de la lumière au mois de khoiak : une histoire d'oies », *JEA* 82, 1996, p. 83-105.

GRAJETZKI W., *Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches : Prosoprographie, Titel und Titelreihen*, *Achet* 2, 2000.

GRAJETZKI W., *Two Treasurers of the Late Middle Kingdom*, *BAR-IS* 1007, Oxford, 2001.

GRAJETZKI W., « Setting a State Anew : the Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 215-258.

GRAJETZKI W., MINIACI G., « The Stela of the Thirteenth Dynasty treasurer Senebsumai », *The World of Middle Kingdom Egypt*, *MKS* 2, 2016, p. 133-142.

GRALLERT S., *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001.

GRANDET P., MATHIEU B., *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, 2003.

GRASSART-BLESES A., « Le geste *nyny* dans les scènes de temple du Nouvel Empire », *Rite aux portes* (sous la direction de P. M. Michel), *EGeA* 4, 2017, p. 33-47.

GRDSELOFF B., « Deux inscriptions juridiques de l'Ancien Empire », *ASAE* 42, 1943, p. 25-70.

GRENIE M., BELOTEL-GRENIE A., « L'écriture chinoise : mythes et réalités », *Dossier Pour la Science*, n° 33, octobre 2001.

GREVISSE M., GOSSE A., *Le bon usage*, De Boeck Superieur, 2007 (14[e] éd.).

GRIFFITH F.Ll., *The Inscriptions of Siût and Dêr-Rîfeh*, Londres, 1889.

GRIFFITH F.Ll., *Beni Hasan* II, London, 1894.

GRIFFITH F.Ll., « Oxford Excavations in Nubia », *AAALiv* VIII, 1921, p. 92-93, pl. XXVIII (1), https://archive.org/stream/annalsarchaeolo00archgoog#page/n212/mode/2up.

GRIFFITH F.Ll., NEWBERRY P.E., *El Bersheh* II, London, 1894.

GRIFFITHS J.G., *The Origins of Osiris*, *MÄS* 9, 1966.

GRIMAL N.-Chr., *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e^ dynastie à la conquête d'Alexandre*, *MAIBL*, t. VI, 1986.

GRISELLE S., « La représentation du défunt et de la défunte sur les masques funéraires de Meir (70-110 apr. J.-C.) », *BIFAO* 122, 2022, p. 278-280.

GUERMEUR Y., *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, BEHE Sciences religieuses 123, 2005.

GUGLIELMI W., « Zur Symbolik des "Darbringens des Straußes der *Sḫ.t*" », *ZÄS* 103, 1976, p. 101-112.

GUICHARD S., « Une collection d'antiquités égyptiennes méconnue : la collection Thédenat-Duvent », *RdE* 58, 2007, p. 201-236.

GUILHOU N., « La mutilation rituelle du veau dans les scènes de funérailles au Nouvel Empire », *BIFAO* 93, 1993, p. 277-298.

GUNN B., « The Religion of the Poor in Ancient Egypt », *JEA* 3, 1916, p. 81-94.

GUNN B., « Some Middle-Egyptian Proverbs », *JEA* 12, 1926, p. 282-284.

HABACHI L., « The First Two Viceroys of Kush and their Family », *Kush* VII, 1959, p. 45-62, pl. XV-XVII.

HABACHI L., « King Nebhepetre Menthuhotp : His Monuments, Place in History etc. », *MDAIK* 19, 1963, p. 16-52.

HABACHI L., *LÄ* II, 1977, col. 1120-1122, *s.v.* « Heqaib ».

HABACHI L., *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione (22001-22067)*, Turin, 1977.

HABACHI L., *LÄ* III, 1980, col. 635, *s.v.* « Königssohn von Kusch ».

HABACHI L., « New Light on the Neferhotep I Family, as Revealed by Their Inscriptions in the Cataract Area », *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan, Essays in honor of Dows Dunham*, Boston, 1981, p. 77-81.

HABACHI L., *The sanctuary of Heqaib. Elephantine IV* (2 vol.), *ArchVer* 33, 1985.

HALL H.R., *HTBM* 7, London, 1925.

HALL R., « The earliest surviving *ꜥbȝ* sceptre », *GM* 64, 1983, p. 25-32.

HAMILTON J.Cl.Fr., « "That his perfect name be remembered" : added inscriptions in the tomb of vizier Kagemni at Saqqara », *in* Chr. Alvarez et *al*. (éds.), *Current research in Egyptology 2015*, Proceedings of the Sixteenth Annual Symposium University of Oxford 2015, Oxford & Philadelphia, 2016, p. 5061.

HARER Jr. W.B., « Nymphaea : Sacred Narcotic Lotus of Ancient Egypt ? », *JSSEA* XIV/4, 1984, p. 100-102.

HARI, R., *La tombe thébaine du père divin Neferhotep*, Genève, 1985.

HARING B.J.J., *Divine Households. Administrative and economic aspects of the New Kingdom royal memorial temples in western Thebes*, *EgUit* 12, 1997.

HARPUR Y., *The Chapel of Ptahhotep. Scenes Details, Egypt in Miniature*, vol. 2, Oxford, 2008.

HARRINGTON N., « Funeray Furniture made to order ? Stela UC 14228 », *Studies in Honour of Jaromir Malek*, *OLA* 185, 2009, p. 227-236.

HARRINGTON N., *Living with the Dead*, Oxford, 2013.

HARRIS J.R., « Akhenaten and Nefernefruaten in the Tomb of Tutꜥankhamūn », *in* C.N. Reeves, *After Tutankhamun*, *StudEgypt*, 1992, p. 52-72.

HARTLEY M., « The Eighteenth Dynasty Banquet : A Portal to the Gods », *BACE* 23, 2012, p. 25-44.

HASSAN S., *Hymnes religieux du Moyen Empire*, Le Caire, 1928.

HASSAN S., *Excavations at Giza IV, 1932-1933*, Le Caire, 1943.

HASSAN A., « Drei Stelen aus Elkab », *MDAIK* 29, 1973, p. 5-7.

HAYES W.C., « The Tomb of Nefer-Khewet and his Family », *BMMA* 1934-1935, p. 17-36.

HAYES W.C., *A Papyrus of the Late MK in the Brooklyn Museum*, New York, 1955.

HAYNES J., « Was Viceroy Huy and Taemwadjsy at Jebel Barkal ? », *in* Ch. Geisen, S. Shubert, K. Yamamoto (éds.), *His Good Name. Essays on Identity and Self-Presentation in Ancient Egpt in Honor of Ronald J. Leprohon*, MVCAE 5, 2021, p. 185-198.

HEIN I., SATZINGER H., *Stelen des Mittleren Reiches* I, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 4, 1989.

HEIN I., SATZINGER H., *Stelen des Mittleren Reiches* II, *CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 7, 1993.

HELCK W., « Die Bedeutung der ägyptischen Besucherinschriften », *ZDMG* 102, n° 1, 1952, p. 39-46.

HELCK W., *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, PdÄ 3, 1958.

HELCK W., *LÄ* II, 1977, col. 385-408, *s.v.* « Gau ».

HELCK W., *LÄ* III, 1980, col. 321-323, *s.v.* « Kapellen ».

HELCK W., *LÄ* IV, 1982, *s.v.* « Priester, Priesterorganisation, Priestertitel », col. 1084-1097.

HELCK W., *Historisch-Biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, *KÄT*, 1983.

HELCK W., *LÄ* V, 1984, col. 271-285, *s.v.* « Rituale ».

HENDRICKX St., « Peaux d'animaux comme symboles prédynastiques », *CdE* 73/145, 1998, p. 224-228.

HERBIN Fr.-R., *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994.

HERBIN Fr.-R., « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166) », *RdE* 50, 1999, p. 149-239.

HERBIN Fr.-R., *Books of Breathing and Related Texts*, CBDBM IV, 2008.

HERBIN Fr.-R., « Un document funéraire anonyme soucieux de la conservation du nom : le P. Berlin 3163 ». *RdE* 59, 2008, p. 389-393.

HERRERO A., « The King'Son of Kush Paser (II), Son of the 'High Priest of Min and Isis' Minmose », *BACE* 13, 2002, p. 71-84.

HICKMANN H., « Terminologie musicale de l'Égypte ancienne », *BIE* 36, 1955, p. 583-618.

HICKMANN H., « La chironomie dans l'Égypte pharaonique », *ZÄS* 83, 1958, p. 96-127.

HODJASH Sv., BERLEV O., *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, 1982.

HOFFMEIER J.K., *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term DSR, with Special Reference to Dynasties I-XX*, *OBO* 59, 1985.

HOFMANN E., *Das Grab des Neferrenpet gen. Kenro [TT 178]*, *Theben* IX, 1995.

HOFSTADTER D., *Gödel, Escher, Bach : Les Brins d'une Guirlande Éternelle*, InterEditions, 1985 (1re éd., 1979).

HOFSTADTER D., *Ma thémagie*, InterEditions, 1985.

HOLLIS S.T., « Anubis's mortuary functions in "The Tale of the Two Brothers" », *in* T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus: Egyptological studies for B. H. Stricker on his 85th birthday*, *DE Publications*, 1995, p. 87-100.

HÖLZL R., « Libation Basins from the Old to the New Kingdom : Practical Use and Religious Significance », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 309-317.

HORNUNG E., « Chaotische Bereiche in der geordneten Welt », *ZÄS* 81, 1956, p. 28-32.

ILIN-TOMICH A., « Theban Administration in the Late Middle-Kingdom », *ZÄS* 142, 2015, p. 120-153.

ILIN-TOMICH A., *From Workshop to Sanctuary. The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, MKS 6, 2017.

IVERSEN E., *Two Inscriptions concerning private Donations*, *DVSS* XXVIII, 5, 1941.

IVERSEN E., « Horapollon and the Egyptian Conceptions of Eternity », *RSO* 38, 1963, p. 177-186.

JACQUET J., *Karnak-Nord V, Le Trésor de Thoutmosis I^er^. Étude architecturale*, *FIFAO* 30/1, 1983.

JACQUET-GORDON H., *Karnak-Nord VIII. Le Trésor de Thoutmosis I^er^*, *FIFAO* 39, 1999.

JACQUET-GORDON H., *Temple of Khonsu, Volume 3. The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak: A Manifestation of Personal Piety*, OIP 123, 2003.

JAMES T.G.H., *Hekanakhte Papers and other early Kingdom Documents*, *PMMA* XIX, 1962.

JAMES T.G.H., *HTBM* 9, London, 1970.

JAMES T.G.H., *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, vol. I, Brooklyn Museum, 1974.

JANSEN-WINKELN K., « Vermerke ; Zum Verständnis kurzer und formelhafter Inschriften auf ägyptischen Denkmälern », *MDAIK* 46, 1990, p. 127-156.

JANSEN-WINKELN K., *Text und Sprache in der 3. Zwischenzeit*, *ÄAT* 26, 1994.

JANSEN-WINKELN K., « Zur Bedeutung von *jmɜḫ* », *BSEG* 20, 1996, p. 29-36.

JANSEN-WINKELN K., *Sentenzen und Maximen*, *Achet* B1, Berlin, 1999.

JANSEN-WINKELN K., « Zum Verständnis der "Saïtischen Formel" », *SAK* 28, 2000, p. 83-124.

JANSEN-WINKELN K., *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, vol. 1-2, 2001.

JANSEN-WINKELN K., *Inschriften der Späzeit, Die 22.-24. Dynastie*, Teil II, Wiesbaden, 2007.

JANSEN-WINKELN K., *Inschriften der Spätzeit, Die 25. Dynastie*, Teil III, Wiesbaden, 2009.

JANSEN-WINKELN K., *Inschriften der Späzeit, Die 26. Dynastie*, Teil IV/I, Wiesbaden, 2014.

JANSEN-WINKELN K., « Zu Kult und Funktion der Tempelstatue in der Späzeit », *in* L. Coulon (éd.) *La cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, IFAO-MoA, 2016, p. 399-410.

JANSSEN J.J., *Die traditioneele egyptische autobiografie voor het Nieuwe Rijk* 2, Leiden, 1946.

JANSSEN J.J., « A Marital Title from the New Kingdom », *in* E. Teeter, J.A. Larson (eds.), *Gold of Praise : Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 185-192.

JANSSEN R.M., JANSSEN J.J., *Growing up in Ancient Egypt*, London, 1990.

JANSSEN J.J., PESTMAN P.W., « Burial and Inheritance in the Community of the Necropolis Workmen at Thebes (Pap. Bulaq X and O. Petrie 16) », *JESHO* 11, 1968, p. 137-170.

JAVEAU Cl., « Retour sur les rites piaculaires : pratiques et rôles dans l'immédiat et à distance », *Études sur la mort*, n° 123, 2003, p. 69-78.

JELINKOVA-REYMOND E., « Quelques notes sur la pratique du virement des offrandes (*wḏb-iḫt*) », *JEA* 10, 1955, p. 33-35.

JEQUIER G., *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, *MIFAO* 47, 1921.

JEQUIER G., « Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne », *BIFAO* 19, 1922, p. 1-271.

JEQUIER G., *Manuel d'archéologie égyptienne. Les éléments d'architectures*, Paris, 1924.

JOHNSON J.H., « The legal status of women in ancient Egypt », *in* A. K. Capel, G. Markoe (eds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, New York, 1996, p. 175-186.

JONES D., *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, *Studies in Egyptology*, 1988.

JONES D., *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases in the Old Kingdom*, *BAR-IS* 866 (I), 2000.

JUNKER H., *Gîza III*, Wien und Leipzig, 1938.

JUNKER H., *Gîza VI*, Wien und Leipzig, 1943.

KAHL J., *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*, *GOF* 29, 1994.

KAHN D., « The Royal Succession in the 25th Dynasty », *MSGB* 16, 2005, p. 143-163.

KAISER W. et *al*., « Stadt und Tempel von Elephantine », *MDAIK* 38, 1982, p. 271-345.

KANAWATI N., « The mentioning of more than one 'eldest' child in Old Kingdom Inscriptions », *CdE* 51, 1976, p. 235-251.

KANAWATI N., *The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*, vol. VII, Sydney, 1987.

KANAWATI N., ABDER-RAZIQ M., *Mereruka and his Family* I, *ACERep* 21, Oxford, 2004.

KANAWATI N., EVANS L., *Beni Hassan I. The Tomb of Khnumhotep II*, *ACERep* 36, Oxford, 2014.

KANAWATI N., WOODS A., *Artists in the Old Kingdom. Techniques and Achievements*, The American University in Cairo Press, 2009.

KAPLONY P., *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, *ÄA* 8, 1963.

KASPARIAN B., *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, Villeneuve-d'Ascq, 2003.

KEES H., « Wêbpriester der 18. Dynastie im Trägerdienst bei Prozessionen », *ZÄS* 85, 1960, p. 45-56.

KELLER C., « How many Draughtsmen Named Amenhotep ? A Study of some Deir el Medina Painters », *JARCE* 21, 1984, p. 119-129.

KELLER C., « A family affair : the decoration of Theban Tomb 359 », *in* W.V. Davies (éd.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, British Museum, 2001, p. 73-93.

KELLER C., « Un artiste égyptien à l'œuvre : le dessinateur en chef Amenhotep », dans G. Andreu (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002, Khéops, 2003, p. 85-114.

KEMP B.J., *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Routledge, 2018 (1re éd. 1989).

KITCHEN K.A., *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro*, vol. I, 1990.

KLEBS L., *Die Relief des alten Reichs*, Heidelberg, 1915.

KLEBS L., *Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches*, *AHAW* 6, 1922.

KLEBS L., *Die Reliefs und Malereien des neuen Rieches*, Heidelberg, 1934.

KLOTH N., *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches : Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, *SAK Beiheft* 8, 2002.

KOCH C., « Usurpation and the erasure of names during the Twenty-sixth Dynasty », *in* E. Pischikova, J. Budka, K. Griffin (éds.), *Thebes in the first millennium BC*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 397-413.

KOENIG Y., *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1994.

KOENIG Y., « L'eau et la magie », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 91-105.

KÖHLER E.Chr., JONES J., *Helwan II. The Early Dynastic and Old Kingdom Funerary Reliefs Slabs*, *SAGA* 25, 2009.

KOZLOFF A.P., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, p. 218-228, *s.v.* « Sculpture. An Overview ».

KRAUS J., *Die Demographie des alten Ägypten. Eine Phänomenologie anhand altägyptischer*, thèse de doctorat (non publiée), Göttingen, 2004.

KRAUSPE R., STEINMANN Fr., *Katalog Ägyptischer Sammlungen in Leipzig. Bd. I. Statuen und Statuetten*, Mainz, 1997.

KRUCHTEN J.-M., *Les annales des prêtres de Karnak (XXI^e^-XXIII^e^ dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, *OLA* 32, 1989.

KRUCHTEN J.-M., « Une stèle dédiée à Amenophis I^er^ et Ahmès Néfertari divinisés », *in* S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 2, 1990, p. 646-652.

KRUCHTEN J.-M., « Une adaptation "libyenne" de la formule *in sȝ-f sᶜnḫ rn-f* (Chambre III du Tombeau d'Osorkon II à Tanis) », *GM* 121, 1991, p. 69-76.

KUBISCH S., *Lebensbilder der 2. Zwischenzeit. Biographische Inschriften der 13.-17. Dynastie*, *SDAIK* 34, 2008.

KUENTZ Ch., *Obélisques*, CGC, Le Caire, 1932.

KUENTZ Ch., *L'Oie du Nil (Chenalopex ægyptiaca) dans l'antique Égypte*, Lyon, 1934.

KUENTZ Ch., « Bassins et tables d'offrandes », *BIFAO* 81 suppl., 1981, p. 243-282, pl. XXXII-XXXIII.

KUHLMANN K.P., *Der Thron im alten Ägypten*, *ADAIK* 10, 1977.

KURASZKIEWICZ K.O., « Remarks on the Meaning of the Word *jmȝḫw* », *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists, Egypt 2004 : Perspectives of Research. Warsaw 12-14 May 2004*, *Acta Archaeologica Pultuskiensia*, vol. I, Pultusk, 2009, p. 117-118.

KURTZ D.C., BOARDMAN J., *Greek Burial Customs*, Oxford, 1971.

LABOURY D., « Sennefer et Aménémopé. Une affaire de famille », *EAO* 45, 2007, p. 43-52.

LABOURY D., « Le scribe et le peintre », *in* Ph. Collombert, et *al*. (éds.), *Aere perennius : Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 371-396.

LACAU P., « La stèle JE 59636 du musée du Caire », *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, 1961, p. 211-227 et pl. 1.

LACAU P., *La pyramide à degrés*, t. V, Le Caire, 1965.

LALOUETTE Cl., *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, vol. 2, Gallimard, 1984.

LANDGRÁFOVA R., *It is my good name that you should remember. Egyptian biographical texts on Middle Kingdom stelae*, Prague, 2011.

LANDRY A., *La révolution démographique. Études et essais sur les problèmes de la population*, INED éditions, 2020 (1^re^ éd. 1934).

LANDRY A., « Quelques aperçus concernant la dépopulation dans l'Antiquité gréco-romaine », *Revue Historique*, t. 177, fasc. 1, 1936, p. 1-33.

LANGE H.O., SCHÄFER H., *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo*. Teil II, CGC, Berlin, 1908.

LANGE H.O., SCHÄFER H., *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo*, Teil IV, CGC, Berlin, 1902.

LANGE E., « Legitimation und Herrschaft in der Libyerzeit », *ZÄS* 135, 2008, p. 131-141.

LAPP G., *Die Opferformel des Alten Reiches: unter Berücksichtigung einiger späterer Formen*, *SDAIK* 21, 1986.

LAPP G., *Typologie der Särge und Sargkammern von der 6. Bis 13. Dynastie*, *SAGA* 7, 1993.

LAPP G., « Die Stelenkapelle des Kmz aus der 13. Dynastie », *MDAIK* 50, 1994, p. 231-252, pl. 37-41.

LASHIEN M., « Artists'Training in the Old and Middle Kindoms », *GM* 224, 2010, p. 81-85.

LASKOWSKI P., « Some Remarks on the Dedication Formula *jr.n=f m mnw=f* », *GM* 167, 1998, p. 77-81.

LAVIER M.-Chr., « Les fêtes d'Osiris à Abydos », *EAO* 10, 1998, p. 27-33.

LEAHY A., « Text and Image in funerary identity at Abydos in the early seventh century BC », *Imago Aegypti*, Band 3, 2010, p. 62-64.

LEAHY A., « Somtutefnakht of Heracleopolis. The art and politics of self-commemoration in the seventh century BC », *in* D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e^ dynastie : continuité et ruptures. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3*, Paris, 2011, p. 197-224.

LEAHY L.M., LEAHY A., « The Genealogy of a Priestly Family from Heliopolis », *JEA* 72, 1986, notamment p. 133-147.

LECLANT J., *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens*, *BiEtud* 17, 1954.

LECLANT J., *Montouemhat, 4^e^ prophète d'Amon, prince de la Ville*, *BiEtud* 35, 1961.

LECLANT J., *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e^ dyn. dite éthiopienne*, *BiEtud* 36, 1965.

LECLERE Fr., *Les villes de Basse Égypte au I^er^ millénaire avant J .-C.*, *BiEtud* 144/1, 2008.

LEFEBVRE G., *Le tombeau de Pétosiris*, Deuxième partie : les textes, SAE, Le Caire, 1924.

LEFEBVRE G., *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak*, Paris, 1929.

LEGRAIN G., « Sur le premier prophète d'Amon Khonsouemheb », *ASAE* 8, 1907, p. 259-260.

LEGRAIN G., « Une branche de Sheshonqides en décadence », *RecTrav* 29, 1907, p. 174-178.

LEGRAIN G., « Le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens », *BIFAO* 13, 1924, p. 1-76.

LEGROS R., *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VI^e^ à la XII^e^ dynastie*, *TMO* 70, Lyon, 2016.

LEITZ Chr., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Bd 3, *OLA* 112, 2002.

LEPROHON R.J., *Stelae II. The New Kingdom to the Coptic Period*, *CAA Museum of Fine Arts Boston* 3, 1991.

LEPROHON R.J., « A Late Middle Kingdom Stela in a Private Collection », *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 2, 1996, p. 523-531.

LEPSIUS R., *Aelteste Texte des Totenbuchs*, Berlin, 1867.

LESKO B.S., *The Remarkable Women of Ancient Egypt*, Berkeley, 1978.

LESKO L.H., *Dictionary of Late Egyptian*, vol. III, Berkeley, 1987.

LICHTHEIM M., « The Songs of the Harpers », *JNES* 4, 1945, p. 178-212.

LICHTHEIM M., *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdon*, *OBO* 84, 1988.

LICITRA N., « Douze campagnes de fouille au Trésor de Chabaka à Karnak : archéologie d'une institution économique », *BSFE* 199, 2018, p. 38-56.

LIEBLEIN J., *Le livre égyptien que mon nom fleurisse*, Leipzig, 1895.

LIMME L., *Stèles égyptiennes*, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, 1979.

LIPPERT S., *in* E. Frood, W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, *s.v.* « Inheritance », p. 1-20.

LLOYD A.B., « The Inscription of Udjahorresnet. A Collaborator's Testament », *JEA* 68, 1982, p. 166-180.

LLOYD A.B., « The Great Inscription of Khumhotpe II at Beni Hasan », *in* A.B. Lloyd (éd.) *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Occasional Publications 8, 1992, p. 21-36.

LOGAN T., « The *Jmyt-pr* document : Form, function, and significance », *JARCE* 37, 2000, p. 49-73.

LORTON D., *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through the Dyn. XVIII*., Baltimore and London, 1974.

LOYRETTE A.-M., « Un monument de la XVIII^{ème} dynastie en bordure du Ramesseum : la chapelle d'Ouadjmès (pl. XXVI-XXIX) », *Memnonia* I, 1990-1991, p. 119-125, pl. XXVI-XXIX.

LOYRETTE A.-M., « Les monuments du prince Ouadjmès (pl. XXIV-XXVI) », *Memnonia* III, 1992, p. 131-140, pl. XXIV-XXVI.

LUGN P., *Ausgewählte Denkmäler aus ägyptischen Sammlungen in Schweden*, Leipzig, 1922.

LUISELLI M., « La partecipazione dell'individuo alla religione : rituali personali tra norma e individualità », *in La pratica della religione nell'antico Egitto*, Atti del X Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia, Roma, 1-2 febbraio 2006, *Aegyptus* LXXXV, 2005, p. 13-31.

LUISELLI M., « Das Bild des Betens : Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik », *Imago Aegypti* 2, 2008, p. 87-96.

LUISELLI M., « Gestualità rituale e spontanea in Egitto. Un contributo allo studio dei gesti nell'arte egiziana », *Sacerdozio e società civile nell'Egitto antico, Atti del terzo Colloquio*, Bologna, 30-31 maggio 2007, 2008, p. 135-147.

LUISELLI M., *Die Suche nach Gottesnähe : Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, *ÄAT* 73, 2011.

LUISELLI M., « Les différentes formes de piété personnelle à Deir el-Medina », sous la direction de H. Gaber, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean, *À l'oeuvre on connaît l'artisan ... de pharaon ! Un siècle de recherches françaises à Deir el-Medina (1917-2017)*, *CENiM* 18, Montpellier, 2017, p. 207-213.

LURSON B., « Les gestes de culte dans les statuaires royales égyptienne et mésopotamienne (Fin III^{e}-fin II^{e} millénaires), *Les voyages dans les civilisations orientales*, *Acta Orientalia Belgica* XI, 1998, p. 57-75.

LYTHGOE A.M., LANSING A., DE GARIS DAVIES N., « The Egyptian Expedition 1915-16 », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* , May 1917, vol. 12, n°. 5, p. 1-31.

MACADAM M.F.L., *The Temples of Kawa*, vol. I, London, 1949 ; vol. II, London, 1955.

MACDONALD D.N., « Terms for 'Children' in Middle Egyptian : A Sociolinguistic View », *BACE* 5, 1994, p. 53-60.

MAJ. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten*, *BiAeg* VIII, 1938.

MAJEWSKI M., « Filial Duties in the Ugaritic Epic of Danilu and Aqhatu », *Collectanea Theologica* 93/1, 2023, p. 5-43.

MALAISE M., WINAND J., *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999.

MALEK J., *LÄ* V, 1984, col. 355-357, *s.v.* « Sais ».

MALEK J., « New-Kingdom pyramidia », *JEA* 76, 1990, p. 180-184.

MALININE M., POSENER G., VERCOUTTER J., *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, t. 1 [planches], t. 2 [texte], Paris, 1968.

MANNICHE L., *Lost Tombs. A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*, StudEgypt, Londres, 1988.

MANNICHE L., « Reflections on the Banquet Scene », *in* Roland Tefnin (éd.), *La Peinture égyptienne ancienne. Un monde de signes à préserver*, Actes du Colloque international de Bruxelles, avril 1994, *MonAeg* 7, 1997, p. 29-36.

MARCINIAK M., « Encore sur la Belle Fête de la Vallée », *Études et travaux* V, Varsovie, 1971, p. 60-61.

MARCINIAK M., *Les inscriptions hiératiques du temple de Thoutmosis III*, Deir el-Bahari I, Varsovie, 1974.

MAREE M., « Edfu under the Twelfth to Seventeenth Dynasties : The monuments in the National Museum of Warsaw », *BMSAES* 12, 2009, p. 31-92.

MARIETTE A., *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872.

MARIETTE A., *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville*, t. II, Paris, 1880.

MARIETTE A., *Catalogue général des monuments d'Abydos: découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris, 1880.

MARSHALL A., *L'enfant et la mort en Égypte ancienne*, éd. Mondes antiques, 2018.

MARTIN G.T., *Egyptian Administrative and Private-Name Seals*, Oxford, 1971.

MARTIN G.T., *Corpus of Reliefs of the New Kingdom from the Memphite Necropolis and Lower Egypt*, vol. 1, *Studies in Egyptology*, London, 1987.

MARTIN G.T., *The Royal Tomb at El-Amarna*, vol. II, *ASEg* 39, 1989.

MARTIN K., *Garantsymbol*, *HÄB* 3, 1977.

MARTIN K., *LÄ* VI, 1986, col. 146-150, *s.v.* « Tafel, Opfer- ».

MASPERO G., « Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique, sur une mission en Italie », *RecTrav* II, 1880, 159-199.

MASPERO G., *Guide du visiteur au musée du Caire*, Le Caire, 1915.

MASSART A., « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *MDAIK* 15, 1957, p. 172-185, pl. XXIV-XXXVIII.

MATHIEU B., « Se souvenir de l'Occident [*sḫ3 Jmnt.t*] : une expression de la piété religieuse au moyen Empire », *RdE* 42, 1991, p. 262-263.

MATHIEU B., *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 115, 1997.

MATHIEU B., « L'énigme du recrutement des "enfants du *kap*" : une solution ? », *GM* 177, 2000, p. 41-48.

MATHIEU B., « Le dialogue d'un homme avec son âme », *EAO* 19, 2000, p. 17-36.

MATHIEU B., « Le Dialogue d'un homme avec son *ba* », mise à jour avril 2014, p. 1-12 https://www.academia.edu/6660284/Le_Dialogue_dun_homme_avec_son_ba.

MATHIEU B., « Irtysen le technicien (stèle Louvre C 14) », *in* V. Angenot, Fr. Tiradritti.(éds.), *Artists and Colour in ancient Egypt*, Proceedings of the colloquium held in Montepulciano, 22nd-24th August 2008, *Studi Poliziani di Egittologia* 1, Montepulciano, 2016, p. 10-18.

MATHIEU B., *Les textes de la pyramide de Pépy Ier*, *MIFAO* 142, 2018.

MATHIEU B., *L'Univers des Textes de Pyramides. Lexique commenté*, Lettres A-E, CNRS, UMR 5140, 2019 (publication interne).

MATHIEU B., *La littérature de l'Égypte ancienne*, vol. II, Les Belles Lettres, 2021.

MATTHA G., *The Demotic Legal Code of Hermopolis West*, *BiEtud* 45, 1975.

MATIJE M., Из истории семьи и рода в Древнем Егите, *in* ВДИ 9,1954, p. 62-66.

MAYSTRE Ch., *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*, *OBO* 113, 1992.

MCCORQUODALE K., *Representations of the Family in the Egyptian Old Kingdom*, *BAR-IS* 2513, 2013.

MC DOWELL A.G., *Village Life in Ancient Egypt*, Oxford, 1999.

MC DOWELL A.G., « Teachers and Students at Deir el-Medina », in *Deir el-Medina in the Third Millenium A.D. A Tribute to J.J. Janssen*, *EgUit* 14, 2000, p. 217-233.

MCKEOWN J., « The symbolism of the *Djed*-pillar in The Tale of King Khufu and the Magicians », *TdE* 1, 2002, p. 55-68.

MEEKS D., « Notes de lexicographie », *RdE* 26, 1974, p. 52-65.

MEEKS D., « Pureté et purification en Égypte », *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. IX, 1976, col. 430-452.

MEEKS D., « Les donations aux temples dans l'Égypte du Ier millénaire avant J.-C. », *in* E. Lipinski (éd.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, *OLA* 6, 1979, p. 605-687.

MEEKS D., « Notion de "dieu" et structure du panthéon égyptien », *RHR* 205/1, 1988, p. 425-446.

MEEKS D., « La prière en Égypte », *in* G. Dorival, D. Pralon (éds.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui : actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février*, Aix-en-Provence 2-3 avril 1998, Aix-en-Provence, 2000, p. 9-23.

MEEKS D., FAVARD-MEEKS Chr., *Les dieux égyptiens*, La vie quotidienne, 1993.

MELTZER E.S., « A note on the employment of the dedication formula *ir.n.f m mnw.f* for non-royal individuals », *Journal of Ancient Civilizations* 9, 1994, p. 95-98.

MENU B., « Quelques remarques à propos de l'étude comparée de la stèle juridique de Karnak et de "stèle" d'Ahmes-Nefertari », *RdE* 23, 1971, p. 153-163.

MENU B., « La condition de la femme dans l'Égypte pharaonique », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 67, no. 1, janvier-mars 1989, p. 3-25.

MENU B., « Naissance du pouvoir pharaonique », *Méditerranées* 6/7, 1996, notamment p. 37-54.

MENU B., « Le corpus constitutionnel de Narmer », *EAO* 8, 1998, p. 22-27.

MENU B., « La désignation juridique des femmes, d'après les documents contractuels et judiciaires de l'Égypte ancienne », *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, L'Harmattan, 2004, p. 365-370.

MESKELL L., *Object Worlds in Ancient Egypt*. Oxford, 2004.

MEYER M., PÄÄBO Sv. et *al*., « Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins », *Nature*, 7595e série, vol. 531, mars 2016, p. 504-507.

MILLARD A., *The Position of the Women in the Family and in Society in Ancient Egypt, with Special Reference to the Middle Kingdom*, D. Phil. Dissertation. University College, London, 1976.

MILLET M., MASSON A., *in* E. Frood, W. Wendrich (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2011, p. 1-2, *s.v.* « Karnak : Settlements ».

MOELLER N., « Les nouvelles fouilles de Tell Edfou », *BSFE* 64, 2005, p. 29-46.

MOESCHLER J., « L'implicite et l'interface sémantique-pragmatique : où passe la frontière ? », *Corela*, HS-25, 2018, https://journals.openedition.org/corela/6571.

MONNIER Fr., *Les forteresses égyptiennes. Du prédynastique au Nouvel Empire*, CEA (B) 11, 2010.

MONTET P., *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg, 1925.

MONTET P., *Géographie de l'Égypte ancienne, 2ᵉ partie : La Haute Égypte*, Paris, 1961.

MORAN W.L., *Les Lettres d'El-Amarna*, *LAPO* 13, 1987.

MORENO GARCIA J.C., *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *AegLeod* 4, 1997.

MORENO GARCIA J.C., « La gestion sociale de la mémoire dans l'Égypte du IIIᵉ millénaire : les tombes des particuliers, entre utilisation privée et idéologie publique », *in* M. Fitzenreiter, M. Herb (éds.), *Dekorierte Grabanlagen im Alten Reich - Methodik und Interpretation*, *IBAES* 6, 2006, p. 215-242.

MORENO GARCIA J.C. « Oracles, Ancestor Cults and Letters to the Dead : The Involvement of the Dead in the Public and Private family Affairs in Pharaonic Egypt », *in* A. Storch (éd.) *Perception of the Invisible : Religion, Historical Semantics and the Role of Perceptive Verbs*, *Sprache und Geschichte in Afrika* 21, Cologne, 2010, p. 133-153.

MORENO GARCIA J.C., *in* E. Frood, W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2012, p. 1-2, *s.v.* « Households ».

MORENO GARCIA J.C., « The 'Other' Administration: Patronage, Factions, and Informal Networks of Power in Ancient Egypt », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 1029-1065.

MORENZ L.D., *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit*, *ÄAT* 29, 1996.

MORENZ L.D., « Zwischen Kontext, Intermedialität, Intertextualität und Individualität. Die Selbst-Präsentation eines Nedjes-iker (BM 1671) », *LingAeg* 16, 2006, p. 389-407.

MORET A., « La condition des féaux dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe », *RecTrav* 19, 1897, p. 112-120.

MORET A., *Le Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902.

MORET A., *Catalogue du musée Guimet*, *AMG*, t. 32, 1909.

MORET A., « Monuments égyptiens du musée Calvet à Avignon », *RecTrav* 32, 1910, p. 146-152 (VII).

MORET A., ABOU-GHAZI D., *Denkmäler des Alten Reiches III : Autels, bassins et tables d'offrandes*, fasc. 1: nos. 57001-57023 ; fasc. 2: nos. 57024-57049, SAE, Le Caire, 1978 et 1980.

MORKOT R., « From Conquered to Conqueror », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration HdO* 104, 2013, p. 932-933

MORSCHAUSER S.M., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, 1991.

MOURON G., « Les rites aux portes de la tombe », *Rites aux portes*, *EGeA* 4, 2017, p. 30, fig. 3-4.

MRSICH J., *LÄ* I, 1975, col. 1235-1260, *s.v.* « Erbe ».

MÜLLER H.W., « Die Totendenksteine des mittleren Reiches, ihre Genesis, ihre Darstellungen und ihre Komposition », *MDAIK* 4, 1933, p. 165-206.

MÜLLER M., « Feasts for the Dead and Ancestor Veneration in Egyptian Tradition », *in* V.R. Hermann, J.D. Shloen (éds.), *In Remembrance of Me. Feasting with the Dead in the Ancient Middle East*, *Oriental Institute Museum Publications* 37, 2014, p. 85-94.

MUNRO P., *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973.

MURNANE W.J., *Ancient Egyptian Coregencies*, *SAOC* 40, 1977.

MYŚLIWIEC K., « Father's and Eldest son's overlapping Feet an Iconographic Message », *in* Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éds.), *Perspectives on Ancient Egypt*, *Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 305-336.

NAGUIB S.-A., *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21^e^ dynastie*, *OLA* 38, 1990.

NAVILLE É., « Le décret de Phtah Totunen en faveur de Ramsès II et de Ramsès III », *TSBA* VII, p. 119-138 avec planche unique.

NAVRATILOVA H., *Visitor's Graffiti of Dynasties 18 and 19 in Abusir and Northern Saqqara*, Abercromby Press, 2015.

NELSON H., « The 'Rite of Bringing the Foot' as Portrayed in Temple Reliefs », *JEA* 35, 1949, p. 82-86.

NELSON-HURST M.G., « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *in* Z. Hawass, J. Houser Wegner (éd.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman* II, *CASAE* 39, Le Caire, 2010, p. 13-31.

NELSON-HURST M.G., « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study », *in* M. Horn et *al*. (éd.), *Current Research in Egyptology 2010. Proceedings of the Eleventh Annual Symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123.

NELSON-HURST M.G., *Ideology and practicality in transmission of office during the Middle Kingdom of ancient Egypt: an examination of families and the concept of* i3t, Ann Arbor, 2011.

NEVEU Fr., *La langue des Ramsès*, Khéops, 1996.

NEWBERRY P.E., *Beni Hasan I*, London, 1893.

NORD D., « *Ḥkrt nswt* = "Kings Concubine"? », *Serapis* 2, 1970, p. 1-16.

NORDH K., *Aspects of Ancient Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, *Boreas* 26, Uppsala, 1996.

NUZZOLO M., « Titolature e rituali : aspetti dell'universo sacerdotale della V dinastia », *in* S. Pernigotti, M. Zecchi (éd.), *Sacerdozio e società civile nell'Egitto antico: atti del terzo Colloquio, Bologna - 30/31 maggio 2007*, 2008, p. 195-216.

NUZZOLO M., « The *wab* priest », *in* R.S. Casado, A.J. Morales [éds.], *Priestly officiants in the Old Kingdom mortuary cult*, *MOA* 03, Madrid, 2022, p. 217-260.

NYORD R., « Memory and Succession in the City of the Dead : Temporality in the Ancient Egyptian Mortuary Cult » *in* R. Willerslev, D.R. Christensen (éds.), *Taming Time, Timing Death : Social Technologies and Ritual*, Farnham, 2013, p. 195-211.

NYORD R., « The Letter to Nebetitef on Her First Intermediate Periode Stela in the Michael C. Carlos Museum », *JEA* 107, 2021, p. 3-19.

OBSOMER Cl., « *Di.f pr.t-ḫrw* et la filiation *ms(t).n/ir(t).n* comme critères de datation dans les textes du Moyen Empire », *in* Chr. Cannuyer et *al*. (éds.), *Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, p. 163-200.

OBSOMER Cl., *Sésostris I^er^*, *étude chronologique et historique du règne*, CEA (B) n° 5, 1995.

OBSOMER Cl., *Égyptien hiéroglyphique*, éd. Safran, 2003.

OCKINGA B.G., « An Eighteenth Dynasty *ḥ³ty-ˁ.w* of d'Heliopolis in Adelaide, South Australia », *JEA* 91, 2005, p. 83-94, fig. 1-2.

O'CONNOR D., « The "Cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos », *in* P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, p. 162-177.

O'CONNOR D., « Abydos, North, *ka* chapels and cenotaphs », *Encyclopedia of the Archaeology of Ancien Egypt* (éd. K.A. Bard), London, New York, 1999, p. 110-113.

OETERS V., « The Tomb of Tatia, Wab-Priest of the Front of Ptah and Chief of the Goldsmiths », *in* V. Verschoor, A.J. Stuart, C. Demarée (éds.) *Imaging and Imagining the Memphite Necropolis, Liber amicorum René van Walsem*, *EgUit* XXX, 2017, p. 57-80.

OLETTE-PELLETIER J.-G., « Le dieu Min au Moyen Empire. Dieu monarchique, dieu de l'élite », *in* P. Poiron, J. Bouchard, Cl. Caron, (éds.), Actes du colloque *Le sacré dans tous ses états* organisé par l'AEPOA, 21-22 avril 2016 à l'UQAM, p. 20-31.

ONASCH A., « Der Titel "Schreiber des Königs" – Urprung und Funktion », *in* I. Shrirun-Grumach (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, *ÄAT* 40, 1998.

OSING J. et *al.*, *Denkmäler der Oase Dachla Denkmäler aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, *ArchVer* 28, 1982, p. 26-28, pl. 4, 58.

OSING J., « Die ägyptischen Namen für Charga und Dachla », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, p. 179-193.

OSING J., « Notizen zu den Oasen Charga und Dachla », *GM* 92, 1986, p. 81-82.

OSING J., « Les chants du harpiste au Nouvel Empire », *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France*, *MAIBL*, t. XII, 1992, p. 11-24.

OTTO E., *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3, 1960.

OTTO E., « Bedeutungsnuancen der Verben *mrj* 'lieben' und msdj 'hassen' », *MDAIK* 25, 1969, p. 98-100.

OTTO E., *LÄ* I, 1975, col. 694-695, *s.v.* « Benben ».

PAHL W.M., « The Ritual of Opening the Mouth : arguments for an actual body ritual from the viewpoint of mummy research » dans R.A. David [éd.], *Science in Egyptology*, Manchester, 1986, p. 211-217.

PANTALACCI L., « 7. Matériel inscrit », *in* G. Soukiassian, M. Wuttmann, L. Pantalacci (éds.), *Le palais des gouverneurs de l'époque de Pépy II. Les sanctuaires de ka et leurs dépendances*, Balat VI, *FIFAO* 46, 2002, p. 310-316.

PANTALACCI L., « Organisation et contrôle du travail dans la province oasite de la fin de l'Ancien Empire », *in* B. Menu (éd.), Actes du colloque AIDEA *L'organisation du travail en Égypte ancienne et en Mésopotamie* – Nice 4-5 octobre 2004, *BiEtud* 151, 2010, p. 139-153.

PARLEBAS J., « La notion de niout  (localité) dans la pensée égyptienne antique », in *La ville dans le Proche-Orient ancien*, Actes du Colloque de Cartigny 1979, *CCEPOA* 1, 1983, p. 199-207.

PARKER R.A., *The Calendars of Ancient Egypt*, *SAOC* 26, 1950.

PARKINSON R.B., « Boasting about Hardness : Constructions of Middle Kingdom Masculinity », *in* C. Graves-Jones (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt* : "Don your wig for a joyful hour", Swansea, 2008, p. 115-142.

PATCH D.Cr., « Third Intermediate Period Burials of Young Children at Abydos », *Essays in Honor of David B. O'Connor*, vol. II, *CASAE* 36, 2007, p. 237-255.

PAYRAUDEAU Fr., « La statue Caire CG 717 et la famille de Ânkhpakhéred fils de Pashedmout », *RdE* 56, 2005, p. 203-207.

PAYRAUDEAU Fr., *Administration, société et pouvoir à Thèbes sous la XXII^e dynastie bubastite*, *BiEtud* 160, vol. I., 2014.

PAYRAUDEAU Fr., « Les reines dans le temple à Troisième Période intermédiaire : du triomphe à l'effacement », *in* Fl. Gombert-Meurice, Fr. Payraudeau (éds.), *Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*, Catalogue de l'exposition du Musée de Grenoble, 25 octobre 2018-27 janvier 2019, Somogy, 2018, p. 266-267.

PAYRAUDEAU Fr., *L'Égypte et la vallée du Nil*, t. 3, Les époques tardives, Nouvelle Clio, PUF, 2020.

PERDU O., « Documents relatifs aux gouverneurs du Delta », *RdE* 57, 2006, p. 172-175.

PERDU O., *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique*, t. 1, Khéops, 2011.

PEREZ-ACCINO J.-R., MANLEY B. , EL-LEITHY H., « A Token Friendship in the Royal Cache Wadi », *Egyptian Archaelogy*, Issue 62, Spring 2023, p. 18-21.

PESTMAN P.W. , *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, *Papyrologica Lugduno-Batavia* IX, 1961.

PETRIE W.M.Fl., *Koptos*, London, 1896.

PETRIE W.M.Fl., *Dendereh*, EEF 17, London, 1900.

PETRIE W.M.Fl., *Shabtis*, London, 1935.

PETRIE W.M.Fl., GRIFFITH F.LL., *Tanis*, Part II, EM 4, London, 1888.

PETRIE W.M.Fl., QUIBELL J.E., *Naqada and Ballas*, London, 1896.

PIACENTINI P., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, 2001, p. 187, *s.v.* « Scribe ».

PIACENTINI P., *Les scribes dans la société égyptienne de l'Ancien Empire*, vol. I, EME n° 5, Paris, Cybèle, 2002.

PIEHL K., « Un mot de parenté jusqu'ici inconnu », *Sphinx* 3, 1900, p. 1-6.

PILLON A., « La stèle polychrome d'un notable thinite de la Première Période intermédiaire », *RdE* 62, 2011, p. 115-139.

PILLON A., « Prière, causalité divine et éthique. Remarques liminaires à l'étude de la piété des particuliers au III^e millénaire », *in* Ch. Zivie-Coche, Y. Gourdon [éds.], *L'individu dans la religion égyptienne*, *CENiM* 16, 2017, p. 137-173.

PILLON A., « La terrasse d'Hathor à Dendara et la réversion des offrandes divines : un élément du paysage cultuel des villes au Moyen Empire », *BIFAO* 122, 2022, p. 451-491.

POMORSKA I., *Les flabellifères à la droite du roi en Égypte ancienne*, Varsovie, 1987.

POMMERENING T., MARINOVA E., HENDRICKX St., « The Early Dynastic origin of the *water-lily* motif », *CdE* LXXXV/169-170, 2010, p. 14-40.

POO M.-Ch., *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*, *Studies in Egyptology*, 1995.

POSENER G., « Les criminels débaptisés et les morts sans nom », *RdE* 5, 1946, p. 51-56.

POSENER G., « Section finale d'une sagesse inconnue (Recherches littéraires, II) », *RdE* 7, 1950, p. 71-84.

POSENER G., « L'exorde de l'Instruction éducative d'Amennakhte (Recherches littéraires, V) », *RdE* 10, 1955, p. 61-72.

POSENER G., « Le mot égyptien pour désigner le "nom magique" », *RdE* 16, 1964, p. 214.

POSENER G., « Sur l'emploi euphémique de *ḫfty(w)* "ennemis" », *ZÄS* 96, 1969, p. 30-35.

POSENER G., « "Maquilleuse" en égyptien », *RdE* 21, 1969, p. 151-153.

POSENER G., « Sur l'attribution d'un nom à un enfant », *RdE* 22, 1970, p. 204-205.

POSENER G., « La piété personnelle avant l'âge amarnien », *RdE* 27, 1975, p. 195-210.

POSENER G., *L'Enseignement loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genève, 1976.

POSENER-KRIEGER P., *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les Papyrus d'Abousir)*, *BiEtud* 65/2, 1976.

POSENER-KRIEGER P., *LÄ* VI, 1986, col. 1135-1139, *s.v.* « Wag-Fest ».

POSENER-KRIEGER P., « Vous transmettrez vos fonctions à vos enfants… », *CRIPEL* 13, 1991, p. 107-112.

POSTEL L., « Quand réapparaît la forme *ms(w).n* ? Réflexions sur la formule de filiation maternelle à la fin du Moyen Empire », *in* I. Régen, Fr. Servajean (éds.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, vol. 2, 2009, p. 331-354.

POSTEL L., « Hérodote et les annales royales égyptiennes », *Hérodote et l'Égypte*, Actes de la journée d'étude organisée par la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 2010, *CMO* 51, 2013, p. 89-118.

POSTEL L., « Espaces et monuments votifs dans le temple au Moyen Empire : l'exemple de Tôd », in *L'individu dans la religion égyptienne*, *CENiM* 16, 2017, p. 175-211.

POSTEL L., REGEN I., « Annales héliopolitaines et fragments de Sésostris I^{er} réemployés dans la porte de Bâb al-Tawfiq au Caire », *BIFAO* 105, 2005, p. 229-293.

POULS WEGNER M.-A., *The Cult of Osiris at Abydos : An Archaeological Investigation of the Development of an Ancient Egyptian Sacred Center during the Eighteenth Dynasty*, PhD Thesis, University of Pennsylvania, 2002.

PREYS R., « Isis et Hathor *nebtyt rekhyt* », *BIFAO* 102, 2002, p. 327-351.

PRICE C.R., *Materiality, Archaism and Reciprocity : the Conceptualisation of the Non-Royal Statue at Karnak during the Late Period [c. 750-30 BC]*, Thesis submitted in accordance with the requirements of the University of Liverpool for the degree of Doctor in Philosophy, June 2011.

QUACK J. Fr., *Studien zur Lehre für Merikare*, *GOF* IV, Bd 23, 1992.

QUACK J. Fr., *Die Lehren des Ani : Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, *OBO* 141, 1994.

QUIRKE St., « The regular titles of the Late Middle Kingdom », *RdE* 37, 1986, p. 107-130.

QUIRKE St., « Royal power in the 13th Dynasty », *in* St. Quirke (éd.) *Middle Kingdom Studies*, 1991, p. 123-139.

QUIRKE St., « Four Titles : What is the Difference ? », *in Archaism and Innovation : Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, 2009, p. 305-316.

RAGAZZOLI Chl., *Éloges de la ville en Égypte ancienne*, série *Les institutions dans l'Égypte ancienne*, PUPS, 2008.

RAGAZZOLI Chl., *La grotte des scribes à Deir el-Bahari. La tombe MMA 504 et ses graffiti*, *MIFAO* 135, 2017.

RAGAZZOLI Chl., *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne*, Les Belles Lettres, 2019.

RAMMANT-PEETERS A., *Les pyramidions égyptiens du NE*, *OLA* 11, 1983.

RAMOND P., *Les stèles égyptiennes du Musée G. Labit à Toulouse*, *BiEtud* 62, 1977.

RANDALL-MACIVER D., WOOLLEY Ch.L., *Buhen*, Philadelphia, 1911.

RANKE H., *Die Ägyptischen Personennamen*, Glückstadt, 1935.

RANKE H., « Eine spätsaïtische Statue in Philadelphia », *MDAIK* 12, 1943, p. 107-138.

RAUE D., *Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*, *ADAIK* 16, 1999.

RAVEN M.J., « A group of minor priests of Ptah from the New Kingdom necropolis at Saqqara », *in* K. Janice et *al*. (éds.), *Guardian of ancient Egypt: studies in honor of Zahi Hawass* vol. 3, 2020, p. 1303-1317.

REEVES C.N., *Valley of the Kings. The Decline of a Royal Necropolis*, London, 1990.

REGEN I., « Aux origines de la tombe *js*  . Recherches paléographiques et lexicographies », *BIFAO* 106, 2006, p. 245-314.

REISNER G.A., « The Servants of the *ka* », *BMFA* 32, n° 189, 1934, p. 1-12.

REVEZ J., « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* ‘’Brother’’ », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131.

REVEZ J., « The Role of the King’s Brothers in the Transmission of Royal Power in Ancient Egypt and Kush : A Cross-Cultural Study », *in* J.R. Anderson, D.A. Welsby (éds.), *The Fourth Cataract and Beyond*, Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies, *BMPES* 1, 2014, p. 537-544.

RICHARDS J., *Society and Death in Ancient Egypt*, Cambridge, 2005.

RICHTER B.A., « God, Priests, and Bald Men : A New Look at Book of the Dead 103 ("Being Beside Hathor") », *in* M. Mosher Jr (éd.), *The Book of the Dead Saite through Ptolemaic Periods. Essays on Books of the Dead and Related Topics*, SPBD Studies, 2019, p. 519-540.

RICKAL E., « Stèle d’Ourmaou », *in Rendre visite aux dieux. Pèlerinage au temps de l’Égypte pharaonique* (sous la direction de J.-L. Bovot), Catalogue de l’exposition « Pèlerinage au temps de l’Égypte pharaonique : trésors cachés du Louvre », Hôtel-Dieu du Puy-en-Velay, 6 juillet-11 novembre 2013, éd. Un, deux, quatre, 2013, p. 102-103.

RIGGS Chr., *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, Oxford, 2005.

RITNER R.K., *The Mecanics of Ancient Egyptian Magical Pratice*, *SAOC* 54, 1997 (3e éd.).

RITNER R.K., *The Libyan Anarchy. Texts from Egypt‘s Third Intermediate period*, Atlanta, 2009.

RIVIERE Cl., *Les rites profanes*, PUF, 1995.

RIZAKIS A.D., « Fêtes de commémoration annuelle et rituels funéraires à Philippes, colonie romaine en Macédoine orientale. Interactions cultuelles entre Rome, Macédoine et Asie Mineure », in *Ostia, l’Italia e il Mediterraneo* : *Intorno all’opera di Mireille Cébeillac-Gervasoni. Atti del Quinto seminario ostiense, Roma-Ostia, 21-22 febbraio 2018*, Publications de l’École française de Rome, 2021, p. 267-286.

RIZZO J., « *Bjn* : de mal en pis », *BIFAO* 105, 2005, p. 295-320.

RIZZO J., « À propos de *sˁnḫ*, "faire vivre", et de ses dérivés », *ENiM* 8, 2015, p. 73-101.

RIZZO J., « Ce que nous dit le verbe *sˁnḫ* "faire vivre" », *EAO* 99, 2020, p. 67-76.

RIZZO J., « Quand le serviteur (*bꜣk*) perpétue le nom de son maître (*nb=f*). À propos de deux formules originales relatives à la liturgie mémorielle de "perpétuation du nom" (*sˁnḫ rn*) », dans A. Gasse, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean (éd.), *Sinfonietta égypto-romaine. Hommages à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 26, Milan, 2021, p. 102-131.

RIZZO J., « Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom ». Au sujet d’une formule de "perpétuation du nom" (*sˁnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186) », dans *A Wise Man from the Beloved Land*, recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants, textes réunis et édités par M. Habachy et Fr. Servajean, *CENiM* 32, Montpellier, 2023, p. 219-230.

ROBINS G., « The relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54/108, 1979, 197-217.

ROBINS G., « Some Principles of Composition Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art », *JARCE* 31, 1994, p. 33-40.

ROBINS G., Catalogue de l'exposition *Reflections of Women in the New Kingdom. Ancient Egyptian Art from the British Museum*, M.C. Carlos Museum, Emory University (Atlanta), 4 février-14 mai 1995, San Antonio, 1995.

ROBINS G., « The Flying Pintail Duck », *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, vol. II, *OLA* 241, 2015, p. 18-34.

ROCCATI A., « Per un "capace spirito di Ra" », *Hommages à Serge Sauneron, BdE* 81, 1979, p. 281-283.

ROEDER G., *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, vol. 1, Leipzig, 1913.

ROEDER G., *Naos* (2 volumes), CGC (n° 70001-70050), Leipzig, 1914.

ROEHRIG C.H., *The Eighteenth Dynasty titles royal nurse [mnᶜt nswt], royal tutor [mnᶜ nswt], and foster brother/sister of the Lord of the Two Lands [sn/snt mnᶜ n nb tȝwy])*, coll. UMI, 1990.

ROETEN L., *Loaves, Beds, Plants and Osiris, Considerations about the emergence of the Cult of Osiris*, Archaeopress Egyptology 21, 2018.

ROGGE E., *Statuen der Spätzeit (750-ca. 300 v. Chr.), CAA Kunsthistorisches Museum Wien* 9, 1992.

ROMANOVA O., « Some untypical Appeals to the Living from the tombs of the Old Kingdom », *GM* 249, 2016, p. 139-163.

ROSATI Gl., « The Stela of the 'Master-Sculptor' Shen-Setji: A Review », *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*, Wiesbaden, 2014, p. 629-646.

ROTH A.M., *Egyptian Phyles in the Old Kingdom*, *SAOC* 48, 1991.

ROTH A.M., « The *psš-kf* and the "opening of the mouth" ceremony : a ritual of birth and rebirth », *JEA* 78, 1992, p. 113-147.

ROTH A.M., « The Ahhotep Coffins : the Archaeology of an Egyptological Reconstruction », *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 361-377.

RUMMEL U., « Das Pantherfell als Kleidungsstück im Kult », *Imago Aegypti* 2, 2007, p. 109-152, pl. 36-49.

RUSSO B., « Some Notes on the Funerary Cult in the Early Middle Kingdom : Stela BM EA 1164 », *JEA* 93, 2007, p. 195-209.

RYHINER M.-L., *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *Rites égyptiens* VI, 1986.

RYHOLT K.S.B., *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, CNI Publications 20, 1997.

SADEK A.-A., « A Stela of Purification from the Tomb of Kha'emhat at Thebes », *MDAIK* 29, 1973, p. 63-70, pl. XXV-XXVIIa.

SADEK A.-I., *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, *HÄB* 27, 1978.

SADIG A.M., « Child Burials : A Funerary Practice in the Middle Nile Region. Evidence from the Late Neolithic Site of Es-Sour », *The Fourth Cataract and Beyond*, Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies, Peeters, 2014, p. 285-292.

SAINTE FARE GARNOT J., *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, *RAPH* IX, Le Caire, 1938.

SAINTE FARE GARNOT J., « L'imakh et les imakhous d'après les textes des pyramides », EPHE, annuaire 1942-1943, p. 5-32.

SATZINGER H., « Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis », *LingAeg* 5, 1997, p. 177-188.

SATZINGER H., STEFANOVIĆ D., « The Middle Kingdom *ḫnmsw* », *SAK* 41, 2012, p. 341-351.

SAUNERON S., *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Seuil, 1967.

SAUNERON S., « Quelques monuments de Soumenou au musée de Brooklyn », *Kêmi* 18, 1968, p. 57-78.

SAUNERON S., « La tribune du quai de Karnak et sa favissa. III. - Les deux statues de Montouhotep », *Karnak* V, 1970-1972, p. 65-76, pl. XXIII-XXVIII.

SAUNERON S., YOYOTTE J., « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde, SourcOr* I, 1959.

SÄVE-SÖDERBERGH T., « A Buhen Stela from the Second Intermediate Period (Kharṭūm No. 18) », *JEA* 35, 1949, p. 50-58.

SAYCE A.-H., « Gleanings from the Land of Egypt. § VI. Graffiti in the Southern Temple, opposite Wadi-Helfa », *RecTrav* 17, 1895, p. 160-164.

SCAMUZZI E., *L'art égyptien au Musée de Turin*, Turin, 1966.

SHAFER B.E., « Temples, Priests, and Rituals : an overview », *in* B.E. Shafer (éd.), *Temples of Ancient Egypt*, Londres, New York, 1997, p. 1-30.

SCHEID J., « Die *Parentalia* für die verstorbene Caesaren als Modell für der römischen Totenkult », *Klio* 75, 1993, p. 188-201.

SCHENKEL W., *LÄ* V, 1984, col. 698-700, *s.v.* « Schreiber ».

SCHMITZ B., *Untersuchungen zum Titel s3-njswt « Königssohn »*, Bonn, 1976.

SCHMITZ B., « Zur Bedeutung von *ḫrd=f* », *ZÄS* 108, 1981, p. 53-60.

SCHMITZ B., *LÄ* V, 1984, col. 833-836, *s.v.* « *Sem*(priester) ».

SCHMITZ B., *LÄ* VI, 1986, col. 771-772, *s.v.* « Truchsess ».

SCHNEIDER H.D., *Shabtis* I, Leiden, 1977.

SCHOTT S., *Altägyptische Festdaten*, *AGSK* 10, 1950.

SCHULMAN A.R., « The Royal Butler Ramessesemperre », *JARCE* 13, 1976, p. 117-130.

SCHULMAN A.R., « The Iconographic Theme : "Opening of the Mouth" on Stelae », *JARCE* 21, 1984, p. 169-196.

SCHULMAN A.R., « Some Observations on the *3ḫ ỉḳr n Rʿ*-Stelae », *BiOr* XLIII, 3/4, 1986, col. 311-313.

SCHUMANN-ANTELME R., « Adoration au taureau Mnévis » (notice 284), in *Un siècle de fouilles françaises en Égypte, 1880-1980*, Catalogue de l'exposition au Palais de Tokyo (21 mai-15 octobre 1981), IFAO-musée du Louvre, 1981, p. 268-269.

SEEBER Chr., *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, *MÄS* 35, 1976.

SEGALEN, M., *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998.

SEMAT-NICOUD A., « Stèle inachevée du sculpteur Ousirour », *in* G. Andreu-Lanoë (éd.), Catalogue *L'art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Somogy, 2013, p.192-193 [n° 57].

SERVAJEAN Fr., « Le lotus émergeant et les quatre fils d'Horus », *in* S. Aufrère (éd.), *ERUV* II, 2001, p. 261-295.

SERVAJEAN Fr., *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, *OrMonsp* XVIII, 2007.

SERVAJEAN Fr., « L'"héritier du temps" : à propos de l'épithète *jwʿw nḥḥ* », *ENiM* 3, 2010, p. 1-21.

SETHE K., *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* II, Glückstadt, Hamburg, New York, 1962.

SHIRLEY J.J., « Crisis and reconstructuring of the State : from the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HDO* 104, 2013, p. 586-587.

SHUBERT S.B., *Those who(still) live on Earth : A Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, PhD. Diss. Unpublished, Toronto, 2007.

SIESSE J., *La XIII^e^ dynastie. Histoire de la fin du Moyen Empire*, Sorbonne Université Presses, 2019.

SILVERMAN D.P., « The Nature of Egyptian Kingship », *in* D. O'Connor, D.P. Silverman (éds.), *Ancient Egyptian Kingship*, *PdÄ* 9, 1995, p. 65-66.

SILVERMAN D.P., « The Threat-Formula and Biographical Text in the Tomb of Hezi at Saqqara », *JARCE* 37, 2000, p. 1-13.

SIMONET J.-L., « Le Héraut et l'Échanson », *CdE* 62/123-124, 1987, p. 53-89.

SIMPSON W.K., « The New Series of Hammamat Inscriptions », *JNES* 18/1, 1959, p. 20-37.

SIMPSON W.K., « A Short Harper's Song of the Late New Kingdom in the Yale University Art Gallery », *JARCE* 8, 1969-1970, p. 49-51.

SIMPSON W.K., « A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Nad ed-Deir N 3500, *JEA* 56, 1970, p. 58-64.

SIMPSON W.K., *The Terrace of the Great God at Abydos : The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, PPYE 5, 1974.

SIMPSON W.K., *Mastabas of Qar and Idou*, *Giza Mastabas II*, 1976.

SIMPSON W.K., *LÄ* III, 1978, col. 387-391, *s.v.* « Kenotaph ».

SKJALM D., « The Notion of Friendship in Ancient Egypt », *KMT* 22/1, 2011, p. 43-48.

SMITH H.S., *The Fortress of Buhen II. The Inscriptions*, EES Memoir 48, London, 1976.

SMITH M., *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum III: The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, Londres, 1987.

SMITH M., « Osiris NN or Osiris of NN? » *in* B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (éds.), *Totenbuch-Forschungen : gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25–29 September 2005*, *SAT* 11, 2006, p. 325-337.

SMITH W.S., *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, The Oxford University Press, 1949 (1re éd. 1946).

SNAPE S.R., « Ramose restored : a royal prince and his mortuary cult », *JEA* 71, 1985, p. 180-183 et pl. XX.

SNAPE St., « Memorial monuments at Abydos and the 'Terrace of the Great God' », *in* I. Regulski (éd.) *Abydos: The Sacred Land at the Western Horizon*, British Museum Publications on Egypt and Sudan 8, 2019, p. 255-272.

SOLECKI R.S., « The Implications of the Shanidar Cave Neanderthal Flower Burial », *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 293/1, July 1977, p. 114-124.

SOTTAS H., *La préservation de la propriété funéraire dans l'Ancienne Égypte*, Paris, 1913.

SOUKASSIAN G., « Les autels "à cornes" ou "à acrotères" en Égypte », *BIFAO* 83, 1983, p. 317-333.

SOUROUZIAN H., « Statues et représentations de statues royales sous Séthi I », *MDAIK* 49, 1993, p. 251-254, fig. 6-7.

SOUROUZIAN H., « Concordances et écarts entre statuaire et représentations à deux dimensions des particuliers de l'époque archaïque », *in* N. Grimal (éd.) *Les critères de datation stylistique à l'Ancien Empire*, *BiEtud* 120, 1998, notamment p. 305-352.

SOUROUZIAN H., *Catalogue de la statuaire royale de la XIX^e^ dynastie*, *BiEtud* 177, 2019.

SPALINGER A., « Traces of the Early Career of Ramesses II », *JNES* 38, 1979, p. 271-286.

SPALINGER A., « Remarks on the Family of Queen *Ḥ^ꜥ^.s-nbw* and the Problem of Kingship in Dynasty XIII », *RdE* 32, 1980, p. 95-116.

SPANEL D.B., « The Herakleopolitan Tombs of Kheti I, *Jt(.j)jb(.j)*, and Kheti II at Asyut », *Orientalia* 58/3, 1989, p. 301-303.

SPEISER C., « L'eau et la régénération des morts d'après les représentations des tombes thébaines du Nouvel Empire », *CdE* 72, fasc. 144, 1997, p. 211-228.

SPENCER P., *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, 1984.

SPIEGELBERG W., « Die Tefnachthosstele des Museums von Athen », *RecTrav* XXV, 1903, p. 190-198.

SPIEGELBERG W., *Ägyptische und andere Graffiti (Inschriften und Zeichungen) aus der thebanischen Nekropolis*, Heidelberg, 1921.

SPIESER C., *Les noms du pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, *OBO* 174, 2000.

SPORTELLINI S., « L'acqua, essenza purificatrice e rigenerante : il vaso-heset in alcune delle icongrafie più ricorrenti » », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 337-344.

STADELMANN R., *LÄ* I, 1975, col. 1064-1065, *s.v.* « Denkmal ».

STAEHELIN E., *Untersuchungen zur Ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966.

STAUDER-PORCHET J., *Les autobiographies de l'Ancien Empire égyptien*, *OLA* 255, 2017.

STEFANOVIC D., *The Holders of Regular Military Titles in the Period of the Middle Kingdom : Dossiers*, GHP, 2006, *Egyptology* 4, 2006.

STEFANOVIC D., *The Non-Royal regular feminine titles of the Middle Kingdom and Second Intermediate Periode : Dossiers*, GHP Egyptology 11, 2009.

STEFANOVIC D., « *sš ḳdwt* – The Attestations from the Middle Kingdom and the Second Intermediate Period », *in* K.A. Kóthay (ed.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art, Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts*, Budapest, 13-15 May 2010, Budapest, 2012, p. 185-198.

STEFANOVIC D., SATZINGER H., « I am a *Nbt-pr*, and I am Independent », *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC), Middle Kingdom Studies* 1, *GHP*, 2015, p. 333-338.

STEVENS A., « The material evidence for domestic religion at Amarna and preliminary remarks on its interpretation », *JEA* 89, 2003, p. 143-168.

STEVENS A., *Private religion at Amarna : The material evidence*. *BAR-IS* 1587, 2006.

STEWART H.M., *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection. Part I : the New Kingdom*, Warminster, 1976.

STEWART H.M., *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection. Part II : Archaic Period to Second Intermediate Period*, Warminster, 1979.

STRACMANS M.« Le titre de Hatj-â sous l'Ancien Empire égyptien », *RIDA* 5, 1958, p. 26.

STRUDWICK N.C., *The Administration of Egypt in the Old Kingdom*, *Studies in Egyptology*, 1985.

STRUDWICK N.C., *Texts from the Pyramid Age*, *in* D. Leprohon (éd.) *Writings from the Ancient World*, Volume 16, 2005.

SURIANO M.J., « Breaking Bread with the Dead: Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul », *Journal of the American Oriental Society* , vol. 134, n° 3, July-September 2014, p. 385-405.

SUYS P.E., « Le papyrus magique du Vatican », *Orientalia* 3, 1934, p. 63-87.

SWEENEY D., « Friendship and Frustration : A Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI », *JEA* 84, 1998, p. 101-122.

SZAFRAŃSKI Z.E., « Observations on the Second Intermediate Period Relief », *Fs. J. von Beckerath*, *HÄS* 30, 1990, p. 245-251.

SZPAKOWSKA K., *Daily Life in Ancient Egypt. Recreating Lahun*, Oxford, Malden, 2008.

TALLET P., « Deux prêtres-*sem* thébains de la XX^e^ dynastie », *BIFAO* 99, 1999, p. 411-422.

TALLET P., *La zone minière pharaonique du Sud-Sinaï – III*, *MIFAO* 138, 2018.

TAWFIK S., « *ir.n.f m mnw.f* als Weihformel : Gebrauch und Bedeutung », *MDAIK* 27, 1971, p. 227-234.

TAWFIK S., « A *wᶜb* Priest Stela from Heliopolis », *GM* 29, 1978, p. 133-138.

TAWFIQ A., EL-AZAM H., RAUE D., « Two Excavations at Arab el-Hisn », *BSEG* 19, 1995, p. 41-47.

TAYLOR J.H. (éd.), *Journey through the afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*, British Museum Press, 2010.

TEETER E., *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, 2011.

TEFNIN R., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, 2001, p. 235-242, *s.v.* « Private Sculpture ».

THAUSING G., « Die Ausdrücke für "Ewig" im Ægyptischen », in *Mélanges Maspero*, vol. I/1, *MIFAO* 66, Le Caire, 1934, p. 35-42.

THEODORIDES A., « Le testament dans l'Égypte ancienne », *RIDA* XVII, 1970, p. 117-216.

THEODORIDES A., « Les contrats d'Hâpidjefa (XII^e^ dynastie, 20^e^ s. av. J.C.) », *RIDA* XVIII, 1971, p. 109-251.

THIERS Chr., « Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion », *BIFAO* 95, 1995, p. 493-516.

THORNE A. et *al.*, « *Australia's oldest human remains: age of the Lake Mungo 3 skeleton* », *Journal of Human Evolution*, vol. 36, n^o^ 6, juin 1999, p. 591–612.

TILLIER A., « À propos de *nṯr nfr* comme épithète divine », *RdE* 62, 2011, p. 159-174.

TOIVARI-VIITALA J., *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, 2001.

TOIVARI-VIITALA J., *in* E. Frood, W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, p. 1-17, *s.v.* « Marriage and Divorce ».

TOSI M., ROCCATI A., *Stele e altre epigrafi di Deir el-Medineh. N. 50001-n. 50262*, 1972.

TOYE-DUBS N., *De l'oreille à l'écoute. Etude des documents votifs de l'écoute: nouvel éclairage sur le développement de la piété personnelle en Egypte ancienne*, *BAR-IS* 2811, Oxford, 2016.

TRAUNECKER Cl., *Les dieux de l'Égypte*, Paris, 1992.

TRAUNECKER Cl., *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992.

TRENCH J.A., FUSCALDO P., « Observations on the pyramidions », *GM* 113, 1989, p. 85-86.

TRISTANT Y., « Les enterrements d'enfants dans l'Égypte prédynastique et pharaonique », *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité* II (M.-D. Nenna éd.), Actes de la table ronde internationale organisée à Alexandrie, 12-14 novembre 2009, *Études Alexandrines* 26, 2012, p. 15-59.

TROUILLEUX Fr., « Défense du complément circonstanciel », *CORELA* (Cognition, représentation, langage) 16/2, 2018, p. 1-35 https://journals.openedition.org/corela/7029

UNDERHILL A.P., « An Analysis of Mortuary Ritual at the Dawenkou Site, Shandong, China », *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 2/1, 2000, p. 93-127.

VALBELLE D. , « *Les ouvriers de la Tombe ». Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, *BiEtud* 96, 1985.

VALDESOGO MARTIN M.-R., « Les cheveux des pleureuses dans le rituel funéraire égyptien. Le geste *nwn* », *in* Z. Hawass, L. Pinch Brock (éds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century, Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo*, 2000, vol. 2, 2002, p. 548-557.

VALLOGIA M., *LÄ* IV, 1982, col. 288-291, *s.v.* « Nachrichtenübermittlung ».

VALLOGIA M., *Balat I, Le mastaba de Medounefer*, *FIFAO* 31 (2 vol.), 1986.

VALLOGIA M., « À propos de la stèle Louvre C 90 », *in* Ph. Collombert, et *al*. (éds.), *Aere perennius : Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, *OLA* 242, 2016, p. 825-835.

VAN DER MOLEN R., *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *PdÄ* 15, 2000.

VANDERSLEYEN Cl., « Une tempête sous le règne d'Amosis », *RdE* 19, 1967, p. 123-159.

VANDERSLEYEN Cl., *Les guerres d'Amosis*, MRE I, 1971.

VANDERSLEYEN Cl., « Les proportions relatives des personnages dans les statues-groupes », *CdE* XLVIII/95, 1973, p. 13-25.

VANDERSLEYEN Cl., « Réflexions sur l'au-delà des Égyptiens », *in* A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éds.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Peeters, 1983.

VANDERSLEYEN Cl., *L'Égypte et Vallée du Nil*, Clio, 1995.

VANDERSLEYEN Cl., *Iahmès Sapaïr*, CEA (B) n° 8, 2005.

VAN DE WALLE B., « Deux monuments memphites au nom de Hordjedef Iteti », *JNES* 36, 1977, p. 17-24.

VANDIER J., *La tombe de Nefer-abou*, *MIFAO* 69, 1935.

VANDIER J., *La famine dans l'Égypte ancienne*, *RAPH* VII, 1936.

VANDIER J., « Quatre stèles inédites de la fin de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire », *RdE* 2, 1936, p. 43-64.

VANDIER J., « À propos d'un groupe du Sérapéum de Memphis conservé au Musée du Louvre », *JEA* 35, 1949, p. 135-138.

VANDIER J., *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. I, Paris, 1952.

VANDIER J., *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. III, Paris, 1958.

VANDIER J., *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. IV, Paris, 1964.

VANDIER D'ABBADIE J., *Deux tombes de Deir el-Medineh*, *MIFAO* 73, 1939.

VAN HEEL K.D., « Use and Meaning of the Egyptian Term *w3ḥ mw* », *in* R.J. Demarée, A. Egberts (éds.), *Village Voices*, Proceedings of the symposium 'Texts from Deir el-Medîna and their interpretation', Leiden, 1992, p. 19-30.

VAN PELT W.P., STARING N., « Interpreting Graffiti in the Saqqara New Kingdom Necropolis as Expressions of Popular Customs and Beliefs », *Rivista del Museo Egizio* 3, 2019, p. 1-49.

VAN SICLEN Ch.C., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, p. 561-564, *s.v.* « Obelisk ».

VARILLE A., « Un colosse d'Aménophis III dans les carrières d'Assouân », *RdE* 2, 1936, p. 173-176.

VENTURA R., *Living in a City of the Dead*, *OBO* 69, 1986.

VERBOVSEK A., *„Als Gunsterweis des Königs in den Tempel gegeben…". Privaten Tempelstatuen des Alten und Mittleren Reiches*, *ÄAT* 63, 2004.

VERGOTE J., « Bible et égyptologie : la fonction de Potiphar », *BSFE* 25, 1958, p. 5-12.

VERNER M., « La tombe d'Oudjahorresnet et le cimetière saïto-perse d'Abousir », *BIFAO* 89, 1990, p. 283-290, pl. XXXVI-XXXIX.

VERNUS P., « Quelques exemples du type du "parvenu" dans l'Égypte ancienne », *BSFE* 59, 1970, p. 31-47.

VERNUS P., « Une formule des shaouabtis sur un pseudo-naos de la XIII[e] dynastie », *RdE* 26, 1976, p. 102-114.

VERNUS P., *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*, *BiEtud* 74, 1978.

VERNUS P., *LÄ* IV, 1980, col. 320-326, *s.v.* « Name ».

VERNUS P., « Production-pouvoir et parenté dans l'Égypte pharaonique », *in* Cl.H. Breteau, N. Zagnoli (éds.), *Production-pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, actes du colloque organisé par l'ERA 357, Paris, décembre 1976, Paris, 1981, p. 103-116.

VERNUS P., « Le prêtre-ritualiste *Ḥr-mni*, rédacteur de la stèle de *Ḥr-m-ḫᶜw.f* », *Hommages à François Daumas*, vol. 2, *OrMonsp*, 1986, p. 587-592.

VERNUS P., « Allusion au partage des acquêts dans une autobiographie de la Deuxième Période Intermédiaire », *DiscEg* 6, 1986, p. 79-86.

VERNUS P., *LÄ* VI, 1986, col. 323-331, *s.v.* « Tell Edfu ».

VERNUS P., « Le rhème marqué : typologie des emplois et effets de sens en Moyen Égyptien (Temps Seconds, Clefts Sentences et constructions apparentées dans les stratégies de l'énonciateur) », *LingAeg* 1, 1991, p. 333-355.

VERNUS P., *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique, BEPHE* n° 332, 1995.

VERNUS P., « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique » *in* A.-M. Christin (éd.), *L'Écriture du nom propre*, Paris VII/CNRS, Paris, 1998, p. 19-30.

VERNUS P., « Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Medineh », *in* Catalogue de l'exposition *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, RMN, 2002, p. 57-69.

VERNUS P., « Le scribe Qenherkhepeshef », *in in* G. Andreu (éd.), Catalogue de l'exposition *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, Paris, 19 avril-22 juillet 2002, RMN, 2002, p. 57-64.

VERNUS P., « La déesse Hathor et la piété personnelle : la stèle de Qenherkhepeshef », *in* G. Andreu (éd.), Catalogue de l'exposition *Les artistes du Pharaon, Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Musée du Louvre, Paris, 19 avril-22 juillet 2002, RMN, 2002, p. 239-242.

VERNUS P., « Oie », *in* A. Viénot (éd.), *Bestiaire des pharaons*, Perrin, 2005, p. 397-403.

VERNUS P., *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Actes Sud, 2010.

VIREY Ph., « La tombe des vignes à Thèbes », *RecTrav* XX, 1898, p. 211-223.

VITTMANN G., « Zum Verständnis der Weihformel *irjnf m mnwf* », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 69, 1977, p. 21-32.

VOISIN J.-L., « La mort dans la Rome antique », *in* M. Godelier (dir.), *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS, 2014, p. 65-117.

VON BECKERATH J., « Notes on the Viziers Ankhu and Iymeru in the Thirteenth Egyptian Dynasty », *JNES* 17, 1958, p. 263-268.

VON BECKERATH J., *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, *ÄgForsch* 23, 1965.

VON BECKERATH J., *LÄ* I, 1975, col. 28-42, *s.v.* « Abydos ».

VON BISSING Fr.W., « Note sur les généalogies égyptiennes et leur utilité historique », *RecTrav* XXVIII, 1906, p. 6-7.

VON KÄNEL Fr., *Les prêtres*-ouâb *de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, BEHE LXXXVII, 1984 1973, p. 135-139.

VYCICHL W., « Zwei ägyptische Nomina der hamito-semitischen Nominalklasse *ḳatūl* », *ZÄS* 99, p. 135-139.

VYMAZALOVA H., « The Administration of the Royal Funerary Complexes », *in* J. C. Moreno Garcia (éd.), *Ancient Egyptian Administration*, *HdO* 104, 2013, p. 177-195.

WARBURTON D.A., « Le parfum en Égypte ancienne », *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, PUR, coll. « Archéologie et Culture », 2008, p. 217-225.

WARD W.A., « Neferhotep and his friends », *JEA* 63, 1977, p. 63-66, pl. IX.

WARD W.A., *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of The Middle Kingdom*, Beirut, 1982.

WARD W.A., *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdom and related* subjects, Beirut, 1986.

WARE E.W., « Egyptian Artits' Signatures », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 43.3, 1927, p. 185-207.

WEGNER J.W., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, 2001, p. 7-12, *s.v.* « Abydos ».

WEGNER J.W., « A new temple : the mahat of Nebhetepre at Abydos », *Egyptian Archaeology* 46, 2015, p. 3-7.

WEN J., *The Iconography of Family Members in Egypt's Elite Tombs of the Old Kingdom*, University of Pennsylvania, Publicly Accessible Penn Dissertations, 2018.

WENTE E.F., « "Make Merry" Songs Reconsidered », *JNES* 21, 1962, p. 118-128.

WENTE E.F., « On the Chronology of the Twenty-First Dynasty », *JNES* 26, 1967, p. 155-176.

WENTE E.F., « A misplaced Letter to the Dead », *OLP* 6/7, 1975-1976, p. 595-600.

WESTENDORF W., « Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie », *ZÄS* 100, 1974, p. 136-141.

WESTENDORF W., « Die Lehre von der Ewigkeit und ihre Nutzanwendung durch den Toten, dargestellt anhand des 17. Kapitels des Totenbuches », *in* W. Westendorf (éd.) *Göttinger Totenbuchstudien Beiträge zum 17. Kapitel*, *GOF* IV/3, Wiesbaden, 1975, p. 183-206.

WESTENDORF W., « Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten », *ÄAT* 5, 1983, p. 422-435.

WESTENDORF W., « Der Priestertitel *wʿb ḥr*(*j*)*-sȝ* », *in* H. Altenmüller, R. Germer (éds.), *Miscellanea aegyptologica : Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*, 1989, p. 189-193.

WHALE Sh., *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE-Studies* 1, Sydney, 1989.

WHELAN P., *Mere Scraps of Rough Wood ? 17th-18th Dynasty Stick Shabtis in the Petrie Museum and other Collections*, *GHP Egyptology* 6, London, 2007.

WIESE A., *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig : Die Ägyptische Abteilung*, Mainz, 2001.

WILDUNG D., « Zwei Stelen aus Hatshepsut Frühzeit », Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums, Berlin, 1974, p. 255-268.

WILDUNG D., « Nouveaux aspects de la femme en Égypte pharaonique. Résultats scientifiques d'une exposition », *BSFE* 102, 1985, p. 9-26.

WILFONG T.G., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, New York, 2001, p. 340-345, *s.v.* « Marriage and Divorce ».

WILKINSON R.H., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. II, 2000, p. 20-24, *s.v.* « Gesture ».

WILLEMS H., « A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom, c. 2000-1650 B.C. », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139, 1983, p. 152-168.

WILLEMS H., « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996*, *OLA* 103, Louvain, Paris, 2001, p. 253-372.

WILLEMS H., *Les Textes des Sarcophages et la démocratie*, éd. Cybèle, Paris, 2008.

WILLEMS H., « *Carpe diem*. Remarks on the cultural Background of Herodotus II.78 », *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme* , *OLA* 191, 2009, p. 511-520.

WILLEMS H., « Family Life in the Hereafter according to Coffin Texts Spells 131-146 », *in* R. Nyord, K. Ryholt (eds.), *Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen*, *CNI Publications* 39, 2015, p. 447-472.

WILSON J.A., « The Artist of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 6, 1947, p. 231-249.

WILSON P., *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997.

WINAND J., « Entre sémantique et syntaxe. Pour une classification des lexèmes verbaux en néo-égyptien », *LingAeg* 4, 1994, p. 349-367.

WINAND J., « Prolégomènes à une théorie unifiée de la temporalité en égyptien », *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, *OLA* 82, 1998, p. 1235-1245.

WINAND J., « Réflexions sur l'anthropologie du temps : le cas de l'Égypte ancienne. Questions et méthodes », *in* V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 286, Liège, 2003, p. 17-35.

WINLOCK H.E., « The Theban Necropolis in the Middle Kingdom », *AJSL* 32, 1915, p. 1-37.

WINLOCK H.E., « Excavations at Thebes », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 17, n° 12, Part 2, décembre 1922, p. 19-49.

WINLOCK H.E., « The Tombs of the Kings of the Seventeenth Dynasty at Thebes », *JEA* 10, 1924, p. 217-277.

WINLOCK H.E., *The Temple of Ramesses I*, MMA Papers 5, 1937.

WRESZINSKI W., *Aegyptische Inschriften aus dem K.K. Hofmuseum in Wien*, Liepzig, 1906.

WRESZINSKI W., *Atlas Zur Altagyptischen Kulturgeschichte*, vol. I, Leipzig, 1935.

WÜTHRICH A., « "Pour qui me prenez-vous ?" Autoprésentation féminine à la période libyenne », *BSEG* 32, 2021, p. 123-164.

YOYOTTE J., « Trois notes pour servir à l'histoire d'Edfou », *Kêmi* XII, 1952, p. 91-92.

YOYOTTE J., « La ville de "Taremou" (Tell el-Muqdâm) », *BIFAO* 52, 1953, p. 179-192.

YOYOTTE J., « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », *SourcOr* 3, 1960.

YOYOTTE J., « Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne », *BIFAO* 61, 1961, p. 139-146.

YOYOTTE J., « À propos de quelques idées reçues : Méresger, la Butte et les cobras », *in* G. Andreu-Lanoë (dir.), Colloque *Deir- el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire*, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002, éd. Khéops, 2003, p. 281-307.

YOYOTTE J., « Taureau », *in* A. Viénot (éd.), *Bestiaire des pharaons*, Perrin, 2005, p. 560-601.

YOYOTTE M., « Le "harem", les femmes de l'entourage royal et leurs lieux de résidence aux époques tardives. Espace social ou espace clos ? », *Topoï* 20/1, 2015. p. 25-45.

ŽABA Z., *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956.

ŽABA Z., *The Rock Inscriptions of Lower Nubie*, Prague, 1974.

ZELENKOVA L., *Die privaten Stiftingsinschriften des funerären Bereichs des Alten Reiches und der 1. Zwischenzeit*, Wien, 2008.

ZIEGLER Chr., « La fausse-porte du prince Kanefer "fils de Snéfrou" », *RdE* 31, 1979, p. 120-134, pl. 7-9.

ZIEGLER Chr. (sous la direction de), Catalogue de l'exposition *Reines d'Égypte. D'Hétephérès à Cléopâtre*, Monaco, Grimaldi Forum, 12 Juillet-10 Septembre 2008, Somogy, 2008.

ZIEGLER Chr. « Sépultures d'enfants à Saqqara au I^er^ millénaire av. J.-C. », *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité* II (M.-D. Nenna éd.), Actes de la table ronde internationale organisée à Alexandrie, 12-14 novembre 2009, *Études Alexandrines* 26, 2012, p. 61-77.

ZINGARELLI A.P., « Some Considerations about the Water Offered (Poured) by the Tree Goddess at TT 49 », *in* A. Amenta, M.M. Luiselli, M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists*, Rome, 2005, p. 381-388.

ZIVIE Chr., *Giza deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976.

ZIVIE A., « Seth, échanson royal, et sa tombe de Saqqara », *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde*, *Egyptological Memoirs*, 1997, p. 373-380.

ZIVIE A., *La tombe de Thoutmès, Directeur des peintres dans la Place de Maât*, *Les Tombes du Bubasteion à Saqqâra II*, Caracara édition, Toulouse, 2013.